



NICOLÁS MERY GARCÍA

**EL TIEMPO Y LA NATURALEZA: UNA PREGUNTA ENTRE
HENRI BERGSON Y FERNANDO GONZÁLEZ**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Tabio, 21 de abril de 2022

**EL TIEMPO Y LA NATURALEZA: UNA PREGUNTA ENTRE
HENRI BERGSON Y FERNANDO GONZÁLEZ**

**Trabajo de grado presentado por Nicolás Mery García, bajo la dirección
del Profesor Luis Antonio Cifuentes
como requisito parcial para optar al título de Filósofo**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía**



Tabio, 21 de abril de 2022

ÍNDICE

CARTA DEL DIRECTOR.....	4
AGRADECIMIENTOS.....	5
INTRODUCCIÓN.....	6
I, ¿QUÉ ES EL MOVIMIENTO?.....	11
1. LA ESCRITURA, UNA FALSA APARIENCIA.....	18
1.1. BREVE HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN.....	21
2. UN CONTRAPUNTO A DOS VOCES ENTRE HENRI BERGSON Y FERNANDO GONZÁLEZ.....	26
2.1. LA REPETICIÓN DE LOS CICLOS DE LA NATURALEZA..	36
2.2. LA DURACIÓN EN BERGSON.....	40
2.3. EL ACTO LÓGICO EN GONZÁLEZ.....	44
II, LAS INTERPRETACIONES DEL MOVIMIENTO.....	60
1. LA CIENCIA EUROPEA EN LA AMÉRICA COLONIAL.....	65
1.2. UNA CRÍTICA DESDE SURAMÉRICA A LOS FILÓSOFOS DEL MOVIMIENTO.....	74
1.3. LA TÉCNICA CIENTÍFICA Y EL TIEMPO LINEAL EN MANOS DEL GRAN MULATO.....	82
2. LA CIENCIA Y EL CIENTIFICISMO.....	92
III, ¿QUÉ ES LA NATURALEZA?.....	110
1. LA NATURALEZA MÁS ALLÁ DE <i>TAXIS</i> Y <i>NOMOS</i>	119
1.2. LA NATURALEZA DESDE LA DURACIÓN: EL EJERCICIO ESPIRITUAL.....	123
1.3. LA MÍSTICA RELIGIOSA EN EL PÉNDULO DEL CONSUMISMO.....	132
1.4. EL PROBLEMA CLIMÁTICO DE UNA NATURALEZA PARA LA DESPENSA.....	137
1.5. LA NATURALEZA SENTIDA A PIE.....	142
BIBLIOGRAFÍA.....	145

Bogotá, 21 de abril de 2022

Profesor
LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ
Decano
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana
Ciudad

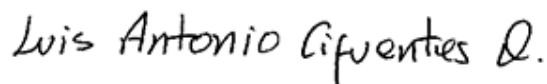
Estimado Fernando

Reciba un cordial saludo.

Tengo el gusto de presentar el trabajo de grado titulado *El tiempo y la naturaleza: una pregunta entre Henri Bergson y Fernando González*, presentado por el estudiante Nicolás Mery García, para optar el título de Filósofo. Considero que este trabajo ya cumple las condiciones para ser sometido a examen de grado.

En su texto, Nicolás busca un vínculo entre dos filósofos en apariencia disímiles, empezando por la procedencia geográfica de cada uno, pero que, en una lectura cuidadosa, se pueden percibir profundas coincidencias en sus propios motivos filosóficos. Esto es lo que Nicolás intenta en un escrito caracterizado por su originalidad tanto en su búsqueda de relaciones novedosas como en su apuesta escritural. El tema acerca de la comprensión de la naturaleza por parte de la filosofía y de la ciencia es un tema tan actual como el vínculo de los humanos con ella. En el recorrido que propone y emprende, Nicolás busca mostrar la vigencia filosófica de los dos autores y es llevado a pensar, a partir de ellos, esa relación entre el humano y la naturaleza que en nuestro tiempo está a punto de quebrarse. Por estas razones, considero que el escrito de Nicolás cumple las condiciones que exige la Facultad para estos casos.

Cordialmente,



LUIS ANTONIO CIFUENTES QUIÑONEZ
Profesor

AGRADECIMIENTOS

Gracias a mamá por todo su cariño, sus opiniones sinceras y tanta compañía en las horas cotidianas; a papá por su apoyo incondicional y su esfuerzo amoroso por facilitar y promover la profundidad de un trabajo comprometido. A los genuinos corredores de atávico compromiso: Maya, Lulo, Toto, Rita y quienes les precedieron. A mi familia que me ha permitido, desde que tengo memoria, salir adelante: mi abuelo Abel que impulsó la picardía intelectual sin tapujos, “hola y adiós”, mi abuela Clarita que me abrigó en su casa con generosidad y cariño, Otramami por su sonrisa dulce, Otrapapi por su cariño en la dificultad de la vejez y las enfermedades, mis tías y tíos que brindaron camaradería y buena vibra, risas y curiosidad.

A mis maestras y maestros que me dieron una palabra de aliento y compartieron sin recelo su saber en aras de la excelencia y la comunidad, en particular Andrés Samper, Julián Valdivieso, Juan Carlos Osuna, Juan Pablo Garavito, Anna María Brigante, Cristina Conforti, Marcela Forero, Juan Fernando Mejía, Ángela Calvo, Franco Alirio, Carlos Arturo López, Luis Antonio Cifuentes y Ricardo Toledo.

A mis amigas y amigos que fueron una mano fuerte o dulce, según la vida lo pidiera, inmensa gratitud y cariño: José Ricardo Vesga por su lealtad y amor profundos, Joan Bocanegra por su curiosidad y alegría dispuesta a compartir, Sofía Grisales por sus palabras sabias y cálida atención, Nico Nico por creer en el trabajo y la dedicación, Juanito Corzo por su amistad musical generosa e inteligente, Andrés Moscoso por su buena conversación y apoyo para cambiar de rumbo y buscar la libertad, Sofía Giraldo por su risa, comprensión y compañía; a Valeria por su entusiasmo y apoyo; a tantas otras y otros que, en el camino, han hecho la vida valedera para disfrutarla juntos y escuchar siempre con el corazón abierto y la mente aguda.

INTRODUCCIÓN

El tiempo y la naturaleza son dos palabras para intentar referirse a la misma cosa. En los surcos de la piel de nuestras manos, si nos fijamos con detalle, se ejemplifica esta cuestión: en ellas se hacen unas líneas que son, a la vez, el producto del tiempo de nuestra existencia y una cierta fuerza creativa de la naturaleza que llamamos vida. No es solo la vejez la que delinea los intrincados laberintos de la piel, sino también el trazo de la vida misma que se ha decantado en unas formas particulares: los dedos y las huellas dactilares, las uñas y sus estrías, la piel, los nudillos, la carne, los tendones... La vida se hace a sí misma en un organismo con una apariencia singular. Apariencia que, a fin de cuentas, no podrá desligarse de su ser *porque ser es también aparecer*.

La ciencia nos ha dicho que esta perplejidad por el origen tiene respuestas concretas. Las formas de nuestro cuerpo responden a un código genético que se manifiesta en cada individuo por el azar de la herencia, la re-combinación y el tipo de relación que tiene el organismo con su entorno. Es decir, un ser vivo sería la suma de una programación previa derivada de la reproducción, su desarrollo propio y las interacciones que tiene con el ambiente. Pero tal explicación, por más de que alcance un altísimo grado de certeza y haga referencia, efectivamente, a algunas cosas del mundo, deja de lado algo fundamental: ¿por qué hay manos, de hecho?, ¿por qué aparecen en el modo en que lo hacen?, en concreto, ¿por qué la vida se muestra así y no de otra manera?, aún más, ¿por qué hay vida?

Para un cierto científicismo al que le repugnan las sugerencias al misterio de la existencia, en la vida y su entorno obraría una matemática simple que se denomina “adaptación” y un azar caótico que se llama “mutación”. Así, las formas orgánicas e inorgánicas serían un mero efecto inercial del movimiento cósmico, de los trajines de la

materia y sus amalgamas químicas, un extraño resultado aséptico de la probabilidad y la mecánica; la conciencia, no más que la suma de una multitud de sustancias que se han organizado en un órgano concreto, a saber, el cerebro, de un organismo específico, seguramente, el ser humano: una adaptación eficiente al medio cuya formación no pasaría de la suma de unas reacciones bioquímicas. Pero, nuevamente, ¿puede ser el amor, por ejemplo, solo serotonina, dopamina y adrenalina?, ¿o puede ser un rostro solo calcio, sangre, fluidos y tejidos adiposos? Es más, ¿pueden ser todos estos elementos algo tan despreciable como ‘sólo eso’?, ¿no es ya la inmediata existencia un milagro que nos interpela a no abandonar el asombro? El punto radica precisamente aquí: la vida que “solo” sería una suma de componentes materiales desborda toda presunción explicativa. Encontrar la fractura fundamental de todo conocimiento frente a la realidad que vivimos no resulta sencillo, pues hay que preguntarse algo completamente extraño para la cotidianidad, una pregunta que reverbera en la metafísica, la poesía y las noches oscuras en las que el insomnio toma al silencio desprevenido: *¿por qué hay algo y no más bien nada?*

Esa es la cuestión que he decidido tomar aquí como eje filosófico, en un sentido muy general. Como podrá entreverse no es un asunto zanjable, ni es deseable que lo fuera; ni siquiera resulta fácil o posible de enunciar. La llegada a la perplejidad existencial y un cierto abismo que causan las preguntas sin respuesta, es la de hacer una torre y quedar suspendido en las alturas una vez que ésta se ha hecho añicos a nuestros pies; por un breve momento sentimos como se abre un horizonte de conciencia que olvida cualquier vaga certeza dejando que hable lo que no tiene una voz. Pero la investigación concurre, como debe, hacia regiones menos abstrusas del pensamiento, mas no por ello distantes de la inquietud inicial.

El primero de los autores que escogí es el pensador francés Henri Bergson (1859-1941). Su postulación de un Universo creador me cautivó por alejarse de la visión

inerte de objetos secos en la fría profundidad estelar y las mecánicas deterministas. Allí, como en casi toda su obra, el tiempo es una fuerza cualitativa que crea la diversidad del ser que percibimos en un juego entre espíritu y materia. Una visión disidente del tiempo matemático que logra atisbar una naturaleza fluida y poderosa que se escapa a los dominios de la inteligencia. La intuición, su método propio, es el medio para alcanzar esta perspectiva de la naturaleza y tener una visión más amplia de la vida.

El segundo autor es el filósofo colombiano Fernando González (1895-1964). Llegó como llegan las cosas que uno quiere más, sin buscarlas. *Viaje a pie* (1929) fue la puerta de entrada para ver la vocación de la creación filosófica que observa el tiempo y la naturaleza desde la obstinada búsqueda interior, desde el ejercicio espiritual. Su obra no encarna la disputa disciplinar por un rótulo oficial o la disposición por imitar figuras oscuras de un panteón ajeno y excluyente: es la decidida querencia de vivir con intensidad y pensar con libertad o, al menos, preguntarse qué sería pensar más libremente y cómo llegar a hacerlo. Desde el camino, se ve la naturaleza con el amor del viajero: fértil y abundante, intensa y seductora. Y el tiempo, ritmo de la vida y el caminante, un flujo que cada cual debe poder sintonizar para hacer su música, la única que podría realmente desarrollar.

Asimismo, perseguí una tendencia discursiva en varios autores. Busqué delinear mejor aquel adversario que enfrente desde un principio: el cientificismo y el eurocentrismo que han significado el asentamiento de una cultura que, en su versión hegemónica, prefiere intentar develar la complejidad del mecanismo cósmico, en vez de considerar la imagen misma de un mecanismo como un modelo constitutivamente insuficiente. Así, trato de observar el entramado de fuerzas geopolíticas hoy vigentes que refuerzan dicha imagen mecanicista de una naturaleza muerta y un tiempo cuantitativo.

El primer capítulo se pregunta sobre el movimiento buscando descifrar la piedra angular del pensamiento de Bergson, *la intuición de la duración* y el concepto de *acto*

lógico en Fernando González. Entre esos dos polos surgen varias reflexiones y menciones a otros trabajos filosóficos que alimentaron la investigación desde mi formación e interés: Adorno y Horkheimer, Silvia Rivera Cusicanqui, Hans Georg Gadamer, entre otros.

El segundo capítulo sustenta que la experiencia del tiempo se interpreta mediante estructuras de sentido que velan su fuerza creadora. Por ello, la ciencia es un ejemplo preciso que permite ver la reducción de la experiencia vital al *experimento*. Desde un ángulo histórico en la época colonial, muestro que la ciencia juega un rol fundamental para desbancar otras maneras de comprender el mundo en un orden eurocéntrico que dialoga con América. Identificando una imagen clásica de la ciencia europea que tiene su fundamento en Isaac Newton, encuentro una naturaleza que se muestra como una totalidad cognoscible reducida a leyes constantes y eternas. Para elaborar esta criba de análisis me dan una mano Santiago Castro Gómez, Mauricio Nieto Olarte y, en particular, el trabajo de Isabelle Stengers e Ilia Prigogine *La nueva alianza* (1983), en el cual indagan por una nueva perspectiva de la ciencia que la desembargue del prejuicio de la imagen Newtoniana.

En el tercer capítulo, elaboro la pregunta por el ser de la naturaleza desde lo que Bergson llamó la “metafísica natural de la inteligencia humana”, un materialismo que la convierte en ‘sólo’ un objeto inerte. Aquí estable un diálogo con algunos fragmentos de los manuscritos de Marx y sus consideraciones sobre la producción industrial y la conciencia humana enajenada. Unas breves menciones a Freud y Platón me permiten encontrar que, tanto en el alma individual como en el mundo que nos circunda, la perplejidad nos acecha aunque queramos obviarla con un manojito de certeza estáticas.

Al final, intento volver a la pregunta primera. La mística espiritual como el camino en el que cree Bergson para guiar la acción frente a la crisis de la civilización occidental, y una de las actitudes por las que González fue reconocido entre sus semejantes.

Buscar en el camino las honduras de la conciencia humana permite sentir la emergencia del tiempo interior que se encuentra a sí mismo como una parte integrante de la naturaleza creadora.

I, ¿QUÉ ES EL MOVIMIENTO?

Moverse no es un delito, no al menos uno evidente. Si moverse resultara en un delito, habría que preguntarse *por qué*. Por ahora, lo constato como un hecho de la vida: *moverse es una necesidad vital*. La migración humana, por ejemplo, pone en acto esta capacidad animal para reubicarse o buscar condiciones propicias para la supervivencia, tal como lo hacen las aves u otras especies de mamíferos. Sin embargo, cuando se habla de migrantes o de migración prima un hecho jurídico: migrar es un delito o un álgido problema social abordado por diferentes posiciones políticas en el discurso público. Algunas de estas posiciones esgrimen que la normalidad humana es el actual sedentarismo urbano y, por ello, la migración sería un hecho “anormal”, una suerte de bache en el camino de la sociedad sedentaria causado por malas gestiones administrativas de lugares lejanos, guerras sanguinarias o pueblos asolados por la pobreza material. De manera tal que la migración se ve como una amenaza radical a la costumbre y la vida productiva de una población local. Se ha llegado a creer que los seres humanos no deberían migrar, y si lo hacen, es solamente en circunstancias de fuerza mayor. Unas circunstancias obligantes que convertirían al migrante en una plaga que amenaza la estabilidad económica y cultural de un pueblo —cuando, en realidad, la historia humana muestra que el mundo es siempre el resultado de una ininterrumpida serie de migraciones. Aunque los discursos políticos lo nieguen, toda persona es migrante: toda familia, todo pueblo, toda especie y, finalmente, toda forma de vida.

Las migraciones humanas no son una elección placentera o libre, y puede que la mayoría de personas no quisieran tener que pasar por esa experiencia, pero la migración es un fenómeno del movimiento animal que no va a desaparecer; al contrario, está au-

mentando por la creciente crisis climática y económica¹. Migrar es ponerse en movimiento, y ponerse en movimiento no es un problema en sí mismo. Es, por el contrario, una condición del universo. Todo se mueve, incluso aquello que parece durar más en nuestro entorno inmediato: las montañas y los continentes se trasladan y se chocan, las plantas bailan a los ritmos del agua y el sol, los vientos y las nubes recorren el cielo en interminables ciclos y múltiples formas. Pero no podemos ver el ritmo de todos los movimientos, pues algunos, como el de las cordilleras, superan nuestra escala temporal.

Tal vez, negamos el movimiento cuando estamos negando nuestra muerte y manifestando los apegos que llevamos. La vida es movimiento y nuestra percepción inmediata lo atestigua en transformaciones internas y externas. El mundo exterior e interior están en un permanente cambio: las emociones, el clima, la temperatura del cuerpo, la intensidad de la luz solar, la respiración, el vaivén del viento, los pensamientos, los sonidos, las intenciones. Si reposamos, nos movemos más lento; si nos agitamos, más rápido. Incluso *morir* es un modo del movimiento vital, una parte del vivir. El antagonismo entre vida y muerte que promueve la normalidad social es una de muchas ilusiones. La muerte de un organismo es la condición de la permanencia de otro y la muerte en general es la vida misma: el alimento cotidiano, los suelos en descomposición y los cadáveres que rebozan de microorganismos. La digestión animal es posible gracias a una multitud de seres dentro del cuerpo, la llamada biota intestinal, que procesan todo lo que comemos. Quizás, esto nos asusta porque nuestra existencia singular se ha hecho en favor de la permanencia individual, y la permanencia individual se asegura, entre otras, por el tabú a la muerte y el instinto de supervivencia. Vivimos en contra de la muerte individual, por interés en contra de la muerte colectiva. Luchamos constantemente por la permanencia en el mundo que llamamos *de la vida* creyendo que se opone al mundo *de*

¹La inestabilidad del clima, la ausencia de viejas regularidades ambientales están produciendo un aumento las migraciones animales. El evidente cambio drástico de las condiciones climáticas dificulta la estabilidad mediana en los ciclos vitales para las diferentes formas de vida. Y en las sociedades humanas, la desigualdad económica de un mundo globalizado, condiciona los migrantes.

la muerte. Pero dicha permanencia siempre se da de la mano de la muerte: mediante ella nos alimentamos y es ella la que nos permite, con más frecuencia de lo que solemos admitir, una estabilidad duradera. La muerte es la moneda que prolonga cualquier existencia terrenal. Por ello, la humanidad ejerce la capacidad de dar muerte que tiene toda forma de vida. En conjunto, se privilegia a sí misma frente a los otros organismos, y dentro de sí misma, ciertas facciones grupales se privilegian frente a otras; a pesar de los loables postulados éticos que existen, no todas las vidas valen lo mismo en la conciencia práctica que guía la supervivencia y el ejercicio de dar muerte a otros para asegurar la propia vida.

Los grupos humanos identificados con una homogeneidad ficticia suelen garantizar su supervivencia mediante exterminios, masacres y asesinatos en contra de quienes consideran sus opositores. El otro distinto es la amenaza a la estabilidad del yo homogéneo; tal suele ser el avatar de la política aún en los sistemas democráticos. Esto no es exclusivo del fascismo o los totalitarismos de cualquier espectro ideológico: sucede también entre las distintas clases sociales o en las pequeñas comunidades locales. Tampoco la democracia es una excepción, a pesar de su propio discurso: unos se favorecen frente a otros desde el ejercicio real del gobierno y el discurso público. Esta tensión es lo que François Lyotard llamó la contradicción entre el *demos*, la comunidad nacional, y la *ciudadanía republicana*, los grupos sociales de origen diverso con un derecho constitucional y no consuetudinario². Un pueblo culturalmente asentado, el *demos*, se opone a los pueblos recientemente migrantes que se amparan en la figura de la *ciudadanía republicana* que los haría, hipotéticamente, iguales ante la ley —siempre y cuando adquieran

² Conferencia pronunciada en el Auditorio *León de Greiff* de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, el 7 de marzo de 1994, basada en un texto publicado el año anterior como “The Other’s Rights,” en *On Human Rights*, de *The Oxford Amnesty Lectures* (1993), Stephen Shute; Susan Hurley (eds.), New York: Basic Books-Harper Collins Publishers, p.135-147.

status de *ciudadanos*³. Pero esto no sucede en la práctica: de ello hay abundantes ejemplos en todas las historias nacionales.

En Colombia, esta tensión se da fuertemente entre la multitud de pueblos que confluyeron en el territorio desde el siglo XVI cuando tuvo lugar el proceso de la Conquista europea. En particular, para la historia moderna de la República, se generó una tensión profunda entre unos pueblos excluidos por el poder y una oligarquía europeizada que se basa en criterios de identidad racial. El ciudadano es igual ante la ley, pero en la práctica se reproduce un sistema de castas coloniales que privilegió a unos pueblos frente a otros para distribuir los bienes y los aparatos productivos: los indígenas, los africanos, los árabes y los mestizos quedaron relegados frente a la idea del Criollo blanco heredero de los Españoles que tenía propiedad sobre la tierra y las personas derivada, desde la Colonia, de un derecho de guerra. Tal construcción es realmente falaz a la luz de una verdad histórica que habla de una multitud de orígenes entre quienes llegaron por mar en el siglo XVI: los españoles están muy lejos, ahora y en ese entonces, de ser un solo pueblo en la península ibérica, pero formaron aquí, frente a los oprimidos, la imagen aparentemente homogénea del “Europeo” basados en la identidad racial del “hombre blanco”⁴.

No solo se usa la fuerza de muerte para matar a otros sino para callarlos en el debate público: esta práctica pende como una hoz, constantemente, en el cuello de la democracia republicana. Para mencionar dos ejemplos concretos, el ejercicio de los ase-

³ Un drama constantemente representado por las películas y los relatos familiares de la gran migración suramericana hacia Estados Unidos o Europa en busca de mejores condiciones económicas: la ciudadanía es el paso a la legalidad pero no el paso a la igualdad. Por ejemplo, *Paraíso Travel* (2008) del director caleño Simón Brand.

⁴ La noción del “europeo” como una imagen forjada en la Conquista, entre la diáda de Imperio y Nuevo Mundo, es derivada de las conversaciones sostenidas con el profesor Ricardo Toledo Castellanos en la clase *Arte en Latinoamérica* que tuvo lugar en junio del 2021, en la facultad de Artes de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

sinatos extra judiciales en la primera década del siglo XXI en Colombia alcanzó las 6.402 muertes hasta hoy reportadas⁵. La muerte sirvió como un mecanismo de cohesión nacional desde un sector político concreto y una manera de intentar acallar la oposición política para mantener un consenso tan solo aparente, con unas cifras infladas para escenificar un éxito bélico. Segundo, la esclavitud en la época de la Ilustración Europea alimentó la economía que permitió los desarrollos intelectuales aun cuando la primera se contradijera con la segunda: el trabajo esclavo con el ideal de libertad intelectual o mayoría de edad⁶. *América para los europeos* fue el modelo que sirvió para que se expresara la identidad europea frente a un mundo “otro” por fuera de un demos plurinacional, tenido por primitivo y atrasado, condiciones que justificaban su opresión y facilitaban la construcción identitaria frente a un enemigo imaginado.

Ambos ejemplos muestran que la humanidad utiliza la muerte para homogeneizar una identidad parcial que sobrevive. Matar no es en sí mismo un delito, pero también hay que preguntarse *por qué*. La humanidad no puede negar realmente la muerte, pero sí puede manipular su significado y escenificar sus expresiones; ineludiblemente, encarna su fuerza y la necesita para sobrevivir.

La negación del movimiento, por lo tanto, no es afirmación verdadera porque no puede serlo. Negar el movimiento es una abstracción vacía. Si sucede en el discurso político desde una ideología conservadora, es la expresión de una lucha particular por la permanencia general de ciertas condiciones del mundo que observamos. Es decir, no siendo un *hecho existencial* es más un *hecho discursivo*. Negar la migración o el movimiento de poblaciones humanas a lo largo del globo, no es defender una verdad sino una conveniencia política específica. Los seres humanos migran en busca de las condiciones

⁵ Cifra dada por la JEP (Justicia Especial para la Paz) para el período comprendido entre 2002 y 2008 en el connotado Macro Caso 03: *Muertes ilegítimamente presentadas como bajas en combate por agentes del Estado*, abierto el 12 de julio de 2018. <https://www.jep.gov.co/especiales1/macrocasos/03.html>

⁶ Cfr. *Hegel y Haití*, Susan Buck-Morss, 2000.

propicias para su supervivencia siempre que lo necesitan. Quienes luchan contra la migración creen defender la supervivencia de unas condiciones que los mantienen con vida y una identidad cultural que se tiene por esencia abstracta. Luchar contra la migración no es luchar por la quietud o la conservación, sino por una agenda política específica. Los discursos políticos que dicen resistirse al cambio, en sentido peyorativo, no lo hacen realmente, muy al contrario, defienden lo que creen es un modo del movimiento que debe privilegiarse frente a otros, un modo que debe *desarrollarse todavía*⁷. La naturalización de un estado de cosas tenido por quietud que se opone a la reforma o el cambio, es solo una apariencia de la política, un hecho construido en el discurso pero no una realidad efectiva —como acertaba en recordarnos el migrante alemán, y ciudadano Chileno, Norbert Lechner⁸. Las grandes migraciones de animales nos recuerdan que las fronteras son una invención de los Estados-Nación. Las fronteras distribuyen las nacionalidades, regulan el dominio económico de un Estado y dificultan el flujo de migrantes⁹; son tan ideales como la creencia de que un alambre de púas marca el lindero definitivo de la posesión territorial: los árboles, por ejemplo, lo expresan siempre que sus troncos y ramas crecen obviando el límite del cerco humano.

Hasta ahora, he hablado de movimiento en un sentido general aludiendo coyunturas actuales de la vida humana en su haber político. Constatamos que hay movimiento en el mundo adentro y afuera de nosotros mismos. Constató el movimiento de la vida y las interpretaciones de esa condición que entran en conflicto en la sociedad y el discurso. Ahora bien, una manera de responder a la pregunta por el movimiento es haciendo

⁷Durante los siguientes cuatro párrafos utilizo términos propios de la composición musical que pongo en cursiva. El *desarrollo* es entendido como la prolongación de una idea básica que se lleva hasta sus últimas consecuencias. Un ritmo que se desarrolla es un ritmo que se despliega, que se desenvuelve, que se repite con diferentes tipos de variaciones. Estos términos me sirven pues para tratar de analizar el cambio como un fenómeno en sí mismo: conservar un *stau quo* sería análogo a seguir desarrollando un motivo musical.

⁸*Las sombras del mañana: la dimensión subjetiva de la política*, 2002.

⁹ Como bien evidenció Hannah Arendt en *Los Orígenes del totalitarismo*, con el problema resultante de la idea de Estados-Nación de “los parias” o “apátridas”, gente que no tiene Estado.

descripciones del mismo. Estas pretenderían crear impulsos que se acerquen a lo buscado y que sean, en sí mismas, lo que buscan. En este discurso, más que repetir una sola palabra y aludir a una generalidad, buscaré moverme de modo que pueda expresar un ritmo específico, una manera de distinguir, de diferenciar. Las palabras asociadas al movimiento son distinciones que enriquecen la imagen de una generalidad hasta ahora naciente. El cambio y la vida son, por ejemplo, modos del movimiento que podemos percibir e intentar evocar, siempre de manera parcial y singular.

Moverse es cambiar, y cambiar, es vivir. La resistencia al cambio no es otra cosa que la resistencia a *modos* del cambio o a *la frecuencia* del ritmo que el cambio lleva. La comunicación humana, por ejemplo, necesita que el significado cambie a un ritmo de *baja frecuencia* en cuanto que ello posibilita la estabilidad lingüística que garantiza la comprensión. La estabilidad lingüística coordina la acción y establece patrones comprensivos. Si el día de mañana saludar agitando la mano fuese una ofensa, habría muchos malentendidos. Sin embargo, el gesto puede ir cambiando paulatinamente su significado o caer en desuso paulatino con el tiempo. El lenguaje va cambiando sus formas en la medida en que vive junto a nosotros que somos organismos que mutan. Tales cambios asustan a más de uno: “¿qué tal que un día no nos entendamos?”, o “¿qué tal que un día venidero no entiendan lo que quisimos decir?” Esa era la descripción del horror habido en la torre de Babel: un cambio súbito en el lenguaje se expresó en una multitud de diferencias que no pudieron saldarse para coordinar la acción de la construcción de una torre que llegaría hasta el cielo. En el caso del lenguaje hablado y escrito, los diccionarios abundan y más de una organización existe para el cuidado de sus mutaciones o para conducir las mutaciones en una dirección predilecta¹⁰.

¹⁰Hoy, la crítica a los usos del lenguaje está particularmente en boga con los discursos feministas y decoloniales. La capacidad de agencia colectiva en la transformación de los usos alude a que los movimientos lingüísticos tienen inscritas relaciones de poder cristalizadas. La transformación activa del movimiento del lenguaje es también una transformación de aquellas relaciones. El movimiento del lenguaje debería poder reforzar o reflejar un cambio efectivo en las relaciones de poder de la sociedad.

¿Qué es la estabilidad en el cambio una vez que constato que no es posible la ausencia de movimiento? *Repetición*. Y, ¿qué es repetición? No es clonación, tampoco es copia exacta; la repetición es una mutación de muy baja intensidad y muy baja frecuencia. Esas condiciones hacen que se produzca una aparente permanencia en un modo rítmico, en sentido general. Por ejemplo, solemos decir que los ecos son una repetición y por lo tanto, hacen que una forma permanezca en el tiempo de manera aparentemente igual. Sin embargo, ningún eco es igual a otro, ni tampoco se reproduce infinitamente. El eco se va repitiendo, pero no de una manera estática: la frecuencia de su aparición va aumentando porque cada vez necesita más tiempo para repetirse; la intensidad va en descenso hasta que finalmente el sonido se extingue.

1. La escritura, una falsa apariencia

A pesar de que la estabilidad pueda alcanzarse mediante la repetición, jamás será una estabilidad absoluta. Todo ejercicio de repetición es también un ejercicio de transformación. La escritura es otro ejemplo de ello. Pareciera que los signos estuvieran grabados estáticamente y con ellos quedara una comprensión fija. Pero no, la comprensión es tan honda y viva que cada ocasión trae nuevas disposiciones para quien lee, escucha o escribe; su estabilidad es solo una apariencia. Aunque haya una escritura estricta disfrazada de asepsia y apatía que pueda por momentos persuadirnos de su concreción no podrá darnos, así lo queramos, una promesa de inmortalidad. A lo sumo, podrá seducirnos y convertirse en uno de nuestros ideales favoritos. Cada vez que interpretamos lo escrito nuevas visiones nacen en nosotros al dialogar con los signos y su sentido. Y cada vez que los repetimos o los repasamos, transformamos inevitablemente la comprensión que surge de su interpretación. Quizás, algo similar trataba de decir Hans-Georg Gadamer en su texto magistral de 1989, *Leer es como traducir*:

Incluso la lectura de “textos” poéticos en la propia lengua materna es una suerte de traducción, es casi como una traducción a una lengua extranjera. Pues es la transposición de los signos petrificados en una fluida corriente de ideas e imágenes. La mera lectura

de textos originales o traducidos es, en realidad, una interpretación por medio del sonido y del ritmo, de la modulación y de la articulación. Y todo ello se encuentra en la “voz interior” y existe para el “oído interior” del lector. La lectura y la traducción vienen a ser “interpretación”. Ambas crean una nueva totalidad textual, hecha de sonido y sentido. Ambas logran hacer una transposición que raya con lo creador (1998, p.91).

El pensamiento y la escritura no son muy diferentes a la humanidad migrante o los avatares de la vida y la muerte: ninguno puede ausentarse del movimiento, del cambio; cada cual tendrá necesariamente un ritmo y un desarrollo. Se mueven de un lado al otro y a veces moran en algún lugar durante un lapso prolongado. ¿Qué hace de la escritura y la comprensión asuntos tan volátiles?, ¿cómo es que un día unas palabras tienen la suavidad de un susurro y otro la aridez de un suelo estéril? Aunque no podamos saber en última instancia el porqué de las mutaciones que tenemos o qué númenes agitan su destino, podemos constatar que la fijeza no es destino alguno. No sabemos porqué estamos en tránsito, pero sabemos *que estamos en tránsito, que somos tránsito*. Esta era la famosa afirmación del filósofo griego Heráclito cuando dijo que *no hay hombre que se bañe dos veces en el mismo río*; tanto hombre como río están sujetos al flujo. Asimismo, escritura y comprensión, migrantes y sedentarios, cada cual y cada quien es, necesariamente, en movimiento.

El movimiento es realidad fundamental. El no-movimiento un imposible, una quimera de la imaginación humana, un ente abstracto. Intentar imaginar un mundo de no movimiento es, incluso, ominoso: el solo acto produce un profundo terror porque el movimiento es la condición *sine qua non* de la vida. No podría llegar tal cosa a suceder efectivamente para nosotros, porque la percepción es ya un movimiento y, por lo tanto, una contradicción angustiosa toma lugar en la imaginación al no poder conciliar el movimiento con el intento de percibir quietud y la inminencia de un vacío.

¿Qué sucede cuando imaginamos el no-movimiento? Hay, por lo menos, dos casos: hacerse una representación del movimiento detenido, como siuviésemos en frente de la imaginación una fotografía, o hacerse una representación vacía como si la ima-

ginación fuese una noche oscura y silenciosa en donde se alcanza la sensación de vacío. Detengámonos un momento en ambas posibilidades. Supongamos que la imaginación es tal como una fotografía que tenemos en nuestra manos y que hemos reducido la imagen perceptiva (sonora, táctil, olfativa) a una imagen visual. Tenemos entonces un foto en la que vemos un paisaje en el cual ha posado nuestra familia en grupo para conmemorar una festividad. ¿Qué sucede en nuestra mente cuando fijamos la atención en la imagen? Observamos distinciones: hay un árbol con su follaje y su tronco; unos colores de la hoja a la luz de un día particular, un cielo y unas nubes singulares; hay una casa especial y unas montañas con pliegues de tierra y bosques; unas personas y sus rostros en los que se expresan afectos y emociones; un acto de celebración y a lo mejor una comida; en cada distinción que observamos, recordamos los afectos que tuvimos en ese entonces, y los objetos que allí captamos; recordamos conversaciones y sonidos del ambiente, música, insectos y cantos de pájaros; recordamos olores y texturas, caricias o raspones, temperaturas y emociones, alegrías, vergüenzas, rabias, dolores... Cuando nos hemos dado cuenta, ha pasado el tiempo, lo que estaba detenido era solo una apariencia: en cada momento experimentamos el devenir de nuestra conciencia y la descripción de lo que percibimos, sentimos y pensamos.

Si, por el contrario nos imaginamos estar en una noche campestre, con el cielo cubierto por la nube y la luna prácticamente oscura, en la cual no hay luces que nos brinden visibilidad ni sonidos de animales, insectos u otras personas que rompan el silencio, en donde nuestro cuerpo ha alcanzado una temperatura estable y no sufrimos ni por frío ni por calor, se abre la sensación en la cual nos representamos el vacío como un cese en la actividad en los sentidos. Pero aún así, podemos mover las manos y los ojos, sentir el cuerpo y escuchar los pensamientos; intentar escudriñar la negrura o el silencio, aunque no tengamos éxito. Sentimos miedo, tranquilidad o angustia, recordamos o soñamos: allí, en la tan solo aparente inmovilidad de la noche campestre, hemos experi-

mentado el devenir de nuestra conciencia y el correr del tiempo. Cualquier representación que nos hagamos tendrá algún tipo de diferencia en sí misma. Es más, cualquier descripción al respecto de una imagen de quietud es ya un transcurrir: describir es moverse. El filósofo francés Henri Bergson, habla sintéticamente de este problema en la *Evolución Creadora*, señalando la contradicción entre la idea de vacío y la conciencia que se la representa:

En una palabra, trátase de un vacío de materia o de un vacío de conciencia, *la representación del vacío es siempre una representación llena, que se resuelve en el análisis en dos elementos positivos; la idea, distinta o confusa, de una sustitución, y el sentimiento, experimentado o imaginado, de un deseo o de un pesar* (1997, p.681).

1.1. Breve historia de la investigación

Antes de seguir es preciso preguntar de qué voy a hablar y cómo lo voy a decir. Hasta ahora, he puesto como eje del discurso el movimiento y posteriormente, el cambio. He utilizado para el análisis varios ejemplos: la migración humana, la muerte, las pugnas políticas, el lenguaje, el sonido y la repetición, la escritura y dos experimentos mentales del “no-movimiento”. Si bien estos son los temas que introducen el trabajo no son propiamente el concepto eje de la pregunta original de la presente investigación. Voy a delinear una breve historia de esta investigación para hacer un programa preliminar que guíe al lector.

Partí de la lectura de Henri Bergson buscando las imágenes cautivadoras de un tiempo creador, de un universo que *dura* según la expresión nuclear de su trabajo filosófico. Allí me encontré con la *intuición de la duración*. Esta intuición es, sobre todo, captada desde quien la busca en un acto meditativo: es el encuentro consciente con el tiempo interior. En los términos que he utilizado hasta ahora, tal encuentro es la conciencia sobre el *movimiento* constante de la vida, el *cambio* que emerge desde adentro de nosotros mismos. Pero Bergson establece una distinción fundamental que ya aparecía insinuada en la cita de Gadamer sobre traducir: *el tiempo que emerge es creación*. Esta in-

tuición en la obra de Bergson comienza con el cuerpo y la consciencia y se expande posteriormente hacia el mundo exterior y el universo entero.

Después, llegué a *Viaje a Pie* del pensador colombiano Fernando González. Allí la contemplación de un viaje desde Medellín hasta la Costa Pacífica lleva consigo el tiempo interior que observa una naturaleza viva. Es decir, la contemplación ve en el adentro y el afuera una vitalidad naciente al recorrer un camino, al hacer un viaje, al moverse de un lado al otro. El viaje es un acto meditativo que permite elaborar reflexiones acerca del tiempo y la existencia. Suena así la consonancia entre ambos autores que defienden la emergencia de una libertad interior, que defienden una experiencia temporal creativa. Desde esta perspectiva, González ahonda constantemente en un concepto implícito que llamé *acto lógico*: concepto que iré aclarando con la ayuda de la intuición de la duración y la elaboración de la idea del movimiento.

Ambos conceptos, el de *duración* y el de *acto lógico*, pretenden dar cuenta de la experiencia del tiempo. Si he hablado tanto del movimiento como del cambio, del ritmo y la transformación, de la mutación y de la vida, es porque son perspectivas unidas por *nuestra* experiencia. Nuestra, en cuanto seres humanos; nuestra, en cuanto formas animales y formas de vida; nuestra, en cuanto habitantes de una misma tierra; somos, al fin y al cabo, la expresión singular de un universo que dura, siguiendo la formulación de Bergson.

Buscaré, entonces, la relación entre ambas lecturas y la experiencia del tiempo interior que evidencian una creación constante en la que se descubre la libertad de pensamiento. Esta es una comprensión que mira más allá de sí misma o, al menos, a eso aspira: desde el adentro y desde el afuera, desde el cuerpo y desde la naturaleza, desde diferentes formas que toma el movimiento de la vida y el universo.

Habiendo dejado claro el tema de este primer capítulo, aún queda una cuestión preliminar que abordar: *¿de qué modo voy a hablar?* Esta pregunta va más allá de las

formas verbales de la voz narrativa entendidas desde una óptica ornamental o secundaria. Las decisiones que he tomado en términos gramáticos tienen unas repercusiones directas en términos semánticos. El lenguaje, vivo como está, responde como el organismo humano al revelar su holismo constitutivo: la transformación de un elemento repercute necesariamente en la expresión de los otros. Por ello, no hay una distinción real entre forma y contenido; ambas resultan ser distinciones de un mismo objeto.

Durante estas primeras páginas he utilizado dos niveles paralelos de reflexión mediante el uso de dos formas verbales combinadas en la misma voz narrativa, la primera persona del singular y la primera persona del plural. No es accidental, pues considero que hay cosas que puedo decir a mi nombre y hay cosas que necesito decir en relación a una colectividad. Esta colectividad no tiene bordes precisos, es variable de acuerdo a la reflexión que lleva curso: la experiencia humana, la experiencia vital, la experiencia comunitaria, la experiencia nacional, regional, institucional, etc. Considero que hay cosas que deben decirse colectivamente porque son un punto en común con una colectividad real, y otras que no, aunque toda voz individual sea el resultado de una relación colectiva. Por ello, esta diferenciación discursiva no supone que la primera persona recoja conocimiento a nombre propio y el plural se haga nombre de una generalidad cuya voz sería efectivamente inefable. Significa que el conocimiento que emerge del interior se alimenta constantemente del exterior, por lo cual, será un asunto en tránsito y no el efecto solamente de una voluntad individual¹¹. La decisión gramatical responde entonces, a la necesidad de evidenciar el tránsito que tiene lugar en la conciencia y suele ser más evidente en las conversaciones en persona.

¹¹ Sobre quiénes y cuáles son englobados por el plural me atengo al uso hasta ahora consuetudinario en lo genérico, y en lo particular el contexto habrá de explicar el significado. El uso del plural masculino ha sido utilizado en la tradición del Español para referir a la colectividad sin un aparente distingo de género. No obstante, hoy es claro que entraña un uso excluyente de acuerdo a las reflexiones feministas contemporáneas. De esto soy consciente, tanto como de la tradición patriarcal que existe en la filosofía occidental y los autores que he traído a colación, con la excepción quizás de Silvia Rivera Cusicanqui y Paula Fleisner cuyas posturas son enunciaciones directamente disidentes al respecto. Estos asuntos son hoy de una urgencia política insoslayable.

Por otro lado, la autoría es una función social que supone la creación de unos egos colectivos. Los autores son una creación colectiva de un yo reconocido socialmente como tal. No obstante, la autoría no tiene el monopolio del conocimiento. Si bien muchas veces la figura del autor se supone como el origen único del objeto y por lo tanto, merecedora del reconocimiento social, el conocimiento que porta será siempre el producto de un diálogo colectivo. La verdad de ello está, me parece, más allá de toda explicación: es la condición de lo humano. Es necesario que lo humano sea un flujo colectivo, un diálogo constante, una escucha recurrente. El lenguaje, por ejemplo, es una vieja herencia que acompaña a todo aquel que pueda ofrecer palabra y recibirla. Esto no desactiva la potencia singular del artista que puede canalizar su flujo interior hacia objetos singulares valiéndose de las fuerzas colectivas. Una cosa no quita la otra. Por eso, tanto la primera persona del singular como la del plural hacen parte de este discurso.

Por otro lado, la oralidad me sirve de ejemplo para justificar mi posición. El lenguaje hablado utiliza diferentes formas de decir con mayor soltura que la escritura de acuerdo a sus necesidades presentes. Escritura y oralidad son diferentes, por supuesto, y dicha diferencia les otorga capacidades y limitaciones propias. Parte de la educación en la escritura tiene que ver con reconocer y aprovechar esa diferencia. Pero también hay similitudes entre ambas que son un alimento propicio para el pensamiento. ¿Por qué la escritura debería abstenerse *a priori* de la posibilidad de jugar con las diferentes formas verbales, *si la necesidad de su forma discursiva* se lo exige?, ¿debe reprimirse sin lugar a discusión?, ¿debe tener un estilo escueto como único medio expresivo?¹² Creo que la escritura debe tener la libertad de cambiar y más todavía en el ejercicio filosófico si, en cuanto tal, ejerce la libertad del pensamiento en favor de mejorar la comprensión compartida. Es más: si es libertad no tendrá que explicarse en lo absoluto sino que podrá ha-

¹² En la tradición filosófica occidental la más famosa diferencia de estos ámbitos está expresada en los *Diálogos Platónicos*, en los cuales la relación entre oralidad y escritura es fundamental para entender el sentido dramático de lo que allí se trabaja. Un mundo oral se ha intentado escenificar en la escritura para brindarle el espíritu filosófico y vital del pensamiento griego.

blar por sí misma, moverse en cuanto tal, sentirse como tal y tratar de servir a quien la escucha de acuerdo a su vocación. Pero una libertad en la escritura no es romper reglas o no tener regla alguna; ¿qué es libertad en la escritura? Por ahora, diré que he flexibilizado una parte de las reglas que se me han dado¹³. Gadamer tiene una mención al respecto en *Leer es como traducir*:

Nada de lo que ofrecen los medios del habla viva viene en ayuda de quien escribe. Si no se trata a la sazón de una carta privada, el que escribe no conoce a su lector. No puede percibir dónde no lo sigue el otro ni tampoco puede seguir ayudando donde falta la fuerza persuasiva. El escritor debe extraer de los signos petrificados de la escritura toda la fuerza persuasiva que pueda. La articulación, la modulación, el ritmo del discurso, intenso o suave, el énfasis, ligeras alusiones, y, por fin el medio más fuerte de todo discurso persuasivo, el titubeo, la pausa, el buscar y encontrar la palabra —y es entonces como un golpe de fortuna del que el oyente, con un sobresalto casi placentero, recibe parte—, todo ello debe ser sustituido por no otra cosa que signos escritos (1998, p.85).

¡Casi parece una oposición a lo que pretendo defender! Pero es, en realidad, una confirmación. Cada una de las estrategias que viene a colación en el acto persuasivo del discurso escrito proviene exclusivamente de la vida, de la conversación y su música: no puede ser otro el origen. La oralidad es fuente de toda escritura. La cuestión fundamental en las decisiones de escritura está en traducir hábilmente a signos escritos aquello que el habla viva a desarrollado para expresarse y desarrollar sus significados.

Recorreré entonces dos sendas generales en este primer capítulo, teniendo presentes los elementos que he traído al discurso: la lectura de Bergson, buscando la intuición de la *duración*, y la lectura de González, buscando la claridad del *acto lógico*.

¹³ El estilo que impera casi por defecto en la escritura académica es un debate vivo. Hay formas de decir que se han cristalizado como el modo acostumbrado de escribir sobre filosofía, pero que no pueden ser el modo *correcto* de hacer filosofía, pues tal cosa no existe. ¿A qué se debe la esterilidad generalizada del estilo en la academia? Las siguientes son algunas causas para mí visibles: el sistema industrial de producción intelectual que homogeneiza la creación en *papers*, el paradigma académico vigente de los Estados Unidos al cual Colombia se atiene, que ve solo un estrecho estilo de escritura como la condición del discurso científico; la renuencia a ver en la creación o la capacidad creativa una parte integrante del ejercicio filosófico; la idea de que un estilo propio solo puede ser ejercido o creado por grandes filósofos (figuras congeladas por una historia eurocéntrica incapaces de avivar un espacio de reconocimiento real para un libre pensamiento localizado por fuera de los límites racistas de “Occidente”).

2. Un contrapunto a dos voces: Henri Bergson y Fernando González

En consonancia con la pregunta por el movimiento, aparece una vieja pregunta que retorna como un estribillo a la conciencia, *¿qué es el tiempo?* Y a ella le siguen una saga de preguntas asociadas, consecuentemente: *¿de dónde proviene?*, *¿acaso tiene un lugar, una sustancia, una materia?*, en fin, *¿qué es aquello que nosotros, los humanos, llamamos “tiempo”?* Al respecto, el filósofo francés Michelle Serres resalta en *El contrato natural* una diferenciación importante en otros idiomas, que en el español o el francés no resulta evidente; entre *el tiempo que transcurre* y *el tiempo que hace*. El tiempo que hace es lo que llamamos ‘clima’, en el inglés *wheater* por ejemplo, y el tiempo ‘que transcurre’, aquello que es precisamente la cuestión con la que pretendo comenzar a investigar, en el inglés *time*¹⁴.

La primera pregunta no se dirige, precisamente, hacia el clima —aunque tenga mucho que ver, como más adelante iré aclarando. La pregunta es por el tiempo que solemos asociar a los relojes y los números aunque, evidentemente, vaya más allá de esas representaciones. En el curso de este capítulo, asocié el tiempo a una serie de nociones similares: *movimiento, cambio, mutación*. Cada una de ellas habla acerca de una perspectiva de la experiencia temporal a través de los medios del discurso. *El tiempo es, primero, una experiencia humana: la experiencia del transcurrir, del devenir*.

Este fue el punto de partida de Henri Bergson cuando estaba estudiando matemáticas y nacían las intuiciones que posteriormente abrirían su paso por la filosofía marcando singularmente su método de trabajo. En las matemáticas el tiempo era, en su momento, poco más que una variable y siempre se representaba mediante números y rectas. Pero Bergson se percató de que la experiencia temporal no coincide con la representación numérica del tiempo.

¹⁴ Cfr. *El Contrato natural*, Serres, 2004, p.51.

La experiencia temporal es lo que él llama en su trabajo posterior, *la duración*. Este concepto filosófico se refiere a la constante emergencia del tiempo. Una emergencia cuyo primer indicio es la conciencia: hay flujo que emerge desde el interior de ella misma. Esta emergencia es, sobre todo, *cualitativa*. Precisamente, ahí radica la diferencia entre la representación corriente del tiempo y el concepto de *duración*. La imagen corriente es *cuantitativa*: el tiempo es una serie de instantes iguales abstractamente entre sí, de segundos o de horas que se tasan mediante una proporción matemática. En la recta, en el reloj, en los computadores: en todos esos ámbitos el tiempo tiene una medida y esa medida son los números.

Ahora bien, aunque en principio no resulta tan evidente, la representación numérica del tiempo es moderna y está plagada de la idea de espacio. Esta idea resulta fundamental para el pensamiento de Bergson, porque desde allí forja su concepto de *número* y de *inteligencia*. Pero antes de entrar a esclarecer cada uno de éstos, es preciso entender qué significa para él que el tiempo está plagado de la idea de espacio.

En los planos gráficos, en los relojes o en las series numéricas, el tiempo es una representación espacial: una línea recta con una flecha en la punta, una sucesión de números consecutivos o una variable en un plano cartesiano. Si nos imaginamos, por ejemplo, un reloj de pared pronto entendemos que el paso de los segundos es una proporción en el espacio con relaciones geométricas estrictas. ¿Qué es un reloj de pared? *Un círculo cuya circunferencia está segmentada equidistantemente por pequeñas líneas homogéneas que tienen valores numéricos asociados y son recorridos por dos agujas que señalan cada segmento durante una proporción rítmica estable o un pulso siempre igual, según la terminología musical*. El reloj es una serie sorprendentemente abundante de relaciones matemáticas y geométricas asociadas entre sí. Relaciones que se representan mediante proporciones espaciales. Las representaciones responden a la pregunta por el ser del tiempo con el ser de los números: el tiempo es una sucesión de unidades. Sin embar-

go, en la vida que llevamos, sin excepción, el tiempo no es una sucesión de unidades, ni una relación cuantitativa entre planos, líneas o números: es un flujo cambiante.

En la experiencia que tenemos del transcurrir de la conciencia, el tiempo es *un flujo cualitativo*. Por ejemplo, hay una evidente contradicción entre el paso de un reloj y el transcurrir de la experiencia vital: hay momentos en los cuales las manecillas parecen detenerse justo antes de caer al próximo segundo y momentos en los cuales las mismas manecillas no ven la hora de volver a empezar. La supuesta medida “objetiva” de unos instantes que se suceden en una proporción equidistante de espacio, no tiene que ver con nuestra experiencia del transcurrir de la conciencia.

Desde que somos niños, y quizás con más insistencia en aquella época, la cualidad del tiempo es una evidencia contundente. El transcurrir de la conciencia es un flujo cualitativo que las manecillas no pueden tasar. La emoción que nos causa la expectativa de un viaje hace de las horas una eternidad; el aburrimiento y la espera producen una pesadez que nos hunde; la alegría y el placer, una ligereza que se nos escapa; la nostalgia, un detenimiento placentero en la añoranza.

El *Viaje a pie* de Fernando González, es un caso predilecto para entender que el tiempo es eminentemente *cualitativo*. Un día de 1928, el filósofo antioqueño sale caminando de Medellín para llegar al mar pacífico a pie, pasando por Cali y llegando a Buenaventura, acompañado de Don Benjamín, un viejo compañero de colegio. Se van entonces por los mismos caminos de mulas y arrieros, con sus aperos, sombrero y bordones.

Ya entrado el viaje en sus huesos y su carne, pronto las subidas y bajadas presentan el rigor del cansancio y del entorno: no todo es tan fácil, ni tampoco tan difícil. Pero, ¿de qué depende la dificultad del camino? Dos viejas caminantes les dan una pista a los pueblerinos que han decidido aventurarse hacia las montañas: *todo depende del ánimo*, les comentan. González queda fascinado por aquella respuesta magistral que la

experiencia les ha dado a las viejas, enamoradas del sendero y el trabajo, por lo cual de allí desprende una breve disertación filosófica, de la cual el siguiente pasaje es solo un fragmento:

Nos encontramos dos viejas que sirven de correo hebdomadario entre Medellín y La Ceja. Reparten en las casas riberanas al camino todo lo que necesita el hombre primitivo: tres o cuatro noticias, ollas y recados amorosos.

«Todo depende del ánimo», nos dijo una de estas viejas al preguntarle si llegaríamos a La Ceja. ¡Qué frase tan llena!

Desarrollamos la idea de la anciana en la siguiente forma:

Los que triunfan, lo deben a una creencia arraigada, generalmente a la creencia en sí mismos. Son fracasados los que no han creído en algo que les sirviera de columna vertebral para desarrollar su personalidad; algunos, muy interesantes por cierto, creyeron fuertemente, pero la creencia se desvanecía para ser reemplazada. Estos son aquellos de quienes se dice: «Eran muy inteligentes y nada han realizado; ¡qué inexplicable!» (1967, p.29).

La creencia en el *sí mismo* se vuelve el centro de la disertación tratando de explicar la rotunda importancia del ánimo en una vida entera que se muestra como el camino de Medellín a La Ceja. El camino se hace al cuerpo y el alma como el ánimo se hace a la vida. Este camino será y se sentirá de acuerdo con la creencia interior puesta en el tránsito y el esfuerzo. El ánimo es una *cualidad* del tiempo que vivimos.

La experiencia del camino dependerá del ánimo con el cual se lo transite, de la creencia que se sostenga al andar. Esto lo sabe todo caminante: la sensación del paso, la rapidez de la llegada, el disfrute del ascenso, la dificultad del esfuerzo, o la ligereza, la lentitud del cansancio, todo será una cualidad del alma *en relación* con el camino. El ánimo es una manifestación de la experiencia del tiempo, el transcurrir del ejercicio vital y la sensación que lo impregna; una suerte de sabor compuesto, la síntesis del sentirse viviendo, la polirritmia que se desarrolla permanentemente entre el adentro y el afuera¹⁵. El camino que recorren a pie los dos viajeros no tarda *una cierta cantidad de tiempo*; el

¹⁵ *Polirritmia* es un término de la composición musical usado para referir una textura sonora en la cual se superponen diferentes voces rítmicas independientes. Las diferentes voces rítmicas son a la vez un conjunto que suena como una totalidad. De suerte que la polirritmia sirve de textura análoga para la relación entre el sí mismo, el camino, el entorno, el cuerpo y el ánimo, todos ritmos independientes y a la vez, amalgamados en una síntesis.

camino dura de acuerdo a un cierto tejido del ánimo en relación con el mundo. El camino es la experiencia del alma *en relación*, en la constante emergencia del tiempo.

¿Qué es el ánimo entonces?, ¿es acaso igual a entusiasmo o estado emocional? “El ánimo no es la inteligencia, sino la fuente del deseo, del obrar” (González, 1967, p. 31). El ánimo, por lo tanto, no puede ser solamente *estado mental*; tampoco es flujo de emociones, sino algo más hondo y fundamental: es fuente del deseo y causa del obrar, fuente de la tendencia y causa de la acción. El ánimo es el impulso cualitativo del ser que somos, el ánimo es la *fuerza vital*. En el camino que se hace a pie se revela la fuerza misma de la vida que lucha, la ejecución de la acción y las paletas de colores del trajín en el cual se ponen cuerpo y alma al vivir.

Ahora, si esto es tan contundente en nuestra experiencia de la conciencia que dura, del tiempo, ¿de dónde hemos sacado los relojes? Contrastan las experiencias tempranas de la conciencia y el tiempo durante la niñez, con la representación abstracta del tiempo que va apareciendo poco a poco como una práctica social corriente. Aprendemos pronto, en el devenir de la conciencia, a contar con los números e igualarlos al paso de los segundos. ¿Cuánto dura un segundo?, al parecer, un intervalo de tiempo que medimos numéricamente. Hacia los 5 años, por ejemplo, me decían que para contar bien los segundos había que decir, entre segundo y segundo, la palabra “mil”: la duración de la palabra era la medida correcta del intervalo. Para contar un segundo, había que decir “mil uno”, para seguir “mil dos”, y así consecutivamente —esto garantizaría la exactitud—. Pero me acuerdo de haber pensado que la técnica de medida no podía ser exacta, pues “¿qué sucede si digo ‘mil’ más rápido, o ‘mil’ más lento?”. Sin embargo, la técnica terminaba funcionando eficientemente porque el intervalo, sobre todo, era el recuerdo de un pulso que se sentía, una duración que se imitaba. Nadie imitaba mal el pulso porque podía sentirlo y recordarlo, pero nos hacían creer que lo lográbamos por medir el inter-

valo con la inteligencia, precisando una cantidad como exacta unidad de medida, en vez de haber sentido un pulso musical.

Lo cuantitativo se cuela por todos lados en la representación del tiempo. Nuestras expresiones cotidianas al respecto son muy recurrentes: “¡dame *un* segundo!”, “¡Me demoro *cinco*!”, “Voy a contar hasta *tres*”. Pero la verdad es que *un* segundo es solo una manera de hablar, tanto como lo es decir “voy en un rato” o “se demoraron un jurgo”; ¿cuánto es un ‘rato’?, ¿qué medida tiene un ‘jurgo’?¹⁶

El tiempo espacial nos circunda y los números nos habitan. La representación espacial termina imponiéndose por sobre la evidencia cualitativa de la conciencia al momento de preguntar *qué es el tiempo*. Los relojes abundan en la sociedad productiva: en cada casa hay más de uno, y hoy, uno en cada pantalla y varias pantallas para cada persona. Desde los 9 o 10 años yo celebraba la compra que me hacían mis padres del reloj de muñeca, porque podía llegar a todos lados a tiempo y tenía por ello una sensación de control sobre la cualidad a través de la inteligencia cuantitativa. El control del tiempo me placía, aunque tal vez era yo quien estaba controlado por una abstracción del tiempo, y no por *el tiempo mismo que no conoce la medida de las horas, los minutos o los segundos*. Lo cuantitativo del tiempo es la posesión de una representación sobre el transcurrir del mundo, no una condición inmanente de la realidad. No nacemos con la representación numérica en la conciencia; nacemos sintiendo, nomás. Más de uno pierde su vida entre afanes, retrasos y puntualidades. El tiempo cuantitativo quizás nos trate como las cosas a los propietarios según el decir de Fernando González: *el propietario cree poseer las cosas, mas pronto descubre que las cosas son las que lo poseen a él, pues solo vive para ellas* (1967).

¹⁶ El profesor de filosofía del Lenguaje de la facultad de filosofía de la Universidad Javeriana Miguel Ángel Pérez señalaba esto con humor, pues resulta claro que expresiones del uso colombiano son completamente ambiguas: un *rato* puede ser mucho o poco, la medida no es cuantitativa sino consuetudinaria o intuitiva. Tampoco es cualquier cosa: hay que vivir el rato para saber cuánto dura.

La representación espacial del tiempo se revela como un modo de operar en la vida humana: una táctica eficiente para poder coordinar la acción. Todas las instituciones normales de la educación escolar están regidas por horarios precisos de acuerdo a la producción económica de la sociedad, y la producción económica regida por un tiempo espacializado que la sociedad occidental moderna ha impuesto globalmente. De manera recurrente nos explicamos el transcurrir del tiempo desde el espacio, aún cuando hemos experimentado desde siempre el tiempo de manera cualitativa y singular. Este es el imperio de la inteligencia que aprendió a construir instantes para actuar, tajar el mundo con números para contar y recordar sus acciones para repetir las, u omitirlas.

La representación cuantitativa del tiempo es una expresión de la organización de la acción. Esto es verdad tanto para Bergson como para González. Para Bergson, la coordinación de la acción se da por la habilidad que tiene el ser humano para usar el lenguaje y hacer distinciones de una realidad cualitativa que está en flujo permanente. Es decir que podemos coordinar la acción gracias a la idea de *espacio* implícita en el lenguaje. Por ello, el lenguaje permite distinguir cuantitativamente la realidad. Un flujo de cualidad ininterrumpida y compleja no es propicio para elaborar un hecho constante e idéntico a sí mismo. Cada una de las palabras que la humanidad ha construido para referir su experiencia de la existencia, proviene de un acto de concreción del flujo: para poder referir un objeto, un verbo, una sensación, una cualidad, etc., se requiere de la capacidad para diferenciar y concretar; en fin, la capacidad de hacer unidades y distinciones *en el espacio*.

González también se explica la acción humana desde la capacidad cuantitativa que tiene la inteligencia. En una reflexión orientada al reconocimiento de que la modernidad tiene por fin general la producción de riqueza, el hombre de acción será aquel que pueda utilizar un método para orientar su fuerza cualitativa hacia fines concretos y específicos en la consecución de dinero. González construye en *Viaje a pie* una imagen del

hombre de la acción. El dinero, división cuantitativa del valor del trabajo, y el tiempo, división numérica del ánimo cualitativo, se encuentran en este personaje de su filosofía como las dos caras de una misma moneda: “porque ya no pensamos en la eternidad, porque somos un manojo de segundos, lo supremo para nosotros es el dinero. También este se compone de centavos y con él se compra todo lo que se ha inventado para adornar el tiempo” (1967, pp. 41-42). Ambas formas sociales, el tiempo y el dinero, expresan la capacidad humana para ordenar la acción desde la cantidad. Así, el medio para la organización se convierte en un fin en sí mismo: *el dinero es el medio adecuado para alcanzar cualquier fin y por lo tanto, es un fin en sí mismo*; no es otra la prelación social del dinero que promete la materialización de cualquier deseo para la acción en el mundo.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre la representación espacial y la cualidad del tiempo? Resulta importante tener presente de qué manera se cuela la idea de espacio en la representación temporal. En la educación matemática escolar que tuve, enseñaban el plano cartesiano con sus dos ejes característicos (x , y). El eje temporal x , eje horizontal, debía terminar con una flecha aludiendo la infinitud del tiempo. Por supuesto que ninguna representación gráfica le hace honor a su referente, por más precisa que sea, tal como ninguna representación del tiempo puede ser el tiempo mismo y ninguna palabra la vida o el sentimiento. Sin embargo, hay diferentes tipos de representaciones que podemos juzgar de acuerdo a su fidelidad o su potencia expresiva. La representación lineal del tiempo no es exacta, ni fiel, ni directa: es útil. Esta línea recta con una flecha al final ha permitido *medir* el transcurrir del tiempo de acuerdo a otra variable deseada, el eje y , eje vertical. ¿Por qué la línea es representación *espacial* del tiempo? Porque el transcurrir se representa como una distancia espacial en el papel o en la imaginación. En el plano el tiempo *va hacia adelante*, es el eje horizontal. Y, ¿qué es ir *hacia adelante*? Quizás, ir hacia adelante sea noción espacial de nuestro cuerpo en el mundo: caminamos *hacia adelante*, miramos *hacia adelante*, vamos *hacia adelante*. En cualquier caso, la

línea alude a la distancia recorrida y, supuestamente, simboliza el flujo temporal. Pero es una representación que expresa *el espacio recorrido* y no del flujo acontecido.

La segunda representación gráfica que aludí es la sucesión numérica. A la línea del plano cartesiano se le añadían segmentos equidistantes mediante una regla o un papel milimetrado: y, a cada segmento, un número asociado partiendo de ‘0’ en el punto de cruce de ambos ejes, y empezando en ‘1’ en el segmento consecutivo. La línea era, a su vez, una sucesión numérica. Los números consecutivos son una representación reinante de los segundos y las horas, el método mediante el cual tasamos el transcurso de los días; la medida predilecta del tiempo. Pero, ¿por qué los números son una representación espacial? En el pensamiento de Bergson el número es un complejo entramado de conceptos que trata sintéticamente en el segundo capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*.

La conciencia tiene una intuición espacial que le permite pensar cantidades, a esto él lo llama el *medio vacío homogéneo*. En este medio, nos hacemos a la idea de unidad. Esta unidad es a la vez una multiplicidad porque todo número debe poder descomponerse. La unidad es tanto provisional, por su multiplicidad, como definitiva, por su unidad. Dos condiciones que permiten la suma de unidades diferenciadas entre sí: así como hay descomposición en partes más pequeñas, también hay composición en números más grandes. Ahora bien, estas unidades aparecen en el medio imaginado como si fueran porciones de orden espacial, segmentos de una materia prima: por eso se pueden tajar y amalgamar, dividir, restar, sumar, etc. Si bien la operación numérica es abstracta, y una vez aprendida es trabajada mediante signos, la abstracción original nace de una representación espacial: es un acto de la intuición a partir de una síntesis capaz de concebir lo que llamamos *unidad* desde la idea de espacio. El número es un fragmento de espacio abstracto que el espíritu ha aunado para poder crear la unidad¹⁷. Se yuxtaponen

¹⁷ Cfr. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson, capítulo II.

unidades abstractas para representar el transcurrir, pero ellas no pueden ser el flujo porque en sí mismas están detenidas y entre sí hay un intersticio infranqueable, el llamado *medio vacío homogéneo*.

¿Cómo pasamos, entonces, de los números a la representación del tiempo? *Contando*. Parece que al contar sumamos las unidades como si estuviésemos sumando momentos de la duración, fragmentos del tiempo. Es decir, al contar correlacionamos momentos de la duración a cada número usado, según la memoria que va dejando en nosotros el transcurrir. Bergson explica qué entiende por la suma aclarando qué es contar los segundos en la duración:

Para imaginar el número cincuenta, por ejemplo, se repetirán todos los números a partir de la unidad; y cuando se haya llegado a la cincuentena, se creará con seguridad haber construido este número en la duración, y solamente en la duración. Y es indiscutible que se habrá contado así momentos de la duración, antes que puntos en el espacio; pero la cuestión consiste en saber si no sería con puntos del espacio como se habrá cantado momentos de la duración. Ciertamente, es posible percibir en el tiempo, y en el tiempo solamente, una sensación pura y simple, pero no una adición, es decir una sucesión que conduce a una suma. Porque si una suma se obtiene por la consideración sucesiva de diferentes términos, es preciso que cada uno de estos términos permanezca todavía cuando se pasa al siguiente, y espere, por decirlo así, que se le agregue a los otros: ¿y cómo podría esperar si no fuese más que un instante de la duración? ¿Y dónde esperaría si no le localizásemos en el espacio? (1963, p.100).

La suma utiliza el espacio para contar con números, así como también en el espacio se siguen los segundos. El número es espacio, y el tiempo es, en esta representación, fragmentos de espacio abstracto que se siguen y se yuxtaponen unos con otros. Los puntos en el espacio, para la suma, son los que hacen la representación espacial de unos instantes, pero no contienen, en sí mismos, momentos de la duración, ¡porque no pueden contenerlos! —es preciso captar el sinsentido al cual Bergson llama la atención entre la representación y la experiencia. Los momentos de la duración son cualitativos y no pueden abstraerse en cantidades numéricas.

2.1. La repetición en los ciclos de la naturaleza

La capacidad cuantitativa de la inteligencia tiene que ver con la repetición. La repetición es la idea según la cual algo puede volver a suceder. Y esto tal vez no sea solo una feliz coincidencia: el mundo que observamos tiene unos ciclos naturales que constantemente se renuevan, unas recurrencias y rigores, reiteraciones: días, noches, estaciones, fenómenos meteorológicos, etc. Aquí el tiempo que hace y el tiempo que transcurre, el clima y la representación numérica, pueden tener una génesis común. El número sería una abstracción lejana que hunde sus raíces en el *weather*. *¿Algo de los números ya está en el mundo exterior antes de constituirse a partir de un esfuerzo de síntesis de la inteligencia?, ¿están en los ciclos del mundo antes de ser en una abstracción completa en la conciencia humana?*

Adorno y Horkheimer, filósofos alemanes, dicen algo muy sugestivo al respecto en *Dialéctica de la Ilustración*. Tratando de buscar en acto de memoria profunda de dónde ha nacido la idea de *Ilustración* europea, se retrotraen a un pasado atávico lleno de nebulosas. Reza el comienzo de su famosa investigación:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia (1994, p.59).

Pretenden mostrar que el progreso y la Ilustración, viejos ídolos de la humanidad, son parte del proceso del poder humano que se enseñoorea de la naturaleza y logra, mediante una serie de sustituciones, tranzas, sacrificios y violencias, alcanzar a concretar ciclos en la percepción y establecer jerarquías. Es decir que la identificación de los ciclos naturales desde la capacidad abstractiva de la inteligencia otorgaría un control a la percepción humana que nació desde un antiguo proceso de batalla con el mundo externo. La Ilustración como un movimiento de progreso en sí mismo, pretendería domar un entorno que se presentaba, originalmente, como un todo sin contenido, un flujo ininterrumpido, de

cualidad, en el cual el alma humana era de una pequeñez apabullante azorada por una multitud de sensaciones sin referencia o forma específica. A este todo originario le llamaron *mana*, un concepto pre-mítico que provendría de una voz polinesia.

Por ello, se remontan al tiempo pretérito buscando explicar el orden del presente, de la *triumfal calamidad* que ven en la Europa de la posguerra. Una vez en ese lugar de la imaginación, piensan en un ser similar a nosotros cuya experiencia del mundo no está todavía segmentada por el conocimiento de objetos diferenciados entre sí. Recogen así la idea del *mana*: antes de que los objetos se diferenciaran habría un todo sin contenido que se extendía sobre la percepción entera. El rayo, el árbol o los animales serían todos expresiones del *mana*. De golpe, éste sufre una transformación en el ser humano que lo percibe: las repeticiones del mundo son reconocidas y la memoria alcanza a notar su huella. El sol vuelve a salir, la luna reaparece, las lluvias retornan, el fuego vuelve a arder. Las diferencias de los objetos particulares se muestran entonces como una síntesis más concreta, el nacimiento de los objetos.

Se puede imaginar de qué modo la percepción humana habría llegado a diferenciar lo cuantitativo de lo cualitativo. Resulta cautivador en la idea del *mana* que se trata de materializar un flujo cualitativo primario desde el cual el ser humano empieza a elaborar diferencias por la dinámica propia de la naturaleza y los ciclos que la ciencia moderna llamó *leyes naturales*. Es decir, el movimiento del mundo cambiante, el flujo que se transforma girando sobre sí mismo, sería una causa de la abstracción. La cualidad como el origen de la cantidad:

El *mana* heterogéneo y fluido es consolidado y violentamente materializado por los hombres. Pronto los magos pueblan cada lugar con emanaciones y ordenan la multiplicidad de los ritos sagrados a la de los ámbitos sagrados. Ellos desarrollan, junto con el mundo de los espíritus y sus peculiaridades, su propio saber gremial y su poder. La esencia sagrada se transfiere a los magos que se relacionan con ella. En las primeras fases nómadas, los miembros de la tribu participan aún autónomamente en la acción influyente sobre el curso natural. El animal salvaje es rastreado por los varones; las mujeres se encargan del trabajo que puede realizarse sin un comando rígido. Es imposible establecer cuánta violencia precedió hasta habituarse a un ordenamiento tan sencillo. En éste, el mundo se halla ya dividido en un ámbito de poder y en uno profano. En él, el curso natural se encuentra ya, como emanación del

mana, elevado a norma que exige sumisión. Pero si el salvaje nómada tomaba aún parte, a pesar de toda sumisión, en el encantamiento que limitaba a ésta y se disfrazaba de animal salvaje para sorprenderlo, en etapas posteriores la comunicación con los espíritus y la sumisión se hallan repartidos entre diferentes clases de la humanidad: el poder en un lado, la obediencia en el otro. Los procesos naturales, eternamente iguales y recurrentes, son inculcados a los súbditos, bien por tribus extranjeras, bien por las propias camarillas dirigentes, como ritmo de trabajo al compás de las porras y el garrote, que resuena en todo tambor bárbaro, en todo ritual monótono. Los símbolos toman el aspecto de fetiches. Su contenido, la repetición de la naturaleza, se revela a continuación siempre como la permanencia, por ellos representada, de la coacción social. El estremecimiento objetivado en una imagen consistente se convierte en signo del dominio consolidado de los privilegiados (Adorno y Horkheimer, 1994, p.75).

De esta manera, se relaciona la comprensión de los ciclos naturales con el ritmo de trabajo, y a su vez, con la representación simbólica que lograría posteriormente concretar la comprensión estática del mundo. Este orden sencillo se alcanza mediante la violencia y la división del trabajo. Las castas del poder sacerdotal nacen de los magos que dialogan con el *mana* y, de allí en adelante, la educación en los ciclos naturales que dominan el flujo se haría por medio de la obediencia a un poder instaurado violentamente. Esta sería una narración posible acerca de cómo empieza el proceso de cuantificación que domina la experiencia cualitativa: la representación que se privilegia sobre la duración.

Ese pasado en el que se hunden los autores no resulta solo una fábula antigua: hay profundas similitudes con el presente. Por ejemplo, para aprender usamos la experiencia del tiempo. Así lo hacen los niños cuando se percatan de que el fuego quema: acercando el dedo a la llama y dejándolo por algún lapso de tiempo. La repetición de este movimiento y su recuerdo producen rápidamente un conocimiento práctico. Pronto el dolor y el calor dan el conocimiento que asocia el objeto a la percepción y la respuesta del cuerpo. El mundo tiene unas recurrencias que suceden de acuerdo a una estabilidad mediana, a una cierta frecuencia rítmica. Y, aunque ninguna repetición es exacta y toda reiteración es una transformación, podemos sentir el ritmo de un movimiento en el cual estamos insertos y predecir, de modo aproximado, una recurrencia futura. Podemos producir aprendizaje de acuerdo a la experiencia y la capacidad de síntesis frente a un mun-

do indeterminado. En la experiencia del transcurrir, constatamos tanto diferencias como repeticiones.

Ahora bien, los ciclos naturales tienen que ver sobre todo con lo que la música llama *el ritmo*. ¿Qué es el ritmo? Quizás, el modo de las transformaciones, la frecuencia de los cambios y los acentos en los ciclos. Hablar de ritmo es una tautología porque el habla, en sí misma, ya es ritmo: tanto así como la escritura. El ritmo es la sustancia de la música, la parte integrante sin la cual no habría un todo, aquello que en lógica se llama *condición necesaria*. Quizás por esto, Gadamer identifica la poesía con la música, usando la palabra *tono*:

El tono es, para el poeta verdadero, su segunda naturaleza. La consecuencia es, pues, que cuando un traductor, que no es un verdadero poeta, toma prestados equivalentes poéticos de su propia lengua y hace de ellos, artificialmente, un lenguaje “poético”, siempre suena a latín o a chino, es decir, artificioso o extraño. Por mucho que suenen, entremedias, reminiscencias poéticas y preciosidades lingüísticas a la lengua a la que se traduce, falta el tono, el *τονός*, la cuerda tensada que debe temblar bajo las palabras y los sonidos, si es que ha de ser música. Cómo podría ser de otro modo (1998, p.92).

Algo de lo que Gadamer le atribuye al ‘tono’, que en la música se conoce hoy como timbre o altura, tiene que ver con el ritmo porque es sustancial a lo que la música es. El ritmo es fundamental para la vida, es la forma de la vida misma¹⁸. Fernando González cree eso también y lo vive al emprender el viaje, pues camina también es cuestión de ritmo: “El ritmo es tan importante para vivir como lo es la idea de infierno para el sostenimiento de la Religión Católica. Cada individuo tiene su ritmo para caminar, para trabajar y para amar.” (p.23, 1967). Cada quien descubre el ritmo que tiene, el movimiento que puede y que quiere. El ritmo es la constitución propia de la vida que no se sustrae en ningún momento de la experiencia temporal:

Toda célula, todo organismo está empapado en movimiento rítmico y vital; cuando óvulos, cuando embriones, cuando multiplicación celular en las entrañas maternas, todo nuestro vivir era el palpar de la energía de nuestra madre; después, nos mecía el movi-

¹⁸Sobre la importancia del ritmo en la expresión de la vida, Platón en *República* es consciente no solo de su condición intrínseca a la existencia, sino de la influencia que tiene al escoger uno u otro en particular para la educación de la acción: “[Sócrates] Pero al menos podrás decidir esto: ¿no depende la gracia y la falta de gracia del ritmo perfecto y del ritmo defectuoso, respectivamente?” (400c-d)

miento del pecho materno causado por el circular de la vida, y para dormirnos nos balanceaban los brazos de la madre. Por eso esta alegría en medio de las aguas vivas del mar es alegría esencial (1967, p.153).

Una vez llegados al mar, González y don Benjamín reposan en las aguas del Pacífico sintiendo que los mece un viejo Titán, una madre antigua. El mar es un ritmo profundo que origina la vida en la tierra. En el mar el ritmo es evidente por todas partes: el fluido acuoso que se mece, se choca o se bambolea, el viento que hace las olas, suaves o rotundas, las mareas que mueve la luna y los cambios de temperatura que hacen las corrientes.

En algún sentido directo, el ritmo es el tiempo en su cualidad; hacer un ritmo en música no es tanto *contarlo* como sentirlo; entenderlo no es analizarlo sino *escucharlo*. El ritmo en profundidad es, a la vez, eternamente simple: ello se asemeja mucho a lo que Bergson entiende por *la duración*. Asimismo, ritmo y duración, música y tiempo, ciclos naturales y cambios espontáneos, todos se pueden observar tanto desde una perspectiva cuantitativa como cualitativa, aun cuando la cualidad sería el principio de toda cantidad.

2.2. La duración en Bergson

La duración es un *concepto* en la obra escrita y una *intuición* en la vida. Si bien el concepto busca a la intuición dentro de los límites del lenguaje, no pretende encerrarla en una definición estricta. El concepto quiere acercarse a ella tanto como pueda y delinearla. El lenguaje es un medio para hacer este esfuerzo de búsqueda. Por ello, en cada ocasión la escritura es testimonio del acercamiento: la escritura es una huella del esfuerzo. No significa que la escritura sea solo un registro estático o muerto de lo acontecido. La escritura es un intento de acercamiento, una creación, una *factura*¹⁹. La escritura es un ensayo recurrente mediante el cual el concepto busca a la intuición y las palabras se

¹⁹ Me interesa mucho la palabra *factura* para referirme al hacer manual involucrado en la escritura, un hacer que tal vez no resulte evidente en las formas digitales que se han estandarizado, pero que existe en el oficio mismo de encontrar las palabras, darles el tono, imprimir la intención, elaborar el ritmo. La factura es la *cualidad* del objeto producto del oficio, la singularidad irreductible de toda elaboración. Hago acopio del término desde el uso dado en el arte y la artesanía de objetos, sobretodo en la plástica, como por ejemplo, la cerámica.

acercan a la vida. Su huella nace del esfuerzo. La experiencia, irrevocablemente, es primero que el concepto.

Este acercamiento a la vida toma la forma del *ensayo*. El ensayo es un género filosófico en el cual la escritura se acerca hacia una pregunta intentando un camino, no haciendo un recorrido. El ensayo *experimenta* un camino. El recorrido, al contrario, es un camino ya transitado o conocido previamente: por eso *re-corrido*, vuelto a correr. Experimentar es hacer un camino, seguir una tendencia interior cuya finalidad es desconocida. La intuición es esa tendencia, precisamente, hacia la cual la escritura se acerca. La intuición es método para ensayar un camino hacia ella misma, que solo se puede experimentar, *experimentando*. No se pueden tener pasos específicos para buscar o fórmulas prefabricadas para elaborar. Por lo tanto, no hay una definición propia de la intuición de la duración. El concepto va tomando forma en la medida en que la escritura va dejando la huella del intento vivo. Si yo fuese a buscar una definición unívoca de la duración en Bergson, no la encontraría, y de intentarlo, el lugar para hallarla sería la obra entera.

Pero entonces, ¿qué es la duración? Antes que nada, una intuición. ¿Cuál es esa intuición? Bergson escribe en *El Pensamiento y lo Moviente* lo siguiente: “es una visión directa del espíritu por el espíritu. (...) Intuición significa entonces ante todo conciencia, conciencia inmediata, visión que apenas se distingue del objeto visto, conocimiento que es contacto e incluso coincidencia” (p.39, 2013).

En primer lugar, por ‘visión’ no solamente entiendo imagen *visual* porque la intuición va más allá de una imaginación basada en el sentido de la vista. Una visión es una totalidad revelada. Es totalidad porque en sí misma resulta completa y por ello no está mediada: *apenas se distingue del objeto visto*. Sin embargo, sí hay una diferencia entre la visión y el observador, pues de lo contrario no habría movimiento, no habría visión siquiera: hay visión porque hay vidente. Pero es totalidad porque ella misma *casi* no se distingue de lo visto, hay *coincidencia* con el objeto. *Visión y vidente casi se asimilan*,

coinciden casi completamente. De la visión se desprende un conocimiento sobre ella misma. Por otra parte, es revelada porque se da sin mediaciones, porque es *directa*. La dirección de la intuición es *contacto* con lo visto: tacto, asimilación, encuentro.

En segundo lugar, dice el pasaje que la intuición es un movimiento inmediato de conciencia, uno en el cual no hay mediaciones. El punto de partida para la constatación de este movimiento debe ser la conciencia *en el cuerpo*, es decir, conciencia de uno mismo. Tal como la visión implica el vidente, la conciencia implica al ser consciente. La intuición es conciencia de una asimilación, conciencia *inmediata*.

¿Por qué dice Bergson que hay mediaciones?, ¿cuál sería la conciencia mediada? Nuestra conciencia *está* mediada por la idea de espacio y por el lenguaje, aunque tenga la intuición de la duración como dato primigenio. Ambas mediaciones producen una imagen recurrente de la vida, una imagen mediada del espíritu. Esta imagen *mediada* nos separa de la experiencia cualitativa del tiempo, de la duración, de la visión inmediata del espíritu *por* el espíritu. Por lo tanto, el trabajo que hará la filosofía de Bergson es hacer violencia contra *los hábitos inveterados de la conciencia*, contra esas mediaciones para que se aparten momentáneamente y se expanda la intuición de la duración.

Hay mucho que aclarar, en especial los términos que tiene la imagen filosófica de la duración. ¿Entra esto en contradicción manifiesta con la idea de una búsqueda experimental que no precisa fórmulas?, ¿son los términos recurrentes del filósofo una traición al espíritu de la filosofía deseada? El lenguaje no es inútil para la filosofía que tiene por método la intuición. El lenguaje es un medio expresivo que permite trabajar el movimiento. Si bien la escritura porta en sí misma la dificultad de detener un movimiento porque lidia con un alto grado de quietud, esto no la detiene por completo ni la petrifica. Por esto mismo, recoger los términos recurrentes del filósofo no es dar definiciones que aspiren a ser mojones de piedra. Experimentar con los términos es intentar delinear un movimiento expresivo que dejó huella. Es preciso describir los detalles, hacer énfasis en

los acentos propios, delinear la cadencia de la imagen bergsoniana para poder alcanzar una panorámica que aproveche la riqueza que en ella misma existe²⁰. Es preciso encontrar la pregunta que está haciendo el filósofo y masticarla. Es preciso macerar poco a poco lo que parece estático para darle buena digestión, como acertaba en recordar Nietzsche al ver en el filósofo un rumiante que pace sus ideas y después las brinda como un árbol que da frutos. La intuición es una pregunta siempre naciente, una propuesta permanente²¹.

De suerte que esto me pone a disposición de un movimiento doble. Por un lado, está la necesidad de ir hacia la intuición y delinear el empuje que nos acerca hacia ella y por otro, está el bosquejo de la huella que dejó el movimiento elaborado por el autor que buscó la intuición y habló de *la duración*.

¿Qué pregunta hace Bergson? La pregunta por la intuición misma y sus alcances: ¿qué es?, ¿hasta dónde llega?, ¿qué conocimientos nacen de la visión de la duración? Estas preguntas engendran una imagen del mundo, una imagen viva y singular que no corresponde a las imágenes comunes que nos hacemos con las mediaciones de la inteligencia. Este es el puente más importante que une el camino de Fernando González, Bergson y mi indagación particular porque la imagen de mundo que nace de la intuición buscada tiene implicaciones profundas en la comprensión de la existencia —algo que espero, poco a poco, vaya aclarándose más.

La intuición busca la libertad de la conciencia que se conoce a sí misma continuamente sin encerrarse en el tiempo estricto, numérico, o el deseo de una verdad particular tenida por monumento sempiterno. Bergson sabe que a pesar de la libertad del tiempo, lidiamos con la repetición, con la estabilidad aparente de las formas. Esta dificultad, no obstante, no tiene por efecto la detención del tiempo. El tiempo es imparable.

²⁰ Cfr. *El pensamiento y lo moviente*, Bergson, 2013, capítulo IV.

²¹ Esto trae de presente que la intuición tiene en la obra de Bergson dos acepciones: una es la intuición de la duración y otra es la intuición como método para su filosofía.

2.3. El acto lógico en González

He perseguido la intuición de la duración y la diferenciación allí implicada entre el tiempo cualitativo y la representación espacial que de éste nos hacemos. Tal distinción está en la obra de Bergson y su primera respuesta a la pregunta sobre el ser del tiempo: *el tiempo es, sobretudo, una experiencia vital*. Ahora bien, ¿qué es lo que entiende Fernando González por *acto lógico* y cómo se relaciona con la *duración*?

El concepto del *acto lógico* no está literalmente escrito en *Viaje a pie* ni, aparentemente, en otros textos. Es un concepto implícito en el libro y explícito en el pensamiento de González, que hace un constante desarrollo de sus componentes constitutivos. Lo elaboraré a partir de la investigación y de *¿Qué es un concepto?*, de los pensadores franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari²².

Para ellos la filosofía es, eminentemente, creación de conceptos: aquella es su tarea y diferencia específica con la ciencia y el arte. Describen entonces, una serie de características del concepto que aúno en la siguiente definición: *el concepto es una multiplicidad histórica con un devenir propio que tiene unos componentes constitutivos cuya existencia no es discursiva, sino inmanente*. ¿Qué quiere decir esto?

En cuanto entidad, el concepto es una totalidad constituida por una multitud de elementos distintos, aunque inseparables entre sí: por eso es *multiplicidad*. Los componentes internos son llamados la *endoconsistencia*: el concepto tiene unas partes finitas que se superponen haciendo un tejido propio. La *exoconsistencia*, los elementos externos al concepto, se unen a éste mediante puentes, y lo significan desde otras perspectivas: todo concepto remite a otros y éstos, a su vez, a otros. Es *histórico*, porque no se crea de la nada: tiene un *antes* y un *después*. A la vez, posee un devenir propio al irse desarrollando poco a poco, revelándose paulatinamente, creándose en el curso de su exposición. Su existencia no es discursiva porque no resulta de proposiciones con intenciones, esta-

²² Cfr. *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari, 1993, capítulo I.

dos de cosas y referentes; se hace en un plano de inmanencia en el cual es tanto naturaleza, *Physis*, como pensamiento, *Nous*. Naturaleza, porque el concepto se encarna y, aunque moldee la realidad del Acontecimiento, no transforma por ello la materia: no está emplazado en el cerebro, ni en los átomos, o en la carne del cuerpo que lo representa:

El concepto es incorpóreo, aunque se encarne o se efectúe en los cuerpos. Pero precisamente no se confunde con el estado de cosas en que se efectúa. Carece de coordenadas espaciotemporales, sólo tiene ordenadas intensivas. Carece de energía, sólo tiene intensidades, es anergético (la energía no es la intensidad, sino el modo en que ésta se despliega y se anula en un estado de cosas extensivo). El concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa. Es un Acontecimiento puro, una hacceidad, una entidad (...) (Deleuze y Guattari, 1993, p.26).

En cuanto pensamiento, tiene una velocidad infinita que es recorrida absolutamente por un solo punto: cada uno de sus componentes constitutivos es finito y se *sobrevuela* la totalidad a la velocidad infinita del pensamiento. El concepto es aquel punto de condensación de los componentes en un plano de inmanencia. De esta manera, el único ángulo mediante el cual se valora un concepto frente a otro, es mediante el problema que aborda y las soluciones que brinda. Por ser histórico, necesariamente trabaja problemas propios de la época y el espacio en que el filósofo obra: “Por supuesto, los conceptos nuevos tienen que estar relacionados con problemas que sean los nuestros, con nuestra historia y sobretodo, con nuestros devenires” (Deleuze y Guattari, 1993, p.33).

¿Por qué desarrollar el concepto de *acto lógico*? En principio, porque el problema es de carácter vital, y en segundo lugar, porque ya el terreno estaba preparado para su aparición: “en general si unos conceptos anteriores han podido preparar un concepto, sin llegar a constituirlo por ello, es que su problema todavía estaba sumido en otros conceptos, y el plano no tenía aún la curvatura o los movimientos necesarios.” (Deleuze y Guattari, 1993, p.32)

Orientaré la construcción del *acto lógico* recorriendo sus componentes internos que se relacionan directamente con componentes externos ya presentes en la obra de González, aquel terreno previo. El problema de éste concepto es la relación entre el acto

y la voluntad: *¿cómo hacer del acto el ejercicio más preciso de la voluntad?* O, en los términos de González, *¿cómo hacer del acto una lógica del alma?* Los componentes internos son tres: *la acción, el método y la lógica*.

En primer lugar, para Fernando González, el acto tiene una prelación sobre la palabra:

Esto nos enseña que las palabras sirven casi siempre para disimular, para vestir los actos, para hacerlos amables al bautizarlos, para tergiversar su origen. Un acto, antes de estar bautizado, está en la niebla de la posibilidad, puede ser mil cosas, es indeterminado, vago, inexistente. Una vez que se le ha dado un nombre queda petrificado. La palabra es determinadora. Si le pedimos un beso a una mujer, lo niega indignada. Es porque entonces afirmamos; afirmamos que es capaz de regalar el beso. Pero si se lo damos sin hablar de él, todo pasa deliciosamente, porque entonces nada se puede afirmar, porque fue acto nuestro, porque nosotros hicimos el esfuerzo. Fue que no hablamos. (1967, p. 37)

El ejemplo de González sobre el beso, a propósito de un pasaje literario de Stendhal, ejemplifica algo que cualquiera puede constatar en la experiencia: la acción que se describe o se explicita antes de hacerse queda petrificada y desfondada de su fuerza, sobre todo en el amor; la acción que concurre desde la voluntad sin tener que describirse, o avisarse, o pronosticarse, desde la seducción es gozosa e intensa. Las palabras entonces, si son actos ellas mismas, no atenuantes de la acción o muletas del acto timorato, poseen fuerza efectiva. Lo importante en la palabra es el acto en ella ínsito²³. De aquí defino, consecuentemente, dos tipos de actos: actos plenos y actos vacíos.

Pero, ¿qué es un acto vacío? No es un acto forzado, como cuando un tercero obliga a una persona a actuar o la persona se obliga a sí misma a pesar tener una gran resistencia; tampoco es un acto insincero, como cuando alguien obra con segundas intenciones y falsifica su acción frente a los demás; un acto vacío es cuando se obra sin ponerse a sí mismo dentro del acto, es decir, ocultándose y actuando por razones ajenas a la voluntad: por ejemplo, cuando se obra en el automatismo de la costumbre, bajo el im-

²³Recuerda la famosa distinción del filósofo norteamericano John Austin de *actos de habla*. Así, él logra establecer que las palabras efectivamente hacen muchas cosas y las clasifica de acuerdo al tipo de acto que hacen. Tal como dice González, una de sus posibilidades es *bautizar* los actos.

perio de una rutina que enajena, o cuando se obra para satisfacer expectativas de otros. Los actos vacíos no tienen sustancia, son una mera cáscara.

¿Cuál sería el acto pleno? Aquel de pleno sentido en la conciencia, aquel que es consonancia necesaria entre el afuera y el adentro. Esto es lo que Fernando González entiende por *acto lógico*.

Un acto lógico es una *acción* que toca el borde del ideal. No todos los actos de la vida pueden alcanzar este grado de cercanía porque una permanente precisión de la acción inmediata requeriría de una capacidad sobrehumana. Sin embargo, la acción puede estar orientada *hacia* este fin mediante una economía de la energía interior. ¿Qué es la energía interior? Hay varios nombres que se utilizan en *Viaje a Pie* para referirse a ella: *sustancia nerviosa, fuerza vital, amor*.

La energía es una fuerza. Esta fuerza es el ejercicio de la sexualidad en sentido amplio, porque es la tendencia de la vida hacia sí misma. El texto lo muestra en un constante erotismo que toma formas simbólicas y corporales de toda índole. La *energía vital* es la fuerza primera que está en todos los seres del mundo. Para elaborar el concepto de un acto que perfeccione el uso de la energía interior, González dialoga con la educación jesuita y el deseo abierto que quiere una acción más perfecta. Este deseo busca el mejor destino para gastar la energía más allá de las formas morales de la tradición cristiana. Sin embargo, para González tales formas del cristianismo son un medio propicio para pensar el acto, unos conceptos que le sirven de vehículo en las operaciones de su filosofía desde una aproximación no ortodoxa: así, *castidad y contención*, se usan para pensar la economía del alma sin que signifiquen la prohibición de la experiencia erótica del mundo.

La economía de la fuerza interior se refiere al *método* mediante el cual se administra dicha fuerza. El método, pasa por la idea de *castidad y contención* buscando evitar un despilfarro inútil de la fuerza, en favor de un cultivo consciente y un gasto eficiente.

La castidad en el libro es concepto *positivo* que va más allá de la idea religiosa de donde ha nacido. La castidad no es prohibición del deseo o regla moral, no es concepto *negativo*; es contención para generar un aumento de sensibilidad en los estímulos del mundo y precisar la voluntad.

¡Mejor que el calor del sol en la mañana eres tú, Castidad!
 Porque las glándulas seminales son el origen de la vida.
 Y la vida es deseo. La castidad hace crecer el deseo y el corazón rebosa de alegría.
 ¡Te amamos, castidad de ojos provocadores, porque el amor es bueno cuando tú presides!
 Somos castos y por eso el aire, y el cielo, y el agua, y el olfato, y el gusto, y el tacto, y el oído, son acariciadores para nosotros.
 ¡Somos castos para poder amar! ¡Esta es la verdad! ¡Una verdad nuestra...!
 Somos castos, Julia, porque así tus curvas son hasta tortura para nuestros cinco sentidos.
 Así, tu olor de mujer es espolazo (González, 1967, p.114).

Es decir, la castidad tiene por finalidad intensificar la sensibilidad hacia el mundo y perfeccionar la contundencia de la acción. El mundo de la castidad es intensamente erótico y potente. La castidad no es castración o voto de abstención frente a los placeres de la carne: no, la castidad es una idea de economía espiritual que busca la intensidad de la sensación. La contención no es negación ni represión sino administración enfocada hacia el buen ejercicio de la fuerza, en un acto pleno de sentido y potencia. Dice Fernando:

Eso nuestro, la energía, lo dilapidamos en el deseo desordenado. ¿Qué debemos hacer? Acumular fuerza y gastarla con método; **porque el avaro de su fuerza es un miserable. Hay que darle a la fuerza su destino, que es gastarse.** ¡Quieto ahí corazón! Esta boca nos devora y nos devoran estos corazones ansiosos. El método y la contención son los que pueden hacer al hombre un bípedo interesante. ¿Por qué gastar siempre? Somos pródigos. El gasto normal se efectúa sin esfuerzo, es una irradiación de la energía, cuando esta abunda. ¡Hemos hecho un encuentro! La fuerza irradia; así se gasta científicamente (1967, p.59).

Los términos del pasaje podrían parecer contradictorios. Expresiones como *normalidad del gasto* y *gasto científico* no se asemejarían a la fuerza vital, en el entendido de ser un fluido que no es realmente medible. Pero, ¿a qué se refiere González? Quizás, por *normalidad* se refiera a la irradiación natural de fuerza vital; un gasto sin esfuerzo que proviene de la abundancia. La fuerza se gasta como el calor que irradia el sol.

Por ello, la normalidad no es una obstinación malsana o un acto forzado; tampoco es *norma* o una recurrencia exacta: es un ejercicio de naturalidad, *un acto pleno*. Entonces, para asegurar la normalidad del gasto, en este sentido, debe primero garantizarse la abundancia de fuerza, su condición necesaria. ¿Cómo hacer para mantener una abundante fuerza vital? *Mediante un método económico que lo permita.*

González le aplica al alma una relación económica básica: ahorro y gasto. Ahorrar es acumular fuerza regulando el gasto. A esto lo llamará el *gasto científico* de la fuerza vital. Es científico, porque tiene un método preciso que busca el continuo perfeccionamiento económico, el aumento progresivo de eficiencia. La ciencia del espíritu no tiene por objeto propio la materia sino, precisamente, el espíritu mismo. Para poder referirse al espíritu, González acopia un término filosófico y científico que es, a la vez, cualitativo y volumétrico: la *substancia nerviosa*. Y, aunque la substancia nerviosa sea un flujo indeterminado, pretende reglarlo con la relación económica. Así es que González encuentra en el paradigma de la ciencia, la precisión y la medida para aplicar en la educación del alma individual. Lo *científico* es paradigma del saber disciplinado, aquel que sirve como un fuerte principio rector:

El principio básico del hombre culto es NO DEJARSE ARRASTRAR POR LO BUENO QUE ESTÁ FUERA DE SU CAMINO. La educación es centrífuga; se adopta un principio o una ciencia como núcleo alrededor del cual se va dilatando el conocimiento y la vida en círculos concéntricos. Por eso el hombre culto es el hombre vertebrado. El psicólogo, por ejemplo, tiene su ciencia como un núcleo que da el colorido a toda su formación mental, sin desdeñar los demás conocimientos. El uno absoluto, que es el todo y que aprehendería el hombre por intuición, si fuera infinito, podemos compararlo con una circunferencia cuyo centro esté en todas partes. Así, es centro de la infinita realidad cualquiera ciencia o cualquier propósito; desde ellos se llega a percibir una remota vislumbre de lo infinito. El hombre culto se limita y contiene acatando su imperfección; es un reconocimiento de la incapacidad para abarcarlo todo (1967, p.56).

La biología del cuerpo, en este caso, es imagen análoga para entender su concepción de la ciencia. La ciencia es una columna vertebral para el desarrollo del ser humano; por ello, ciencia no es una, sino muchas: “Cada ciencia que se posea es una ventana más para contemplar el mundo.” (González, 1967, p.25)

Este apasionante pasaje que dice muchísimo más de lo que trato de explicar, muestra que González intercambia *ciencia* por *principio*. La ciencia sería aquello que permite tener un centro, una columna vertebral, un núcleo; una estructura para afincar el conocimiento y desarrollar la personalidad. Ejercer la ciencia es tener un *principio*, escoger una estructura. Más adelante dirá lo siguiente: “Educar y educarse es dirigir conforme a principios científicos la delicada y soberbia substancia nerviosa. Llegar a ser un hombre propio para los fines que indican el tiempo compuesto de segundos y la tierra compuesta de frivolidades venales.” (1967, p.48). Lo científico es un camino propicio para la educación del alma en el tiempo capitalista, y ello, quizás, tenga sus raíces en la educación jesuita cuyo método pretende, precisamente, la transformación disciplinada del alma:

Hace poco se establecieron en Manizales los jesuitas. El jesuita es el hombre de la regla; el hombre que disciplina su inteligencia y sus pasiones; el hombre interesante; en algún sentido es el hombre superador que buscamos. Las normas de San Ignacio para unos ejercicios espirituales y para una vida son método científico y completo para hacer del alma lo que la voluntad desea. Viven los jesuitas conforme a normas preestablecidas para cada uno de sus segundos, y todos sus actos, todas sus abstenciones tienen por finalidad controlar la carne y el espíritu, doblegarlos, esclavizarlos, para llegar a ser una obra de arte, un hombre **perinde ac cadaver** (González, 1967, p.107).

En cada una de estas menciones, no obstante, pueden notarse tensiones que no se resuelven en el pensamiento y acaso, ni siquiera lo pretendan. Por un lado, aprovecha su formación jesuita para construir ideales de la acción y, a la vez, la describe constrictiva acercando al ser humano a un cadáver; la describe esclava del tiempo, de los segundos y las frivolidades. Regular la energía vital de esa manera sería también, en exceso, marchitar la fuerza humana. González, a la vez alaba y golpea aquello que busca, trabaja imágenes de hombres en el enaltecimiento y la querella como si se tratara de una materia resistente a la cual intentara dar forma en una lucha y un amor, en una alquimia o una forja cuyo resultado incierto se entreteje en afirmaciones y negaciones, en reacciones y diluciones, en golpes de hierro en rojo y fraguas en agua helada: una relación de fuerzas contrapuestas que el artesano conduce para elaborar su objeto.

Finalmente, admite aquello que el concepto de *acto lógico* devela: que la ciencia moderna y la ciencia del alma son ámbitos separados y en ese sentido, opuestos. Se revelan dos mundos en contradicción: el de la legalidad clásica de una ciencia moderna y el de los ejercicios espirituales derivados del cristianismo cuya búsqueda es la cualidad interior. Un mundo volcado hacia afuera, de leyes y proporciones, y un mundo volcado hacia adentro, de ejercicios y adiestramientos:

El destino es la ley que nos limita. ¿Podemos subir y hacer cada vez superior nuestro destino? Quizá con la contención. Esa es la esencia de las doctrinas de los **superadores**, tales como Siddharta Gautama y Jesucristo. Regado en todo está el poder, así como el platino lo está en algunas partes de la tierra, y podemos absorberlo de las cosas, como se chupa una naranja. Los libros son depósitos de poder; también los hombres y los acontecimientos. Lo malo está en que la ciencia de nuestro siglo es descriptiva, impersonal; debía ser humana, relacionarse con el poder del hombre (González, 1967, pp.104-105).

Pero esta contradicción, en otro sentido, sería solo aparente: el científico que se volcó hacia afuera también se educó hacia adentro en un tipo de alma legalista sometida al fisicalismo; y el religioso que se volcó hacia adentro, también modeló un mundo moral hacia afuera, intentando dominar su alma²⁴. De suerte que tal separación de los objetos para la ciencia y la religión, se revelaría como una ilusión: ambas moldean un mundo y un alma.

Y entonces, ¿qué es el acto lógico? El producto de una disciplina del alma, de una *metódica*. No significa que el alma tenga razón numérica o cantidades mensurables; significa que el alma tiene la posibilidad de ser trabajada de acuerdo a un método. González no busca una obra coherente en todas sus aristas o estricta en el uso de sus términos; tampoco está buscando la ciencia definitiva del alma. *Viaje a pie* se presenta como un proceso de pensamiento en el camino. Este proceso se vale de algunas tendencias his-

²⁴ Así lo expresa sensiblemente el famoso filósofo norteamericano del siglo XIX que tenía una profunda formación religiosa, Ralph Waldo Emerson en su icónico ensayo *Nature*: “Como ya ha sido expuesto, todo proceso natural es una versión de un oración moral. La ley moral yace en el centro de la naturaleza y se irradia hacia su circunferencia. Es el fondo y lo que sigue de toda substancia, toda relación y todo proceso. Todas las cosas con las que lidiamos, nos predicán. ¿Qué es una granja sino un evangelio mudo?” (Emerson, 2003, p.59).

tóricas y coyunturales para interpretar lo que observa. El libro no ofrece una mirada sistemática sobre la elaboración de un concepto específico tanto como la asidua artesanía del pensamiento emergente; el fruto de la reflexión, el trabajo y el esfuerzo hecho a pie entre la ciudad, el monte, la quebradas, los pueblos, el mar. González trabaja con los textos que le han llegado a Medellín a la librería del Negro Cano²⁵, y lo que ha sacado en claro de su educación jesuita que trae consigo bases filosóficas para la comprensión teológica del mundo Cristiano. Pero no se queda allí. El viaje es la constatación de un esfuerzo recurrente por crear pensamiento conectado con la experiencia de la vida y dialogando con los materiales filosóficos que conoce, para lograr así una interpretación más amplia del mundo y el alma.

Me queda aún la tercera parte del concepto: *la lógica del acto*. Por lógica, la filosofía académica ha entendido algo muy preciso: la operación racional con términos concretos que produce relaciones necesarias. La lógica filosófica es una matemática del pensamiento conceptual. Si bien pueden variar en los términos o los signos que usa, parte de unas premisas concretas para el análisis. El resultado se tiene por necesario porque está derivado de la operación deductiva. Por esto mismo, ‘lógica’ suele aludir al mundo de lo cuantitativo.

¿Qué entiende González por *lógico* y qué gana con esta caracterización? La primera mención que tengo registrada en el texto dice lo siguiente: “EL MÉTODO; la capacidad que tiene el hombre para perfeccionarse; la LÓ-GI-CA” (1967, p.48). Esta frase aparece junto a la imagen de un hombre joven que puede orientar su energía en la consecución de los fines de su tiempo. El joven es *lógico* porque sabe cómo administrar de la mejor manera la energía que pone en sus actos. El joven puede utilizar la lógica para trabajar su fuerza vital. En la definición citada, aparentemente, método y lógica son sinónimos, pero en realidad no son equiparables, pues a lo largo del texto la lógica se va

²⁵ Cfr. González, 1967, p.28.

precisando cada vez más como un saber concreto. Puede haber muchos métodos pero el lógico es uno en particular.

El ideal de un método para el perfeccionamiento del individuo no distingue tajantemente entre cuerpo y espíritu. Para el autor hay una constante inquietud por ahondar en la continuidad entre ambos. El cuerpo es un fenómeno derivado del alma. Emerge una constante reflexión acerca de las constituciones de hombres y mujeres y su paralelo



La familia Colombiana (1973) Fernando Botero, Museo de Antioquia, Medellín.

espiritual en una suerte de fenomenología peregrina: ¿qué estado del alma evidencia cierto estado del cuerpo, y viceversa?²⁶ Por ejemplo, recurre a la curiosa pregunta por la gordura antioqueña que también obsesionaría al que después se hizo famoso pintor costumbrista, Fernando Botero. Dice González al respecto:

Nosotros, **el hombre que hace fortuna**, porque es un manojo de segundos y de emociones, es flaco, alto, demacrado, huesudo, de maxilares angulosos, ojos brillantes y anhelantes. El hombre que hace fortuna es la misma figura del perro cazador. Porque el hombre que hizo fortuna es gordo y apoplético como nuestros antepasados, lleno de hidratos de carbono (1967, pp.43-44).

El cuerpo habla del alma, y el alma del cuerpo: la gordura se distribuye entre quienes ya han hecho fortuna; la magra delgadez entre los que buscan su riqueza, como perros de caza que persiguen en maratón, y atenta dedicación, una presa que los afina, llama y agudiza.

En una segunda mención al término *lógica*, González afirma lo siguiente:

Lógica (...) es el orden en el espíritu. Con lógica se puede realizar cualquier proyecto. La lógica consiste en obrar de modo que cada acto encierre en sí el efecto apetecido; consiste en saber determinar cuáles partes componen un todo, y en qué partes se descompone un todo (1967, p.129).

En este pasaje se mezclan ambas nociones, la de un método analítico y un acto de pleno sentido cualitativo. El método analítico divide y sintetiza la cualidad como si de una cantidad se tratara: *compone y descompone*. Como un acordeón que puede recogerse y desenrollarse, el *acto lógico* moldea el acontecimiento con la libertad de trabajar su objeto mediante síntesis y análisis. Es un acto pleno de sentido que persigue su efecto *apetecido* como el perro a su presa. Y, aunque el objeto del apetito es un objeto querido por su cualidad, el análisis aspira a descomponerlo como si fueran números.

²⁶ Esta inquietud de la época se materializa en algunos países europeos y americanos como un saber específico: la frenología. También es influencia constante en el pensamiento por las tendencias de un pseudocientificismo que pretende justificar deductivamente las relaciones de poder de Europa con el mundo que se basan en la idea de razas y sus capacidades derivadas. Se pretende justificar la esclavitud que proviene de la guerra y sus derechos, en una naturalización de las clases sociales como razón biológica. La relación de González puede tener que ver con la obsesión racista del pueblo antioqueño, pero a la vez se delinean una inquietud psicológica frente a una pregunta corriente: *¿qué tipo de alma se expresa en este tipo de cuerpo?*

La caracterización de un acto como *lógico* habla de un acto que tiene el color de la necesidad, de la coherencia: esta relación necesaria la he descrito antes como la consonancia entre el adentro y el afuera, entre el mundo interior y el exterior. Es un acto que se lleva a cabo desde la intención directa e inmediata. Pero, ¿cómo puede alcanzarse algo así? Esa es la inquietud de González y su respuesta ya la he dado parcialmente, a saber, un método que pasa por la contención y la dirección de la substancia nerviosa. Un acto lógico es el resultado necesario de la economía del alma: de no derrochar y de no ser avaro; de ser verdaderamente justo con el deseo de la fuerza que palpita desde adentro y tiende hacia afuera.

El acto tiene dos condiciones para realizarse: la vitalidad y la necesidad. La vitalidad está garantizada por una economía que ha guardado las fuerzas, y una necesidad que las obliga a gastarse. La necesidad es la lógica del espíritu que se pone a sí mismo en el acto que produce, que solo hace lo que le apetece y no otra cosa. Por esto dice hacia la página 150: “Una cosa es lo que es y no otra. Esa es la piedra de la lógica” (1967). Somos lógicos por ser nosotros mismos y no otra cosa. El acto lógico es la descripción del espíritu que se ha puesto en su acción, que se ha expresado tal como es.

La caracterización del concepto tiene resonancias en la filosofía canónica. En particular, Freud y Platón. Freud, que era lector de Platón, habla de una economía del alma que tiene por premisa la inexistencia de amor infinito: no todo puede ser objeto de nuestro amor porque no tenemos energía infinita para gastar. Y, a su vez, recuerda la noción de la *filautía* platónica, una imagen del método anímico para alcanzar la justicia. Allí, el acto justo se hace por amor propio, amor a una justicia que logra mantener la armonía interna. Se obra justamente para producir esa armonía y mantenerla:

-[Sócrates] Y la justicia era en realidad, según parece, algo de esa índole, mas no respecto del quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno, que el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien de lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobernará, poniéndose en orden a sí mismo con amor y armonizando sus tres especies [la bestia polifacética, el

león y el hombre] simplemente como los tres términos de la escala musical: el más bajo, el más alto y el medio. Y si llega a haber otros términos intermedios, los unirá a todos; y se generara así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica. Quien obre en tales condiciones, ya sea en la adquisición de riquezas o en el cuidado del cuerpo, ya en los asuntos del Estado o en las transacciones privadas, en todos estos casos tendrá por justa y bella —y así la denominará— la acción que preserve este estado del alma y coadyuve a su producción, y por sabia la ciencia que supervise dicha acción. Por el contrario, considerará injusta la acción que disuelva dicho estado anímico y llamará ‘ignorante’ a la opinión que la haya presidido (*República*, 443d-444a).

Platón considera que hay belleza en la armonía del alma y esta es razón de su justicia, del método que propone y la imagen que elabora para hablar de la acción y su relación con el alma. También esto es cierto para González quien ve en la lógica del acto una belleza interna que es reflejo de la belleza del alma que obra según su verdad:

Únicamente obra con fuerza el que lo hace de modo que el acto esté acorde con su conciencia; esto no quiere decir que haya **una verdad** y que la fuerza esté en ella; significa únicamente que se le infunde vida al acto que emana de nosotros, al que es **nuestra verdad**. El que asesina, creyendo que lo debe hacer, obra enérgicamente. Todo lo que es lógico es bello” (1967, p.104).

No hay, pues, una verdad concreta que este afuera de la conciencia. De algún modo, la conciencia necesita que la verdad aparezca dentro de sí. La única verdad que se puede tener es propia y reside adentro de uno mismo, he allí su fuerza y su áncora. Esa es la lógica del alma y su belleza. En cuanto a la mención al asesinato, algo súbita, he de recordar lo primero que he mencionado al respecto del movimiento de la vida: *la muerte no puede escandalizar por sí misma*. No obstante, *asesinar* es un tipo de muerte específica enmarcada en criterios sociales. ¿Por qué un asesinato podría ser un acto bello? González lleva el postulado de la lógica del alma hasta sus últimas consecuencias, más lejos de los criterios morales corrientes. Esto es entendible al pensar que no está dando una norma moral de conducta *debida*, sino postulando un método para desarrollar una conducta *dada*, aquella que es propia de un alma singular. Una lógica que no debe tener una coerción moral *per se*, pues de lo contrario no sería lógica alguna, no sería el efecto de la necesidad del alma.

Podría pensarse que estos postulados se aíslan en una actitud solipsista ajena al curso de la vida, pero en realidad es todo lo contrario: la condición de una verdad íntima es la fuerza de la vida que *emana* desde adentro, y quizás mediante una suerte de comunión, un rezo consonante con la verdad como pensaba Agustín en *De Magistro*.

Un año después de la publicación de *Viaje a Pie*, Fernando González publica *Mi Simón Bolívar*, una visión sobre la biografía del libertador que causaría en la opinión pública más de una reacción adversa por su carácter heterodoxo. Asimismo, se lo criticará por el repudio a la figura de Santander. En una carta que sostiene González al respecto con uno de sus críticos, se defiende de la siguiente manera frente a las acusaciones, diferenciando tajantemente los asesinatos de Bolívar de los de Santander:

¿Creen «los lanudos de Bogotá» que los homicidios pueden compararse entre sí, como naranjas? Los actos humanos son morales y se aprecian por la motivación. Les hace falta a ustedes ocho años de jesuitismo para poder comprenderme. Ustedes carecen de la noción del motivo (González, 1972, p.4).

Este pasaje es particularmente ilustrativo. El acto se juzga a través de su motivo y su singularidad, a partir de su lógica interna, no por su concordancia con la “correctitud” afuera de sí, con un moralismo raso. Esta comprensión probablemente proviene de su educación jesuita, de la filosofía cristiana. No obstante, no se reduce a la doctrina religiosa porque también bebe de otras fuentes sin identificarse doctrinariamente con ninguna de ellas —tal es el caso de sus menciones a Nietzsche o Bergson²⁷. La lógica del acto no está pendiente de un Dios dogmático, ni de un juez, ni de un cura, menos aún de un filósofo. Ningún asesinato es igual a otro porque la comprensión del acto en González va más allá de la mera regulación legislativa, teológica o ética de la conducta. Los motivos condicionan la acción y para preguntarse por ellos, no se pueden igualar como si se tratara de contar naranjas: debe considerarse cada caso singularmente.

Ahora bien, ¿lleva el acto lógico a un relativismo moral? Buscar la lógica interna como única medida de la acción no significa que cualquier acción sea buena solo por

²⁷ Cfr. González, 1967, pp.136 y 77, respectivamente.

provenir de nosotros mismos; desde esta perspectiva, no habría tal relativismo. La belleza lógica de la acción es una comunión real entre el acto y el ser que lo ejecuta. No es un mero impulso o arrebató pasional: por esto mismo se habla de una *economía del alma*. Tal como en *República* de Platón, la justicia con la armonía interna es la medida para la justicia de la acción. Pero, no todos nuestros actos mantienen esa armonía por la mera característica de ser “nuestros”, por lo cual, no todo acto puede ser calificado como *lógico*.

Sin embargo, la *lógica* parece tener también un cariz de necesidad que se escapa a lo que podemos o no decidir sobre nuestra acción o los juicios que hagamos sobre ella²⁸. Este terreno es tan cenagoso como la vida misma. En 1940, González hará un libro completo sobre Santander y en la introducción caracteriza la lógica de los actos como una condición que excede cualquier tipo de juicio *a posteriori*:

Como vemos, de aquí está ausente la vulgar idea de causa: *lo que comunica su ser a otro; creación de la nada*. Y está ausente la noción de libertad. No caben aquí insultos ni alabanzas. Nadie es culpable ni tiene gracia: el Ser, el único, la sustancia, se representa en desarrollo lógico, que se llama vida y, en cuanto se refiere al hombre, historia. No cabe en este lienzo sino: ¿Quién era Santander, qué hizo y por qué? ¿Qué significa? (1940, p.14)

El desarrollo de la vida es lógico en cuanto que es necesario y excede los análisis de una causalidad vulgar, tanto como los de responsabilidad o culpa: *¿qué tipo de culpa puede haber en la necesidad de la vida?*... Para poder entender esta visión del mundo, me parece importante observar que la causalidad vulgar, aquella con la cual explicamos los hechos, no puede estar a la altura del complejo entramado de la vida que se desarrolla de modo *lógico*. Por más explicaciones que demos frente al pasado, trayendo al presente hechos como antecedentes posibles y condiciones de lo sucedido, nunca podremos tener

²⁸ Dice Damián Pachón Soto al respecto del pensamiento de González: “Esta es en verdad una concepción que define al individuo y está referida a la identidad de la persona. Esa identidad, lo que se es, puede que se exprese de diversas maneras, pero siempre expresa algo fundamental, un yo, una forma, lo que soy. Ese yo se va formando a partir de las vivencias, término muy caro a las filosofías de la vida que González retoma. Sin embargo, ese proceso se torna inconsciente y está determinado por el ser, por lo que se es instintivamente, pulsionalmente” (2015, p.164).

una visión total de ese proceso que tratamos de separar del tiempo mediante un procedimiento analítico. Más que linealidad causal, se presenta un complejo tinglado de relaciones dinámicas caracterizado como *necesario*. Desde esta concepción de la vida, y su lógica interna, hay un límite infranqueable para nuestras explicaciones de lo que sucede. No somos totalidad sino parte integrante, contenido y no continente: la necesidad se nos escapa e ineludiblemente nos constituye.

¿Contrasta la *necesidad del acto* con la capacidad de libertad, la conducta económica de la voluntad y el recurso de los métodos de contención y castidad? Tal vez solo en apariencia: en el registro de la vida en sí misma, su desarrollo es necesario y, en el registro de la conciencia individual, la necesidad se expresa dentro de un alma que ejerce su capacidad de trabajo sobre sí misma. Tal vez, como en la *Ética* de Spinoza, se desconozcan todos los condicionamientos de lo que llamamos “libertad”.

González tenía fama de místico entre sus coetáneos, tanto como de rebelde sin causa y artista excéntrico. No es precisamente el místico cristiano que Bergson tiene en mente cuando da ejemplos como Pablo de Tarso o Santa Catalina de Siena: no es un devoto estricto que dentro del impulso teológico emprenda una búsqueda de la divinidad rebasando los límites de una doctrina regulativa. Hay, no obstante, resonancias entre ambos pensadores respecto de la conexión entre el acto y la experiencia del tiempo; entre su pregunta por la vida y la divinidad; por la libertad y el impulso vital. Los dos conceptos que aquí he esbozado buscan encontrar una descripción de la experiencia del tiempo y su relación con la conciencia humana atenta y sensible. Una descripción que entra en contradicciones para poder expresar las fuerzas ya contradictorias de la vida que la razón es incapaz de reducir a su imperio “coherente”.

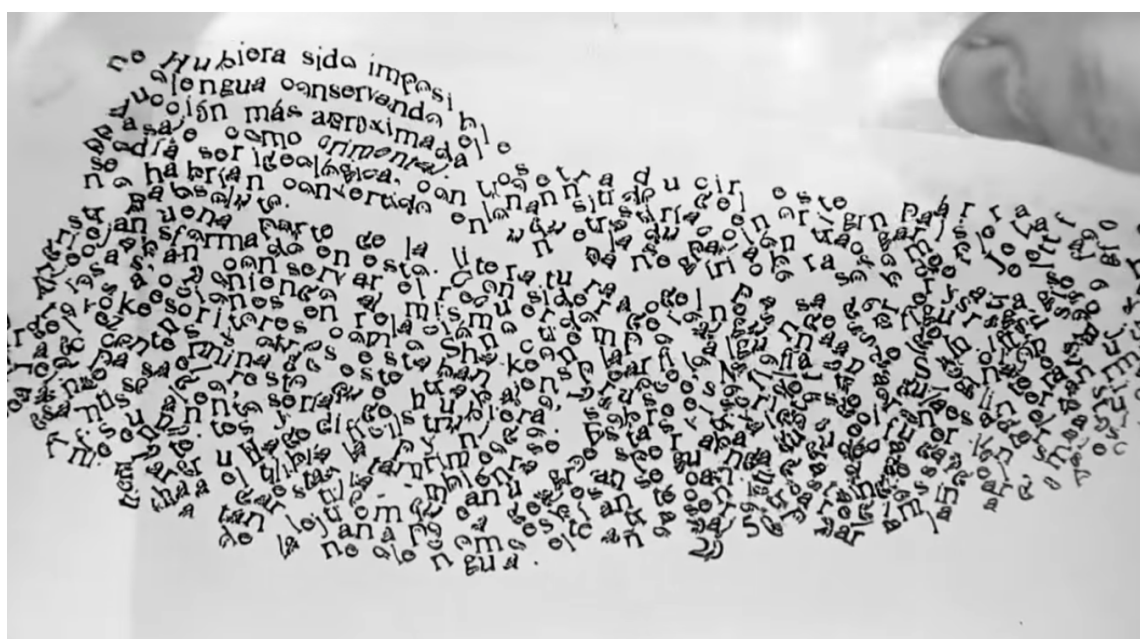
II, LAS INTERPRETACIONES DEL MOVIMIENTO

La migración es el nombre de un movimiento social en oposición al sedentarismo; sedentarismo, el nombre para una vida estable que, supuestamente, no migra. Pero, ¿no se mueven acaso quienes viven una vida sedentaria? Aparentemente no tanto, y por ello, el viaje es un privilegio social que provoca bienestar: contrastar la quietud hogareña con el gran movimiento del viaje permite refrescar el ánimo. No es otra la vocación espiritual de caminar, tal como Fernando González lo expresó en *Viaje a pie*. Desde otra perspectiva, la inmovilidad del sedentario es solo una apariencia. Todo lo que necesita para vivir quien tiene una casa es causal de movimiento: la comida o el hambre, la compañía o la ausencia, el trabajo o la inactividad, el cuidado personal y colectivo, el descuido. Incluso, el mero acto de las funciones fisiológicas es un movimiento de la vida consigo misma: la digestión, la respiración, los sentidos. La quietud se demuestra constantemente como una ilusión. Ilusión que, no obstante, puede ser tan poderosa como real para la vida humana; en ello no hay nada superficial. La quietud de la vida, —no la literalidad ingenua de la palabra *quietud*— la sensación de estancamiento, el empozamiento de las fuerzas vitales, produce el estado que acierta en describir González cuando afirma que *el avaro de sus fuerzas es un miserable, pues el destino de las fuerzas es gastarse* (1967, p. 59). La quietud que no halla dónde volcarse es una ponzoña, la sensación del miserable, o lo que Freud llamó, en palabras de la profesora Ángela Calvo, “la agonía del Eros”²⁹.

La población carcelaria, por ejemplo, vive en claustros donde el movimiento de la vida no se detiene, pues tal cosa es imposible, pero, ¿por qué es un sufrimiento real?, ¿por qué la sociedad lo tiene por castigo máximo de acuerdo al sistema social que impera?, ¿por qué la reclusión es *privación de libertad*? Porque la experiencia del movimien-

²⁹ Seminario sobre *Freud* dictado el tercer semestre de 2020 en la facultad de filosofía de la Universidad Javeriana de Bogotá.

to es interpretada desde estructuras de sentido. No es posible que los presos no duren, en sentido bergsoniano, o no tengan una conciencia de su acción en el mundo, en el sentido de González: no es posible que los priven *absolutamente* de la libertad, si por esto último se entiende el tiempo interior. En la cárcel hay, *necesariamente*, una experiencia del tiempo y un movimiento de la vida. Esa experiencia con toda seguridad varía de acuerdo a los sistemas penitenciarios, las comunidades formadas, los individuos singulares y las diversas relaciones que se construyen con la sociedad civil. Pero el flujo cualitativo, la experiencia que de este emerge, la radical libertad de la conciencia más allá de las diversas condiciones que existen en la vida social y material, no pueden desaparecer. Así lo retrata parte de la obra del artista colombiano Óscar Muñoz quien trabaja el problema



Letras en sumideros, fragmento fotográfico del montaje del artista payanés Óscar Muñoz en *La Tabacalera* de Madrid, España, 2015.

del tiempo, con particular agudeza mediante el uso del agua: nada se sustrae del cambio, del olvido o la destrucción, de la creación o la novedad, en fin, de la libertad; ni los presos, ni las letras escritas a las que a veces, con ingenuidad, les prestamos la ilusión de ser

una cárcel para el sentido. Me adhiero así a un segundo presupuesto de Bergson derivado de la intuición de la duración: *la libertad nunca desaparece de la experiencia vital porque es una parte constitutiva de la vida*³⁰. ¿Cómo pueden darse, entonces, interpretaciones tan radicalmente disímiles de la experiencia vital? La respuesta a esta pregunta debe ir más allá de un dato obvio: *la imposibilidad concreta de aseverar la igualdad de una experiencia a otra*. Es decir, evidentemente todas las experiencias son distintas, no podría ser de otra manera, pero, ¿cuáles son las razones que lo explican?

La experiencia del tiempo deberá ser interpretada, sentida singularmente y expresada de acuerdo a nociones que se van creando acerca del paso del tiempo y la fuerza vital. Estas nociones tienen múltiples orígenes en lo humano: la experiencia del cuerpo, la *psique*; la herencia histórica, la formación comunitaria y educativa; las prácticas religiosas, científicas, económicas, políticas, artísticas, etc. Es decir, la experiencia del tiempo será interpretada, de hecho, de acuerdo a los insumos espirituales que un ser humano tiene a la mano y sus condiciones materiales. El mundo interior se construye a partir de una red de relaciones y las capacidades de allí derivadas que se desarrollan a lo largo de la vida.

Para poder desarrollar esta pregunta no desemboco en un análisis de relaciones de poder o una construcción histórico social del sujeto concreto; tampoco a observar las condiciones materiales y las relaciones económicas como leyes científicas que producen ideologías particulares; no busco una base histórica o documental abundante que afinque mi grado de certeza por la precisión, organización y cuantía de la masa documental procesada. No ofrezco, por lo tanto, una refutación de estos métodos mediante la negación de sus premisas fundamentales ni aspiro a juzgarlos³¹. Ofrezco la artesanía del concepto como un método válido y la poética de la intuición como una herramienta efectiva, de lo

³⁰ Cfr. Bergson, 1997, pp.548-549.

³¹ En concreto, me refiero en general al historicismo y al materialismo histórico.

cual la escritura puede dejar una huella. Así lo he querido expresar en varias ocasiones a lo largo del texto y desde la selección de autores que han llegado a mí y en los cuales he encontrado resonancias evidentes. Defiendo la creación artística como el medio propicio del pensamiento filosófico. Tal es una de las razones por las cuales siento afinidad por los trabajos de Bergson y González: cada uno, a su manera y desde sus orillas, considera que la filosofía tiene una vocación creativa sobre la cual se funda la posibilidad de su oficio. Bergson cree que la escritura debe poder valerse de metáforas transitorias para delinear la intuición; González parte de su personalidad y vivencias concretas como fuentes predilectas en la creación sobre la cual nace su pensamiento.

Por ello, he solido encontrar en los defensores acérrimos de la ciencia adversarios predilectos de mi posición intelectual. No considero a la ciencia como un absurdo pero sí señalo las actitudes tendenciosas de un cientificismo que desprecia la creación artística y la facultad intuitiva de la vida como afluentes valiosos en la construcción del saber, aún más, ¡como las condiciones *sine qua non* de todo hacer humano! Dado que la experiencia vital puede interpretarse de muy diversas maneras, y se pueden escoger diferentes principios rectores con razones igualmente válidas y contradictorias a la vez, pretendo mostrar que la creación es la condición *necesaria* de toda interpretación; por ello, el desprecio cientificista de la intuición y la creación, es un efecto de la arrogancia de la propia inteligencia.

¿Qué haré en este capítulo? Preguntarme por *la ciencia* como uno de los discursos y prácticas que ha buscado para sí el mayor reconocimiento de certeza y lo ha propagado como un portaestandarte del poder occidental. Un discurso que está altamente presente en la filosofía y las *ciencias* sociales como un paradigma disciplinar. Lo más relevante para este trabajo es que la ciencia tiene una comprensión particular del tiempo. La experiencia científica del experimento se toma por *experiencia universal*. Y el tiempo

cuantitativo, tasado matemáticamente, juega un rol predilecto en dicha concepción, puesto que desvía la mirada de la duración, del tiempo inmanente de la vida.

Aún así, no puedo dejar de lado el valor del conocimiento científico y sus prácticas; ¿cómo obviar las disciplinas que han formado el rostro de la humanidad durante los últimos siglos? Para Bergson, la ciencia es una compañera de trabajo que está en igualdad de condiciones con la filosofía: ambas deben colaborar, desde su perspectiva, para encontrar una visión más amplia de la vida. Esto es contundente, pues lo que la intuición alcanza, como método de trabajo metafísico, puede corroborarse y complementarse con la ciencia y viceversa —tal como el propio Bergson comprobó a lo largo de su vida³². Para González, la ciencia es paradigma del saber y el progreso, fuerza y coherencia de la mente humana que puede materializarse en el mundo que le rodea. Y, aunque sea un genuino crítico del materialismo al defender una postura espiritual, también será un fiel exponente de la ciencia como una visión eurocéntrica *en relación con América*.

La ciencia se ha hecho a sí misma trabajando la materia, elaborando un conocimiento y unos artefactos sofisticados que han servido como instrumento del poder del mundo Occidental. Por lo último, el discurso científico tiene una fuerte relación con el *Nuevo Mundo*. La ciencia en González aparece con los ecos de un viajero ilustrado, aquel que icónicamente representó Alexander Von Humboldt al venir en busca de la naturaleza y las gentes de América en el auge de la Ilustración científica del siglo XVIII. El viajero es un observador privilegiado que sabe *más que nosotros*, habitantes locales del Nuevo Mundo, y posee ciencia y conocimiento de la civilización reinante. De estas indómitas tierras americanas, el viajero ilustrado extrajo un conocimiento para agrandar las arcas el viejo mundo con una actitud que se replica desde la llamada *Ilustración europea* hasta nuestros días³³.

³² Cfr. Bergson, 1997.

³³ Cfr. Nieto Olarte, 2009.

En aras de seguir clarificando la pregunta por la experiencia del tiempo, pasaré por dos secciones en este capítulo que me servirán de ejemplos sobre las diferentes estructuras de sentido para la interpretación de la experiencia: la ciencia y su relación con América; la ciencia y el cientificismo.

1. La Ciencia europea en la América colonial

El ejercicio de mi trabajo de investigación partió de una pregunta suscitada por el trabajo de Bergson. Sin embargo, algo hacia la mitad del proceso empezó a punzarme: *¿qué tiene que ver esta visión con nosotros?*, y, *¿quiénes somos 'nosotros' en particular?* Parece decir la filosofía canónica que los problemas de su haber son de los seres humanos en general. Su formulación alcanza la universalidad y por ello, no precisaría de una insistente pregunta por el lugar de enunciación. Es más, para algunos, esta pregunta sería solo un embeleco de cara al ejercicio filosófico real³⁴. Sin embargo, tanto como en la ciencia³⁵, en la filosofía se lidia una batalla viva entre las diferentes tendencias que se disputan una visión más o menos amplia de la definición genérica de su saber. Para el caso latinoamericano, desde hace siglos ya, se pugna por la necesidad de preguntarse por la tierra que pisamos, el entorno que vivimos y la incidencia que aquello tiene en el pensamiento que llamamos *nuestro*³⁶. Esta inquietud desembocó para mí en la necesidad de

³⁴ Según el tristemente representativo adjetivo para la filosofía latinoamericana dado por Rubén Sierra Mejía en su texto, *El interés filosófico por el estudio de lo propio* (2006), en el cual considera que la filosofía que se interesa por lo propio es una pérdida de tiempo frente a la reflexión que puede ser universal.

³⁵ Cfr. Stengers y Prigogine, 1983, *Introducción*. Para ellos resulta evidente que la ciencia no es una unidad dogmática estricta. Existe una disputa viva sobre los bordes de la disciplina; '¿qué podemos llamar ciencia?' es siempre una pregunta abierta para los profesionales y especialistas.

³⁶ En algunas cronologías del pensamiento latinoamericano se retrotrae la cuestión al argentino Juan Bautista Alberdi que, en 1838, haría una defensa de una filosofía local. Pregunta que, no obstante, no fue la primera expresión de una interpretación filosófica del acontecimiento humano de América: de ello da breve cuenta Roberto Salazar Ramos para el territorio de la Nueva Granada en el segundo capítulo de *Filosofía en Colombia* de 1988. En particular, durante los siglos XVI y XVII en la Nueva Granada había posiciones políticas enfrentadas de acuerdo a la legitimidad esgrimida sobre el trabajo y la vida de los indígenas: posiciones que suscitaban debates entorno a la filosofía de la historia, del derecho y los presupuestos teológicos fundantes del proceso de la conquista de América para el imperio español (pp.54-84).

dialogar con el pensamiento de Fernando González, integrándolo al trabajo recorrido en la lectura de Bergson como un insumo filosófico necesario.

La consideración crítica respecto a la localidad del pensamiento filosófico me parece fundamental y, a la vez, problemática. Fundamental porque tenemos que aguantar el peso de unas relaciones de poder global que nos dejan en un lugar difícil. Se esboza para nosotros un modelo de subjetividad oprimida en el reparto de las fuerzas geopolíticas, cuyo destino económico se reduce a ser fuerza de trabajo obrera que extrae materias primas para países “desarrollados”. Un modelo de subjetividad que se reproduce en las diferentes capas de la sociedad y sus diversos roles sociales. Ese era un destino predilecto de las colonias europeas alrededor del mundo que logró perdurar más allá de su aparente disolución nominal en los procesos de independencia. Pero más allá de la construcción de los Estados nación latinoamericanos, perduraron relaciones coloniales en las relaciones productivas y la imagen de las sociedades creadas como “independientes”. Esta condición se alimentó con una historia de violencia y expoliación capitalista que aún hoy tiene viva voz en nuestro entorno inmediato. También la pregunta por la localidad del pensamiento es problemática cuando se enquistaba en sí misma. Este, me parece, es el sentido en el que Nicolás Gómez Dávila habla de la nacionalidad en *Notas*:

El problema de la esencia de la nacionalidad es el más vano de los problemas. Un pueblo que busca la definición de su ser, antes de realizar los actos que sólo lo definen, vivirá siempre una existencia ficticia, incapaz de obrar por el temor de falsificarse, cuando la falsificación es ese temor mismo. (2003, p.66)

La búsqueda por la esencia que ya se es, inevitablemente lleva a la traición y la falsedad, pues en vez ejercerse tal esencia en la acción, termina por eludirse en la obsesión de alcanzarla. No en pocas ocasiones me he sentido envuelto en un espiral de marañas al momento de acercarme a la filosofía latinoamericana que, obstinada en la idea de recuperar su esencia, la pierde. ¿Qué habría de recuperar si lo que realmente somos, al fin y al cabo, no puede mentirse?... Tampoco resulta propicio que la conciencia del pensa-

miento como un hecho local, derive en un esencialismo purista³⁷. Algunas tendencias locales quieren extirparse cualquier traza “foránea” esperando tener en sus manos la quintaesencia liberada de su ser, pero en ese camino ejercen una purga malsana en contra de sí mismas que termina causando una nueva discriminación de su entorno. ¿Qué es la localidad del pensamiento?, ¿es acaso la imagen deseada de “lo local”, un producto de consumo, o la localidad efectivamente vivida, aquella amalgama diversa que supera nuestras fantasías?³⁸

Quizás, ni la negación directa de la esencia, ni la afirmación de una de sus partes considerada como el todo, puedan servir para una filosofía abierta. El color propio de la factura filosófica que no desprecia su entorno no precisaría de una negación absoluta o una afirmación obsesiva que solo vive para perseguir la propia sombra. La quimera de la identidad, se muestra aquí como otra puerta para un sectarismo intransigente.

No obstante, la experiencia del tiempo abre un camino: aquel que la libertad de la duración permite, ese que es nuestro camino porque no hay otro que pudiéramos tomar. No sería un tercer término entre dos opuestos sino el flujo más allá de aquel falso dilema entre *local* o *foráneo*, dejando atrás la diada entre *latinoamericano* o *europeo* como una interpretación que impide el florecimiento en vez de favorecerlo. De todos

³⁷ Posiciones discursivas como las del argentino Enrique Dussel, me resultan puristas en su enunciación sin dejar de definirse como una contraposición a Europa intentando rivalizar en una superación desde los mismos términos. Dice Carlos Arturo López al respecto: “(...) las críticas al proyecto de una filosofía latinoamericana nacidas de su pregunta por lo propio en contraposición con Europa, expusieron cuán preso era el imaginario latinoamericanista del pensamiento europeo: éste último, a veces era un modelo histórico a seguir, como en el caso de la Historia de las ideas que se acogió sin mayor reflexión a las periodizaciones, de las escuelas de pensamiento, autores y libros que se producían en el viejo continente; a veces Europa se mostraba como lo *otro* absoluto, un opresor (para la filosofía de la liberación), o un modo de ser que por oposición o composición daba forma a lo propio (la filosofía intercultural puede ejemplificarlo claramente); a veces, se tomaba de lo europeo una caracterización de la humanidad en general y se afirmaba que lo latinoamericano hacía parte de esa humanidad” (2012, p.320).

³⁸ Siendo además muy claro que la filosofía latinoamericana que se hace *contra la europea* o *contra occidente* resulta falaz por no reconocer una verdad histórica insoslayable: los pueblos latinoamericanos son hijos también de la diversa inmigración europea con la cual hay vínculos profundos y resonancias vivas. Ver lo europeo como esencia ficticia, tachándolo de *foráneo* respecto a la latinoamericanidad es también un acto ingenuo y vano. Un pensamiento reactivo, no afirmativo, que pretende igualar las cargas con un desprecio semejante al que cree sentir cada vez que mira hacia su enemigo imaginado.

modos, siguiendo la nota citada de Gómez Dávila, ningún esfuerzo será en vano, porque todos son testimonios del estado del arte del pensamiento y la obra; las angustias a las cuales el trabajo se ve sujeto. Al fin y al cabo, de cualquier manera, un aprendizaje fructífero tiene siempre lugar en el camino y sus desvaríos.

En las palabras el ser se disputa constantemente sin que pueda haber lugar a la neutralidad soñada. Es claro que la educación filosófica tradicional en Colombia³⁹ tiene a los pensadores colombianos excluidos de su imagen unitaria. Con esa imagen en juego, en el decir corriente, no hay filosofía en Colombia, y en escuelas como la Javeriana el pensamiento local surge a paso lento y a contracorriente de las creencias comunes acerca del oficio y la influencia de las relaciones de poder globales. Esta disputa, por lo tanto, sigue siendo una pregunta necesaria. ¿Es relevante la pregunta por el lugar del entorno inmediato en los discursos del saber al momento de elaborar el pensamiento? Claro que sí, está más allá de una justificación. Los migrantes, las cárceles, la ciencia, la comunidad, la naturaleza, por ejemplo, son todos temas de nuestro presente inmediato y local, de nuestras angustias colectivas que tratan de hablar desde la experiencia del tiempo en el entorno. Esto no tiene porqué excluir necesariamente el trabajo con textos canónicos ni la posibilidad de alcanzar lo que se ha llamado “universalidad” en la filosofía: tal como sucede en el arte, el encuentro profundo con el ser humano y la vida se dan dondequiera, y sus modos singulares son el timbre que se ofrece como regalo para quien lo escucha.

La pregunta por la ciencia y su relación con América proviene de esta inquietud y, a su vez, de una imagen materialista de la naturaleza afirmada por el diálogo entre Europa y América. Una imagen que conlleva la consolidación de una experiencia espacializante del tiempo según el espíritu científico e ilustrado del siglo XVIII europeo. Esta

³⁹ Por tradicional me refiero a la tradición considerada como canónica en la formación universitaria que he recibido y se contempla como dominante en ámbitos internacionales. No obstante, tal percepción sobre una hegemonía es claramente reduccionista: en cada caso particular, de seguro se manifiestan muchos matices diversos y más de una excepción a la norma.

imagen se ha impuesto como saber y profesión sobre las maneras indígenas de experimentar la vida y entender la naturaleza, provenientes de la relación singular que se tiene con el entorno desde la visión de un ser integrado que la constituye, y es constituido a su vez por sus influjos.

¿Quiénes eran los suramericanos para los Europeos que reclamaban potestad cultural sobre sus antiguas colonias en el siglo XVIII? No lo puedo saber más allá de una afirmación genérica, aunque no falsa, porque debía de haber una multitud de tendencias interpretativas y una serie de intereses muy diversos en juego. Sin embargo, hay un claro interés económico que desde el principio de la Conquista fraguó el ímpetu del desarrollo social y las relaciones de poder subsiguientes. Una actitud que parece pervivir a lo largo de los siglos, encontrando repeticiones evidentes. Dice Roberto Salazar al respecto del territorio colombiano entre 1500 y 1550:

Desde el punto de vista administrativo y militar, el dinamismo de este asentamiento lo marcó, durante el período de la Conquista, la acción de gobernadores y su contingente de tenientes y de soldados, ávidos de aventuras y riquezas. Es el período de acumulación desenfrenada, de la recolección de metales, de la depredación de bienes y servicios que las comunidades indígenas habían forjado a través de un naciente y arduo proceso histórico.

Este período se constituyó en una especie de revanchismo inversionista pues los gastos aportados para el desarrollo de las campañas de los conquistadores debían cubrirse con el pecunio obtenido de las guerras mismas, en el ranqueo o el trueque de objetos con los indios, en el pillaje de las entradas, y en la depredación de los artículos de consumo producidos por las sociedades nativas (1988, pp.45-46).

El claro interés económico que motiva la guerra es muy bien descrito en este pasaje. Además de la recuperación de la inversión a la fuerza, viene la extracción de riquezas mediante la esclavización de la población nativa y mestiza. Ello, junto a la idea de una naturaleza virgen y exótica, abundante y salvaje, condicionó la mirada del continente desde afuera y las identidades nacionales que integraron en sí mismas las relaciones de poder del imperio europeo como aspiraciones sociales. De suerte que el viajero Ilustrado el siglo XVIII, como el Varón de Humboldt, ve a las gentes y al paisaje como objetos de curiosidad científica de una naturaleza salvaje que puede nutrir el conocimiento y la

ciencia que se están forjando en la Ilustración Europea⁴⁰. Este viajero llega una vez que el movimiento económico de la esclavitud ya ha producido un nuevo mundo, incluso para los nativos: *la colonia*⁴¹. Quizás, este movimiento engendre un prejuicio aún hoy vigente en muchos espacios de la sociedad colombiana: la ignorancia incurable, el “atraso” de quienes han sido esclavizados y discriminados por el *status quo*. Una imagen que se repite localmente y después, se encarna internacionalmente. A los ojos de tal prejuicio transformado a lo largo del tiempo, los indígenas, por ejemplo, nada tienen que decir sobre la vida a los que viven en las ciudades, tanto como los *sudacas*⁴², indígenas para los europeos, nada tendrían que decirles sobre el mundo conocido. Dice el filósofo académico Cayetano Betancur:

Cuando las místicas carabelas de Colón prendieron sus amarras en nuestro continente, el estado de civilización aborigen no era tan menguado como es costumbre suponer. La textura de estas edades desaparecidas apenas la entrevemos merced a pacientes investigaciones de los arqueólogos que auscultan la vida precolombina. Cuando imaginamos lo que eran los aztecas bajo el dominio de Jahcoatl y del primer Moctezuma; cuando se nos hacen presentes las profecías de Quetzal-Coatl sobre la destrucción del imperio al advenimiento de los hombres blancos; cuando pensamos en el pueblo que rigieron Manco Capac y Mama Oello; cuando reconstruimos la vida de los chibchas y araucanos, no podemos menos de sentir congoja ante el pueril prejuicio racial que sólo vio en aquellas civilizaciones, pueblos primitivos, homúnculos más o menos semejantes al hombre europeo. Porque la civilización europea ha padecido del antropomorfismo propio de cada uno de sus miembros. En su pórtico parece estar escrito: "Fuera de nosotros, el hombre de las cavernas" (1933, p.18).

De modo muy sobrio y concreto, Cayetano nos informa acerca de un duro prejuicio que se extiende en las sociedades coloniales que se identifican en su origen con Europa, y en la Europa misma. Un prejuicio que resucita en diferentes épocas y con otros rostros.

⁴⁰ Cfr. “Humboldt y la búsqueda del orden Global” en Nieto Olarte, 2009.

⁴¹ Paul Feyerabend habla de la dificultad que tiene el prejuicio europeo para juzgar el conocimiento de las sociedades afectadas negativamente por los procesos coloniales y después tenidas por primitivas: durante la guerra se transformaron por completo; luego se intervinieron radicalmente en la intromisión desde adentro y desde afuera; y después de tales estragos se los tuvo por “atrasados”. Pregunta entonces Feyerabend agudamente: “¿Qué aspecto tendría Nueva York si repentinamente se le suspendiera el suministro de gas, electricidad y gasolina?” (2015, p. 43).

⁴² Expresión despectiva y xenófoba de uso reciente en España para llamar a los suramericanos que, independientemente de su aspecto racial, son discriminados como migrantes de condición inferior frente a los nacionales por su origen geopolítico.

Tal es el caso descrito por el historiador Mauricio Nieto Olarte quien afirma que una actitud similar fue un *ethos* practicado por los viajeros foráneos del siglo XVIII, reproducido a su vez por auxiliares locales convencidos de la vigencia de la empresa colonial. Tal afirmación proviene del examen riguroso del proceso cartográfico del territorio de la entonces Nueva Granada que se dibuja por medio la ciencia europea y el saber geográfico:

América en un mapa europeo (global), no es simplemente representar el mundo con exactitud, tiene que ver con el control de territorios y con la eliminación de otras formas de entender el espacio y la naturaleza difundiendo la tecnología y los conocimientos geográficos europeos, colonizando sujetos, reclutando más y más aliados naturalistas, astrónomos y geógrafos. Las prácticas científicas fueron entonces parte fundamental de la consolidación de un nuevo orden mundial que tal y como lo vemos en este caso [*en el Semanario* de Francisco José de Caldas], contó con agentes que ni nacieron ni vivieron en Europa (2007, p.107).

Es paradigmático en la Nueva Granada el ejemplo del sabio Caldas que, en busca del saber científico europeo y el conocimiento del territorio, emprende una práctica caracterizada por él mismo como *filosófica*⁴³. En su intento constante por hacer ciencia y dialogar con los saberes que despuntaban en Europa, transita el territorio con los instrumentos en boga, como el barómetro, midiendo todo tipo de fenómenos de la naturaleza que tasaría en proporciones cuantitativas. Este procesamiento de la experiencia del tiempo y de la naturaleza proviene del paradigma de la experimentación científica: el método preciso, las equivalencias numéricas, las proporciones geométricas, el uso de los instrumentos de medida, etc. Los naturalistas extranjeros y criollos pretenden así develar los secretos de la naturaleza en nombre del progreso, del conocimiento y de las luces.

Los viajeros jugaron un rol muy importante en la consolidación de un orden epistemológico eurocéntrico. En cuanto al título de filósofo que el mismo Caldas se atribuye, quizás se refiera a la cercanía que tienen con una suerte de *filosofía natural*⁴⁴, un

⁴³ Cfr. Caldas, 1808.

⁴⁴ Sobre qué es un filósofo natural en la época de Caldas, cfr. *José Celestino Mutis: el papel del saber en el Nuevo Reino*, Restrepo, 1991, p.61.

conglomerado de las ciencias de la naturaleza que derivan especulaciones acerca del ser humano, como la relación descrita por él y otros entre el desarrollo humano y el clima.

Dice en su famoso texto *El influjo del clima sobre los seres organizados*:

Estas enormes diferencias, estos caracteres distintivos de los pueblos que habitan las extremidades de nuestro globo, no son sino los productos del calor y del frío, productos reconocidos por los filósofos de todas las edades y confirmados por la experiencia; productos que, variando enteramente la constitución física del hombre, han variado sus gustos, sus deseos, sus usos, sus costumbres y sus pasiones. ¡Qué diferentes son la vida y las inclinaciones del lapón de las del negro de Senegal! (p.86, 1966)

Esta aparentemente inocua constatación científica que es blindada mediante argumentos de autoridad, datos de la experiencia e instrumentos de medida, deriva en una jerarquía social típica del racismo más burdo. Aunque las reflexiones de Caldas en este texto sean preguntas hondas y loables que buscan indagar la evidente influencia entre el clima y los seres organizados, las conclusiones que saca resultan afirmar un prejuicio corriente y poco lúcido de la superioridad biológica de unos sobre otros. ¿De donde saca sus ideas?

En general refiere su trabajo a los naturalistas franceses connotados de su tiempo:

Entonces desaparecen los obstáculos y las contradicciones, se ve la ley general y se le arranca el secreto a la naturaleza. ¡Qué pocos son los genios capaces de esta sublimidad! Buffon⁴⁵, Lacepède, Daubenton... he aquí los hombres privilegiados a quienes se han abierto las puertas del santuario. Estos genios extraordinarios nos dicen que el color de la piel en el hombre es efecto del calor y del frío, y que sigue las leyes invariables de la latitud y del clima. Nauton, que ha seguido de cerca los pasos de estos héroes, consigna una memoria sabia en los anales de las ciencias. Allí hace ver la verdad y la extensión de las leyes que acabamos de anunciar (Caldas, 1966, p.93).

Finalmente, estas elucubraciones dejan ver, entre aquí y allá, no de modo tan explícito pero tampoco tan ausente, que la empresa científica es también una empresa política que tiene por fundamento unas creencias raciales que reparten condiciones externas y capa-

⁴⁵ Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (Montbard, Borgoña, 7 de septiembre de 1707 – París, 16 de abril de 1788) fue un naturalista, botánico, biólogo, cosmólogo, matemático y escritor francés (Wikipedia).

Bernard Germain Étienne de Laville-sur-Illon, conde de Lacépède, a veces llamado de la Cépède, (Agen, 26 de diciembre de 1756 - Épinay-sur-Seine, 6 de octubre de 1825), fue un zoólogo, político y músico francés (Wikipedia).

Louis Jean-Marie D'Aubenton (más conocido, simplemente, como Daubenton) (Montbard, 1716 - París, 1799) fue un médico, anatomista, mineralogista, y naturalista francés (Wikipedia).

tidades internas entre los humanos y, por lo tanto, vocaciones de mando y obediencia, jerarquías naturales:

El instinto, la docilidad, y en una palabra, el carácter de todos los animales dependen de las dimensiones y de la capacidad de su cráneo y de su cerebro. El hombre mismo está sujeto a esta ley general de la naturaleza. La inteligencia, la profundidad, las miras vastas y las ciencias, como la estupidez y la barbarie; el amor, la humanidad, la paz, las virtudes todas, como el odio, la venganza y todos los vicios, tienen relaciones constantes con el cráneo y con el rostro. Una bóveda espaciosa, un cerebro dilatado bajo ella, una frente elevada y prominente, y un ángulo facial que se acerque a los 90°, anuncian grandes talentos, el calor de Homero y la profundidad de Newton. Por el contrario, una frente angosta y comprimida hacia atrás, un cerebro pequeño, un cráneo estrecho y un ángulo facial agudo, son los indicios más seguros de la pequeñez de las ideas y de la limitación. El ángulo facial, el ángulo de Camper, tan célebre entre los naturalistas, reúne casi todas las cualidades morales e intelectuales del individuo. Se forma de una línea que corta longitudinalmente, en dos partes, el plano que pasa por los agujeros auditivos externos y por el borde inferior de las narices; y de otra que corre desde los dientes incisivos superiores hasta lo más prominente de la frente. Cuando este ángulo crece, crecen todos los órganos destinados a poner en ejercicio la inteligencia y la razón; cuando disminuye, disminuyen también estas facultades. El europeo tiene 85° y el africano 70°. ¡Qué diferencia entre estas dos razas del género humano! Las artes, las ciencias, la humanidad, el imperio de la tierra son el patrimonio de la primera; la estolidez, la barbarie, la ignorancia, son las dotes de la segunda. El clima que ha formado este ángulo importante, el clima que ha dilatado o comprimido el cráneo, ha también dilatado y comprimido las facultades del alma y la moral. (*Véase a CUVIER*⁴⁶, *Leçons d'Anatomie comparée*), y no se dudará del imperio del clima sobre la armazón huesosa de nuestro cuerpo, y de los asombrosos efectos de sus dimensiones sobre la construcción física del hombre, sobre sus virtudes y sus vicios (Caldas, 1966, pp.85-86).

Después de esta citación del texto de Caldas, poco queda para creer que sean constataciones inocuas o curiosidades científicas neutras —si es que algo así puede existir realmente—. La vocación científica es al mismo tiempo una vocación por el poder y un reclamo de un lugar social privilegiado en la sociedad colonial. Nieto Olarte ha referido con exactitud y detenimiento estas actitudes en el *Semanario* de Caldas, arguyendo que no es una cuestión aislada sino la expresión de un proyecto social de civilización dominante afincado en la visión religiosa del orbe cristiano:

El mundo cristiano y la Ilustración europea comparten la idea de una naturaleza que obedece a un orden racional, a un diseño y un propósito en el cual el hombre ocupa un lugar central. Esta mirada claramente antropocéntrica y teleológica es clave para enten-

⁴⁶ Georges Léopold Chrétien Frédéric Dagobert Cuvier (también llevó el apodo de Chrétien) barón de Cuvier (Montbéliard, Sacro Imperio Romano Germánico, 23 de agosto de 1769-París, Francia, 13 de mayo de 1832) fue un naturalista francés. (Wikipedia)

der los proyectos ilustrados. El imperio del hombre, el dominio humano sobre la naturaleza, tiene un fundamento religioso que es a su vez político en la medida en que legitima el dominio del hombre cristiano sobre dicha naturaleza y otros seres humanos. Como lo expresa Caldas: “*Todo tiene leyes eternas, todo esta trazado bajo de un plan sabio y profundo... Una mano bien hechora y sabia lo ha ordenado todo, todo lo ha organizado*” (2009, p.201).

1.1. Una crítica desde Suramérica a los filósofos del movimiento

En Bergson y González, también aparecen comprensiones del mundo que beben de estas relaciones entre la naturaleza y el hombre europeo sin estar, por ello, matriculados en la *filosofía natural*. Aunque estas filosofías no son propiamente científicas, están impregnadas de la ciencia como práctica que guía la comprensión racional del mundo humano desde Occidente. Una comprensión que, teñida del color de las verdades últimas, con datos y medidas, puede disfrazar creencias burdas sobre el poder. El modo en el que estos pensadores se acercan al problema, no obstante, es singular y no aspira a copiar una disciplina cuantitativa ordinaria. Ambos reciben los ecos de una civilización que los reclama como hijos legítimos, pero lo desarrollan de una manera propia cuyo rostro es más difícil de reconocer para quien está impregnado del color de sus preguntas y el ansia de sus elucubraciones. Dice Fernando González en *Viaje a pie*:

A la derecha estaba la antena del inalámbrico. La torre se elevaba huyendo de la limitación de las montañas, buscando el ámbito universal. ¡Qué esfuerzo para levantarse de esta tierra! Esta torre fue para nosotros la representación de lo que los romanos llamaban **humánitas**. Un romano tenía humanitas cuando se había hecho universal; cuando era un ciudadano del universo (1967, p. 29).

La torre, un artefacto de la mecánica y la metalurgia, de la matemática, del esfuerzo muscular y analítico, se presenta para el antioqueño como un monumento del progreso humano, como un encomiable intento por ir más allá de las limitaciones, *más allá de las montañas*. Antioquia es una región predominantemente montañosa en la mitad de la cordillera de los Andes, pero, ¿por qué las montañas son una limitación?, ¿qué es acaso lo que impiden? Una pista puede darla el uso de la palabra *universal*. La antena inalámbrica es un intento de la técnica humana por superar las condiciones territoriales que limitan, de hecho, la fácil comunicación entre los centros poblados. Unos centros de coloni-

zación que han sido el producto de la empresa española y los pueblos que confluyeron en esa lucha, los diversos grupos indígenas y africanos, las diversas etnias europeas y árabes que migraron con el estandarte del futuro hacia la promesa del nuevo mundo. La universalidad por lo tanto, es la conexión técnica, el invento tecnológico que propicia la comunicación entre los centros poblados hijos de la hacienda y la encomienda, de la minería, la agricultura, la Iglesia y las milicias. No es el diálogo con la montaña o sus habitantes, entre la multitud de seres vivos o los saberes indígenas de siglos de antigüedad, al contrario: la montaña es reducida a geografía y la geografía es tenida, tendenciosamente, por “montañosa”. La montaña es entendida desde esa visión de la técnica europea como una condición que limita la dirección económica y el progreso. La antena, por el contrario, se eleva al cielo y busca el universo, alejándose de la tierra, como lo hacen los rascacielos del emporio de las urbes contemporáneas, sin distingo de las culturas que han quedado consumidas por el sistema productivo: pueblos aborígenes de todo el mundo presos de la empresa capitalista, global, *universalista*.

La montaña es solo un medio o un obstáculo para la razón primordial de una civilización europea en América: el usufructo económico. La montaña no es nada en singular, como sí lo es para muchas comunidades indígenas⁴⁷. En el caso de Antioquia, región montañosa, era un obstáculo para la comunicación pero, a la vez, la fuente de sus ingresos desde principios del siglo XVI cuando la gobernación lidera en el territorio de la Nueva Granada la empresa minera que se hunde en las montañas para sacar los metales que la colonización requiere⁴⁸.

Es similar el caso del poblado de Envigado de donde es oriundo Fernando González: la naturaleza y las gentes que la habitan antes de la conquista quedan reducidas a

⁴⁷ Las montañas son *Achachilas* en Aymara, por ejemplo, *abuelas y abuelos*, según cuenta en *Un mundo Chixi es posible*, Cusicanqui, 2018, p.165. En Colombia de ello también son ejemplos populares los Tepuyes del Chiribiquete y la Sierra Nevada de los Coguiis.

⁴⁸Cfr. Salazar Ramos, 1988, p.48.

medios económicos o meras características de un paisaje útil, al menos así se las narra. Javier Henao Hidrón, biógrafo de González, resalta el nombre del pueblo, producto del trabajo campesino de los colonos: otrora habitado por árboles inmensos y majestuosos, Ceibas, ha quedado lleno de vigas para cruzar las cañadas:

De los enormes troncos de sus árboles que utilizados a manera de vigas, sirvieron para construir los primeros puentes sobre sendas quebradas, provino el sonoro nombre de ENVIGADO.

La parroquia fue erigida en 1775, año en que el gobernador de Antioquia expidió el título respectivo (1988, p.17).

Y de los indígenas que antes habitaban allí, para Henao solo queda el nombre de una quebrada fértil, abundante en vida y poderes:

(...) la Ayurá, nombre que en lengua de los indios significa, según Uribe Ángel, perico ligero, y alude a la abundancia de animales de esta especie que hallaron los conquistadores en sus orillas. La Ayurá, de exquisitas aguas cristalinas, ha sido famosa por las leyendas que le atribuyen un mágico poder fecundante (1988, p.18).

Otro punto importante en la caracterización de la torre inalámbrica es la mención al pueblo romano y al concepto de *humánitas*. Roma es una de las imágenes preponderantes del imperio militar y expansionista europeo, cuando los pueblos del sur mediterráneo tenían una preponderancia por sobre los del norte Atlántico. La mención a Roma es la mención al gran logro, al gran alcance civilizatorio: hacerse humano es lograr ser un ciudadano del mundo a través del logro que la técnica otorga, aquel esfuerzo que supone ir más allá de las limitaciones materiales que el entorno impone. El ciudadano es el que vive en la ciudad, el civilizado, y es universal cuando, por efecto del esfuerzo técnico, se eleva por encima de los colores de la tierra que lo guarda y puede comunicarse con otras posiciones sociales homólogas. En cuanto al concepto *humánitas*, parece una visión que encuentra a lo humano exclusivamente en sus actos de separación de lo telúrico, en la capacidad de hacer artefactos y superar el silencio de la naturaleza que no habla con las palabras de la acción. Sin embargo, esta es solamente una visión, no una teleología de la humanidad.

Más adelante, González agrega lo siguiente: “en esa montaña olorosa a cespedón, se levantaba por encima de las colinas que la circuían, buscando la liberación del límite, de la frontera, buscando el espacio, **res communis omnibus**, haciéndose humana, la antena de Marconi” (p.29, 1967). El uso de otra expresión en latín, casi como un rezo que llega desde las remotas olas del pasado imperial del mediterráneo, vuelve a insistir en la comunión del logro técnico con una antigua civilización de la cual el colono es un lejano vicario. La expresión alude a la herencia común, la *cosa común para todos*. El ejercicio de la técnica es una construcción de lo público que vuelve a erigirse hacia el cielo, por sobre los montes y la selva: un esfuerzo humano por tejer la red que comunica, que une e identifica al ciudadano universal.⁴⁹

González se conecta con la poética del esfuerzo técnico y los inventos de la civilización europea como un camino hacia la universalidad, un camino de *ascenso*; la liberación de condiciones de vida rudimentarias. Aunque él tenga un genuino sentimiento de admiración por la ciencia occidental y sus logros, también expresa con ello la presencia del *ethos* ilustrado que observó América como la tierra salvaje e inferior, primitiva y oculta, de clima tórrido y difícil, que contrasta con el espíritu occidental y los logros del saber científico, la civilización lograda, de la naturaleza domesticada y del hombre culto, el culmen de lo humano. Por esto mismo, su visión de los indígenas del valle de Aburrá, da otra pista de la misma perspectiva:

Eran las siete cuando empezamos a trepar con nuestros morrales hacia la montaña oriental del valle de los indios sedentarios del Medellín, por una carretera de un kilómetro que se continúa con una pendiente pedregosa; el kilómetro de carretera se hizo para que tres caciques fueran a sus quintas a digerir rezos y hurtos (González, 1967, p.22).

Los tres caciques podrían ser algunas personas específicas de su contexto a las cuales se dirigía con sarcasmo, una alusión a la memoria histórica o una mera picardía. Pero cier-

⁴⁹ Es ilustrativa la claridad que tiene la pintura de la *Escuela del Río Hudson* sobre la relación entre el difunto imperio romano y la promesa de la técnica en el Nuevo Mundo. En particular en la obra de Thomas Cole (1801-1848) quien logra materializar, magistralmente, la sensación de los hijos de Europa que ven en Roma el decaer y en los Estados Unidos la promesa del renacimiento de un imperio Occidental, viendo en la técnica el dominio sobre la naturaleza y en el aborígen nativo un eslabón del pasado atávico.

tamente, en cualquiera de estos casos posibles, la mención a los indígenas es burda y tendenciosa. El indígena es rezandero y ladrón por defecto; el colono se siente sustancialmente diferente, hijo de un pueblo que rechazó a quienes fueron la fuerza esclava del sistema económico de las encomiendas hispanas. Este deprecio de los indígenas se afincó en una serie de prejuicios similares que solo servían para justificar el hecho económico crudo de la esclavitud para la producción; prejuicios como el servilismo natural, los vicios endémicos, la antropofagia, la delincuencia y la maldad, etc⁵⁰. Estas justificaciones añadidas al hecho básico se fueron haciendo parte de la cultura popular volviéndose imágenes corrientes y dichos conocidos, referencias a la magia y la leyenda, al pasado desconocido y olvidado, tal como lo expresan González y Henao Hidrón. Del Valle de Aburrá, por ejemplo, los nativos son un dato más sin que de ellos quede, para esta visión de colonos, una comprensión honda acerca de cómo sentían el territorio o se relacionaban con los seres que lo habitan. La siguiente descripción es llamativa, en especial porque junto al nombre derivado de los indígenas olvidados, la tierra se entiende como un conglomerado de datos cuantitativos:

Envigado se encuentra al sur del valle de Aburrá, descubierto en 1541 por Jerónimo Luis Tejelo, al mando de treinta soldados. Enmarcado por los municipios de Medellín, Itagüí, Sabaneta, Caldas y El Retiro, está a 1.580 metros sobre el nivel del mar y tiene una temperatura promedio de 20 grados centígrados. Su territorio de cincuenta kilómetros cuadrados de superficie, es hasta tal punto fértil y de hermosos paisajes, que Uribe Ángel llegó a considerarlo la más apacible y bella llanura de la República. (Henao Hidrón, 1988, pp.18-19)

La técnica científica no es superflua en la identidad de la civilización occidental: es la piedra angular de una comunidad poderosa que tiene *humánitas* frente a un escenario global que, supuestamente, no. Bergson, en una breve mención al respecto en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, dice: “el estudio de las sociedades no-civilizadas no sería menos valioso. Lo hemos dicho y nunca lo repetiremos demasiado: están tan lejos de sus orígenes como nosotros, pero han inventado menos” (2020, p.146). He

⁵⁰ Cfr. Salazar Ramos, 1988, pp. 67-71.

allí la clave de la diferencia sustancial que causa la superioridad de los unos sobre los otros: “*han inventado menos*”, hemos inventado menos, ¿qué cosas?, cosas precisamente; artefactos, artilugios, tecnologías.

Para Bergson el progreso, como la condición de un adelanto temporal, no existe⁵¹. La duración se despliega para todos los seres sin excepción: no hay ser al que el tiempo no le pase, no hay ser que no sea tiempo, por lo cual no puede haber diferentes distancias respecto al tiempo mismo. La distancia temporal entre el origen y el presente debe ser siempre la misma. La noción de progreso conlleva entonces, esa falacia: decir “*nos llevan años de ventaja*”, por ejemplo, es una falsedad. La diferencia entre la sociedades es técnica. Los no-civilizados inventaron menos en el mismo tiempo o no acumularon tantos inventos. Más adelante, afirma que los pueblos no-civilizados en vez de dedicarse a la técnica han trabajado ampliamente nociones inmateriales producidas por la superstición. No transformar el mundo a través de la técnica produce un exceso de creación supersticiosa.

Esto último se refiere a que la superstición expresa una función propia de la inteligencia: encontrar causas a efectos dados. La única condición para ser supersticioso es, pues, ser inteligente. La inteligencia tiene la capacidad para imaginarse relatos explicativos, series de causas y en general fabulaciones que le permiten dar un sentido a su vida: *esto es lo que él ha llamado la función fabuladora*. Bergson esgrime la hipótesis antropológica de que si no hay un desarrollo de la técnica, se produce un exceso en la superstición derivada de la función fabuladora. Es un argumento convincente, pero ¿no es esta la misma creencia que esgrimió la Europa cristiana contra los pueblos coloniza-

⁵¹ Un prejuicio sobre el mundo *otro* de Europa que venía desde los ilustrados del siglo XVIII, bien descrito en palabras de Santiago Castro Gómez: “en este caso, la inferioridad de América no se funda en una diferencia ontológica sino en una diferencia histórica que permite eliminar la coexistencia espacial de sociedades diferentes en nombre de una linealidad temporal y progresiva, en cuya vanguardia se encontraba la Europa moderna. El hombre americano puede y debe ser colonizado porque se halla en una etapa evolutiva inferior a la experimentada actualmente por el hombre europeo” (2005, p.274).

dos para despreciar el conocimiento local y justificar la conquista y la imposición de una nueva cultura a su medida?

En un comentario lateral anterior, Bergson se expresa alrededor de esta misma idea: “consideremos, por ejemplo, uno de los más curiosos capítulos del señor Lévy-Bruhl, el que trata de la primera impresión producida en los primitivos por nuestras armas de fuego, nuestra escritura, nuestros libros, en definitiva, lo que nosotros les llevamos” (2020, p.138). Este comentario, inocuo en relación al trabajo filosófico del libro en cuestión, deja ver algo para nada superfluo: hay una visión de América desde Europa que divide a la humanidad en dos facciones preponderantes, primitivos y civilizados, donde la técnica científica juega el rol fundamental por ser la prueba material que permite diagnosticar el estado de la cultura. Lo que más le interesa a Bergson, no obstante su evidente eurocentrismo, es el provecho de la mística católica como fuerza contraria al exceso materialista de lo que se ha llamado Occidente⁵². Una mística que, casi irónicamente, para el caso del Católicos europeos no es superstición sino contacto con la divinidad, mientras que en el caso de los indígenas es superchería causada por el exceso de la función fabuladora. No podríamos pedirle que abandonara tan hondo prejuicio, para cuya refutación se necesita, más que ideas, experiencias reales.

La mística es el desarrollo profundo de la intuición de la duración y, en vez de rechazar a los logros de la ciencia, que llama en su libro *la mecánica*, busca la comunión entre ambas liderada por la espiritualidad religiosa para poder encontrar soluciones a los problemas que hoy predominan en el mundo globalizado, ya para entonces evidentes. De suerte que, aún cuando tuviese una mirada propia de su época frente al mundo por fuera de Europa, un prejuicio racista que parece compartir con González, su posición filosófica aspira a una transformación radical de esa organización económica.

⁵² Cfr. Bergson, 2019, pp.194-195.

La imagen de los salvajes vistos como parte de un afuera indómito desde la “civilización” tiene muchas causas, una de ellas el juicio a través de la técnica que ya he mencionado. Otras causas las evidencia el filósofo de la ciencia, Paul Feyerabend, cuando propone una minuciosa mirada crítica al prejuicio frente a los pueblos con los cuales Europa dialoga, en su libro *Filosofía natural*:

En esta situación es urgente una nueva terminología. En el presente ensayo hablo de pueblos de cultura y pueblos de entendimiento, pueblos industriales y pueblos sin industria, pueblos con escritura y pequeñas tribus sin escritura, es decir, no fundamento las distinciones en un estado ideal aceptado (que se habría alcanzado en occidente de forma “natural”), sino en referencias relevantes en la estructura de las sociedades descritas. Los detalles se entienden en cada caso por el contexto. Pero incluso un inventario “objetivo” basado en cuestiones “neutrales” es incompleto y engañoso. No permite a quien trata de responderlas clarificar y justificar con argumentos partes aparentemente absurdas de un mito, lo que conduce a una estimación falsa del mito y sus adictos. De esta manera no se descubre en absoluto la fuerza argumentativa de los pueblos naturales (2015, p.42).

El lenguaje usado en las las ciencias que pretenden hablar de los pueblos del mundo desde Europa está cargado de prejuicios que se evidencian en las distinciones mediante las cuales se los caracteriza en la antropología y ciencias afines. Una de las causas por las cuales estos prejuicios se afincan en tales distinciones es la de considerar que el estado ideal del desarrollo se ha alcanzado “naturalmente” en Europa, por lo cual ella misma es medida de cualquier conocimiento otro, mirándolo como algunos miran la infancia, desde arriba, condescendentemente y con aires de superioridad. Aunque la posición de Feyerabend es muy atinada, aún la palabra ‘natural’ le juega una mala pasada: ¿qué es un pueblo “natural”?, ¿acaso no somos todos procedentes del mundo de la vida?, ¿cómo podría haber, realmente, pueblos “antinaturales”?... Tal absurdo evidencia el prejuicio que se esconde en las distinciones políticas que buscan ser *científicas*: así como no existe quien no provenga de campesinos, porque tal ha sido el sustento vital de la humanidad durante milenios, no existe quien no sea parte de un “pueblo natural”.

Feyerabend advierte que cualquier intento de identificar las estructuras “fundamentales” de un conocimiento otro es nulo para dar cuenta de sus profundidades: un gesto crucial para el respeto real hacia la sabiduría ajena. Es más, tanto en este pasaje como

en otros momentos del mismo texto, hay una intención por desmontar el prejuicio que establece la distinción entre atraso y desarrollo en la diferenciación común entre *mito* y *razón*. El mito para Feyerabend es una forma de conocimiento propia que no por operar de maneras diferentes a lo que se suele identificar como “racionalidad”, carece de sentido, o no refiere el saber del mundo. Por esto, trata de mostrar como los mitos transmitidos por medio de rituales son un modo de conocimiento colectivo sobre el mundo en el que se vive⁵³.

Nicolás Gómez Dávila advierte la misma dificultad de juzgar materialmente la sabiduría inmaterial de un pueblo, es decir, juzgar su espíritu solo por la consideración de sus objetos:

La etnología se equivoca cuando busca la explicación de ciertos elementos de la civilización en actos o en realidades materiales.

Una exigencia abstracta puede ser la raíz de mil actividades distintas.

No es porque brilla o porque es raro que el oro es un valor intercambiable, es porque la vida económica exige un valor intercambiable que el oro vale, tal vez que el oro brilla. (2003, p. 199)

Semejante consideración de tan hábil factura, es una verdad contundente: un indicio material no puede revelar la exigencia abstracta que le ha dado lugar al objeto, en cuyos usos pueden haber infinidad de intenciones y significados. Así, se revelan los prejuicios graves que se originan en la relación entre Europa y América, las explicaciones que se han dado al espíritu de los pueblos indígenas desde juicios materialistas, por lo general poco informados como acertaba en recordar Cayetano Betancur. Prejuicios que perviven en la ciencia y en la filosofía, como bien expresan Fernando González y Henri Bergson.

1.2. La técnica científica y el tiempo lineal en manos del Gran Mulato

¿De qué manera la práctica científica y su relación con el Nuevo mundo procesan la experiencia temporal? La ciencia, como ya dije antes, tiene la experiencia del tiempo medida desde la *experimentación*. Para ella, la experiencia *es* el experimento. El experi-

⁵³ Cfr. Feyerabend, 2015, pp.64-65.

mento será el espacio ontológico que revela la verdad sobre la naturaleza y su prueba material está en que la observación puede traducirse cuantitativamente y así, se garantizan las operaciones deductivas con los resultados. Esta capacidad para operar con los datos del experimento y utilizarlos en otros experimentos venideros produce la fiabilidad científica sobre la materia y su candidatura a ley trascendente. Si podemos deducir de modo exacto a partir de datos, y a la vez, repetir los mismos resultados, *¿cómo no habríamos de estar frente a la verdad del mundo?, ¿no es acaso eso la verdad, la recurrencia, la repetición, la necesidad natural?*

Esta actitud resulta evidente en el período Ilustrado del siglo XVIII europeo en el cual los viajeros transitan por el mundo, visto desde Europa, para medir las diferentes expresiones de la naturaleza como objeto de estudio y guardar así, en los anales del saber, la constitución “real” de la tierra toda, el dominio de la totalidad de la naturaleza conocida y sus caminos: la taxonomía, la geografía, la tipología, la taxidermia, los modelos a escala, los datos meteorológicos, las cartografías, hidrografías, mapas continentales, globales, etc. Dice Castro Gómez al respecto:

Durante todo el siglo XVIII la geografía gozó de gran popularidad en Europa y América, no sólo como ciencia auxiliar de la náutica, con la cual estuvo ligada desde siglos anteriores, sino por su capacidad para estimular la imaginación de aventureros, navegantes y eruditos. Las expediciones científicas financiadas durante este siglo por Inglaterra, Francia y España, además de tener un marcado interés económico, eran vistas también como grandes viajes de aventuras a regiones exóticas, de tal modo que las relaciones escritas por los científicos para dar cuenta de sus descubrimientos, eran al mismo tiempo descripciones de territorios y poblaciones que no tenían un “lugar en el mapa”. Expediciones como las de Cook en el Pacífico, Humboldt en los Andes o La Condamine en el Amazonas, permitieron un verdadero mapeo del mundo, a una escala nunca antes vista por la humanidad (2005, pp.230-231).

Ya lo he dicho, el sabio Caldas es de esto ejemplo predilecto, por ser parte de una élite criolla descendiente de los hacendados que busca servir en la consolidación de los estados nacionales americanos y el orden global aceitado mediante la técnica científica.

La naturaleza no es una multitud de cualidades sino una serie de cantidades mensurables; por ello, la percepción se procesa mediante los instrumentos de medida. La

geografía es la *humánitas* de los criollos que aspiran a ser ciudadanos universales del conglomerado de naciones que le siguen el paso a Europa, buscando independencia económica parcial y autonomía política frente a la metrópolis. Los criollos se ponen a jugar como actores equiparables que reclaman una porción del pastel que se están repartiendo, como si fuesen senescales de un imperio central, con un amplio rango de manejo. Hacen lo que otros pueblos de Europa había hecho cuando Roma dominaba: *la imitatio iimperi*, imitar las formas para ser reconocido y tener los medios del poder⁵⁴. La acción material sobre el mundo, se vale de la técnica para disponer más eficientemente del territorio, en una mimesis al comportamiento de los europeos ilustrados alrededor del globo. Lo que el ojo ilustrado ve, procesando la experiencia a través de la visión científicista de la realidad, es aquello sobre lo cual el poder colonial después, reclama potestad epistemológica, económica y política⁵⁵. La técnica científica es la mano derecha de los propietarios de la tierra.

Considero que el *Discurso de Angostura* de Simón Bolívar, ya entrado el siglo XIX, puede ofrecer una contundente ratificación de que los elementos que he mencionado están en juego al momento de comprender el territorio americano y sus actores. Respecto a la situación de los criollos que aspiran a ser propietarios de la tierra y tener un dominio gubernamental del territorio, Bolívar se expresa de la siguiente manera:

Nosotros ni aun conservamos los vestigios de lo que fue en otro tiempo: no somos Europeos, no somos Indios, sino una especie media entre los Aborígenes y los Españoles. Americanos por nacimiento y Europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar á los naturales los títulos de posesión, y de mantenernos en el país que nos vio nacer contra la oposición de los invasores; así, nuestro caso es el mas extraordinario y complicado (2007, p.70).

En esta clara identidad criolla, reclamando el poder central independientes frente a España y la posesión legítima de la tierra como un derecho de guerra frente a los indígenas, se evidencia una disputa efectiva por el territorio. Los títulos de posesión deben defen-

⁵⁴Visto en la clase “La Crucifixión en la Historia del Arte” dictada por el profesor Juan Carlos Montero Vallejo, en el segundo semestre de 2020 en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

⁵⁵Cfr. Castro Gómez, 2003, p.249.

derse contra los que otrora eran dominadores, los españoles, y contra los que antes de su llegada eran propietarios *de facto*, los naturales. Además, resulta curioso como la disputa está dispuesta de acuerdo a una gradación jerárquica de la humanidad clasificada en razas o “especies” tal como se refiere en este fragmento al comparar españoles y aborígenes⁵⁶. Dice Bolívar al respecto de esta misma conciencia:

Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del norte; que más bien es un compuesto de África y América que una emanación de la Europa; pues que hasta la España misma, deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad, á qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el Europeo se ha mezclado con el Americano y con el Africano, y este se ha mezclado con el Indio y con el Europeo. Nacidos todos del seno de una misma Madre, nuestros Padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis: esta semejanza trae un reato de la mayor trascendencia. (2007, pp.77-78).

Hay aquí una clara pregunta por la pertenencia a la tierra y el origen del pueblo nación. Por supuesto que los criollos quieren defender su posición dominante en los nacientes Estados suramericanos, pues muchas de sus familias llegaron con poco y se quedaron con mucho; están en la cúspide de una pirámide social derivada de la guerra de Conquista. La pertenencia a la tierra y la propiedad sobre el suelo se asocian a la familiaridad y la sangre, en un complejo entramado de derecho, guerra y herencia: *¿de quién es esta tierra y por qué?*

Esta disputa, que toma tantas formas como carices, aún perdura en nuestro espacio presente donde la posesión de la tierra está directamente relacionada con el poder de las armas por ejércitos regulares o irregulares y los criterios raciales; también hoy en otros lugares del mundo en los que parecía zanjado el asunto, como en los Estados Unidos o Europa, revive la misma tensión. Tal apariencia de estabilidad territorial del mundo “civilizado” actualmente está en crisis pues el color de la libertad que se proclamaba como universal, se muestra cada vez más ligado a una epidermis particular, un género y

⁵⁶ Cfr. Castro Gómez, 2003, capítulos II y IV.

un entramado institucional que construyó el concepto de raza para consolidar las relaciones de poder dominantes en un globo eurocéntrico y colonial.

Por otro lado, Bolívar recurre a una actitud complicada que he tratado de mencionar al respecto de la filosofía, en este mismo discurso. Al dirigirse hacia el congreso de Angostura está depositando el poder de dictador que había tenido temporalmente y proclamando así el nuevo congreso. Allí los legisladores precisan establecer nuevas leyes para la república naciente de la Gran Colombia. Para orientar a los legisladores, Bolívar cita a Rousseau y Montesquieu tratando de aducir la necesidad de hacer unas leyes acordes a la realidad local, y sugerirles que no traten de emular el federalismo norteamericano del cual Bolívar no es partidario. Hace entonces, una revista de los pueblos clásicos del pensamiento europeo y sus legislaciones, tratando de mostrar ejemplos para tener en cuenta: la Atenas de Solon, la de Pericles, la Esparta de Licurgo, Roma, Inglaterra, Francia. Respecto a las leyes españolas las trata con desprecio considerándolas una suerte de amalgama hecha solo para la opresión económica. Al construir esta imagen para la legislación entra en una contradicción muy ilustrativa: pide leyes ajustadas a la localidad con el interés de no emular a Norteamérica, pero cuando piensa en su creación visita el panteón del pensamiento Ilustrado clásico a leguas y siglos de distancia. ¿Por qué no se refiere a asuntos concretos de tensiones locales que pudieran materializar su pedido de leyes conformes a la vida que llevan los diferentes integrantes del territorio? No parece un esfuerzo por mirar los avatares de un pueblo convulsionado, ni el ejercicio consciente de ponerse a pensar y discutir sobre los problemas sociales más allá del interés económico, tanto como la artimaña política, la figura retórica para asentar la hegemonía sobre el territorio que favorece la estructura que él representa, la élite criolla.

Ya está postulado desde una historiografía novedosa que lo que sucedió legislativamente fue muy distinto: se consolidó un aparato híbrido entre las reformas borbónicas y el viejo régimen, manteniendo en su mayoría el aparato consuetudinario hispánico,

pues la jerarquía social existente no debía ser modificada para que se mantuvieran los privilegios por los cuales se luchó⁵⁷. La única consideración al pueblo en el discurso es el problema de la mezcla de razas como un “reato de la mayor trascendencia”, es decir, un lío de proporciones mayúsculas. La “mezcla” así entendida es un anatema gubernamental, no una diversidad a partir de la cual pueda existir una unión política real. Según dicha historiografía, durante esta primera república las leyes en curso se mantienen vigentes.

Aunque esta es una mirada crítica a la figura de Simón Bolívar, el prócer tiene muchos adeptos a lo largo de la historia republicana de Suramérica por ser considerado, precisamente, revolucionario en su visión de una sociedad multirracial. Muchas tendencias de izquierda reivindicaron su legado, en la arena política como el conflicto de guerrillas. Ya en Angostura tenía una plena conciencia del reconocimiento público de ser una nación que posee en su seno una multitud de pueblos; algo que alguien como Santander no legó en el discurso político por ser aún más reticente que Bolívar a pactar con un pueblo diverso que se consideraba esclavo e inferior antes de utilizarlo para ganar la guerra⁵⁸. Fernando González expresa en más de una ocasión sus afectos por Bolívar y su antipatía por Santander, para quienes escribe un libro por separado. En *Los Negroides (Ensayo sobre la gran Colombia)*, se expresa sobre Bolívar con afecto, desde una idealización de *la raza suramericana*, un híbrido por venir cuyas cualidades ya presentaba el libertador:

Venezuela dio a Bolívar, primer hombre cósmico, cuyos orígenes están oscuros para el sociólogo. Fue una muestra de lo que puede ser la raza suramericana, una vez que nos hayamos fusionado. Porque es evidente que sólo el hombre futuro de Suramérica, mezcla de todas las razas, puede tener la conciencia de todos los instintos humanos, la conciencia universal. El suramericano será el hombre completo. Suramérica será la cuna del Gran Mulato. (2014, p.25)

⁵⁷ Tema tratado desde la historia y la filosofía del derecho por María Teresa Calderón en *Aquella República necesaria e imposible: Colombia 1821-1852* (2021).

⁵⁸ Cfr. González, 1940.

Esto me lleva a responder la pregunta pendiente que formulé al principio de la sección: *¿qué es la localidad del pensamiento?* Ya en la segunda redacción de la pregunta estaba implícita parte de la respuesta que ahora puedo justificar con los ejemplos que he usado: *¿es acaso la imagen deseada de “lo local”, un producto de consumo, o la localidad efectivamente vivida, aquella amalgama diversa que supera nuestras fantasías?*

Hoy la exigencia política de la localidad ha sido subsumida por el capitalismo. Ya no es la fantasía racista la que ocupa el lugar del dominio, sino el capital que ha diversificado su aspecto racial. La producción industrial que logra aparentar características locales —especies nativas, colores regionales, aspecto artesanal, disfraz comunitario, etc.— sin abandonar su fin lucrativo, se convierte en un objeto predilecto de consumo con un índice distintivo en el mercado. Esto ha llevado en muchos ámbitos de la sociedad a que haya una fantasía consumista de corte “raizal”: algunas características o consignas políticas de los pueblos que se oponen al consumismo se están identificando y homogeneizando mediante las prácticas publicitarias para hacerse al lucro en “mercados emergentes”. Por ejemplo, la ‘ancestralidad’, noción de pueblos afro e indígenas, en Colombia ha sido usada en el mercado para producir objetos alternativos, como un índice atractivo de productos corrientes. La ancestralidad, no obstante, es la condición de tener ancestros que se invocan en un presente de lucha por la memoria y la dignidad negadas en la sociedad hegemónica. Por ello, no cualquier objeto puede ser ancestral, pero se usurpa el término para asimilar públicos a medio camino entre una resistencia material efectiva y un consumismo corriente. El capitalismo se especializa de esta manera y los bienes de consumo, de muy diversa índole, toman el color de la resistencia o la “contra-cultura” para acaparar un espectro de mercado más grande.

Una dinámica similar ocurre en el pensamiento y su publicidad que no son impermeables a las modas y los discursos en boga o las lógicas mercantiles: se repiten palabras como imposiciones acerca de lo que debiera ser el pensamiento inteligente o ver-

dadero, a la moda revolucionaria, aquel que se reconoce con el color de la vanguardia frente a la tradición y la opresión. Así también lo identifica Silvia Rivera Cusicanqui cuando habla del *pastiche* en los discursos intelectuales: una suerte de capa falsa, de empañetado homogéneo que simula estar en guardia resistiendo los embates de la moda que impide pensar, pero en realidad es en sí mismo una moda sobre la resistencia que se aleja del pensamiento. El gran triunfo del capitalismo es hacer de la revolución un modo de vestir, un modo de hablar y un modo de comer.

No es otra la situación que señalan Michael Hardt y Antonio Negri en *Imperio*. Las formas tradicionales del poder y sus mapas espaciales ya no tienen efectividad real en el mundo humano: no detentan la soberanía de los estados modernos, tal como había mencionado Norbert Lechner. Este hecho produce que los modos del poder entren en una *Hibridación*: en vez de tener el rostro de siempre, se camuflan rompiendo las viejas barreras desde una cierta ambigüedad que les permite, aún, detentar el poder. Se generan identidades híbridas en el capitalismo, cuyo poder absoluto se ha globalizado y desplazado de una locación fija, para perpetuar las relaciones entre productores y consumidores. A esto, los autores lo llaman la “Monarquía del Imperio”; un Imperio sin fronteras ni formas fijas, más bien todo lo contrario. La única forma en que se mantiene es la producción capitalista desarrollada hasta sus últimas consecuencias. Desde esta perspectiva, esgrimen una dura crítica contra el posmodernismo y el decolonialismo: aducen que el afán por salir de las viejas jerarquías pelea con las sombras del pasado, y en cambio, le hace una venia al poder global que *ya ha cambiado de rostro* y precisa de la hibridación para reproducirse. (Hardt y Negri, 2000)⁵⁹

⁵⁹ Aunque sus críticas son muy buenas, de seguir a pie puntillas las críticas de Hardt y Negri al discurso posmoderno aquí también me habría quedado en ver viejos enemigos y sombras del pasado desatendiendo los problemas actuales. Tal vez tengan razón, pero me parece que ellos se ven en ascuas al momento de explicar la realidad latinoamericana, que no deja de ser actual, porque ésta se sale de los moldes de un análisis contemporáneo de las sociedades hiperglobalizadas de Estados Unidos, Asia o Europa. Sobre el tema de la figura del campesinado, por ejemplo, reconocen que el escenario es mucho más complejo del que pueden dar cuenta. (Hardt y Negri, 2004, p.119)

Otra dificultad asociada a este problema, ha sido la obsesión por la esencia local que pretende purgarse de trazas extranjeras para afirmar posiciones políticas y filosóficas disidentes del canon. De esta manera, se lucha contra cualquier índice de lo que se juzga “foráneo” en el discurso para tener la quintaesencia local “liberada”. Tal condición aparece en las tendencias decoloniales, aún cuando no en todas: esperando desactivar los patrones del poder corriente echan por la borda los insumos que el propio pensamiento tiene para valerse de sí mismo.

La localidad, tanto como una esencia nacional, no puede ser una fantasía purista, una lucha por extirpar enemigos intestinos, obrando en espejo a la colonialidad contra la cual se ha levantado. La localidad es más bien una amalgama diversa que en suerte se es, unas características que no pueden mentirse ni manipularse: una condición necesaria. La localidad es una red que encuentra su cauce en un punto de cruce particular entre muchas fuerzas: este punto de cruce está localizado y esas fuerzas son singulares, pero la realidad de las fuerzas y aquel punto no pueden depender de si son reconocidas o no por el paradigma imaginario. Es decir, la multitud de fuerzas o influencias sociales que configuran un punto de referencia local en una red de relaciones, no responde al deseo tanto como al hecho: *la amalgama*. Dicha amalgama no es, pues, la naturalización de las relaciones de poder o, las relaciones productivas, sino la conciencia de que no existe una esencia pura conocida de antemano, sobre lo que somos.

Para pensar esta amalgama de la localidad latinoamericana, compagino con la noción de lo *Chéje* de la pensadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. La primera fuente que la nutre es la noción de *lo abigarrado* del sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado. Es definido como una superposición de realidades, una condensación de diversidades en la sociedad. Para Zavaleta Mercado, esto va más allá del mestizaje en cuanto metáfora porque no es una mera mezcla racial o un ser “pintadito”: lo abigarrado es la densidad de lo diverso en las sociedades latinoamericanas, la supervivencia de diferentes

estructuras y superestructuras en un mismo territorio, siguiendo su terminología marxista.

Para Silvia este amasijo de contradicciones no debe ser superado, como aspira Zavaleta, sino *radicalizado*. Ella pretende ahondarlo y acentuarlo sin considerar que la contradicción sea un problema en sí mismo. Para definir qué tipo de contradicción es la que ella tiene en mente se vale de la distinción del pensador alemán Ernst Bloch: hay una contradicción que mueve la vida y le permite producirse a sí misma; hay otra que oculta lo que hay y entorpece la vida en su movimiento. Si Zavaleta interpreta lo abigarrado en el segundo sentido de la contradicción, Silvia lo hace en el primero. Es decir, lo abigarrado para Zavaleta debería superarse como una contradicción que entorpece, mientras que, para Cusicanqui, debe acentuarse como una contradicción que aviva. Por eso utiliza una nueva palabra desde el Aymara para nombrar esa realidad, en busca de lo que llama una *episteme india*: lo *chéje*. En el Aymara esta palabra designa un color grisáceo que está elaborado de puntos negros y blancos que solo se ven desde la cercanía pues están entreverados, tal como lo está la piel de una serpiente o los rostros de los minerales en la montaña. Por lo tanto, esta realidad mediana, como el rayo que hace vínculo entre cielo y tierra, o los anfibios entre tierra y agua, no debe ser superada; es en sí misma una profunda potencia que mueve la vida que llevamos. La perspectiva de no superar nuestras contradicciones se asimila más a ver la luz propia de esa amalgama latinoamericana que no puede ser observada bajo miradas puristas.

Bolívar se enfrentó a este mismo problema, decantándose por querer superar la contradicción. Pretendía hacer la Nación de un golpe de voluntad, guerra y retórica, queriendo decidir qué sí y qué no podía acomodarse a la República soñada, al paradigma deseado; cuál era la coherencia que debía avivar la Gran Colombia. La contradicción era por ello obstáculo, reato, dificultad; la razas diversas “debían” superarse en el mestizaje. La potencia estaba en *mezclarse*, en borrar las diferencias mediante una amalgama ho-

mogénea, no en avivar la diferencia de lo abigarrado. También así lo soñó Fernando González en un racismo *a la latinoamericana*, creyendo que el libertador era el ejemplar precursor de lo que llamó *El Gran Mulato*; una rauda equivocación.

2. La ciencia y el cientificismo

Quizás, una de las cosas más difíciles de la vida humana es diferenciar los excesos de una actitud que, *creemos*, nos ha prestado grandes beneficios: “*si esto ha sido tan bueno, si me ha dado tanto, ¿por qué debiera abandonarlo?*”. No es algo muy diferente a las tendencias adictivas, los grandes apegos, las ilusiones o el amor; no queremos abandonar el placer que nos brindan aunque solo nos quede su recuerdo y una serie de monumentos al logro pasado, una vez que el dolor o la crisis predominan en el alma. El deseo desaforado vela el reconocimiento de las situaciones concretas, impidiendo ver luces, oscuridades y matices. Eventualmente, llega la oportunidad de aceptar lo sucedido y mejorar el equilibrio, aliviando las cargas y reconociendo que una situación ha cruzado hacia los excesos. Urge así la necesidad de una responsabilidad real que logre alcanzar el reconocimiento de tales condiciones para poder transformarlas, percibiendo, desde una nueva luz, la experiencia vital. Lo cierto es que nunca las cuestiones en la vida son dilemas tajantes, aunque frecuentemente los planteamos de esa manera: *tómalo o déjalo, estás conmigo o en mi contra*.

He compaginado con la idea de que el orden del alma refleja un orden del mundo externo, y viceversa; que lo micro y lo macro tienen más en común que una feliz coincidencia. Los estados del alma, reflejarían órdenes externos —relaciones ambientales y relaciones sociales que se reproducen en el mundo íntimo— tanto como los órdenes externos, reflejarían estados de alma. Por ejemplo, en la cotidianidad, el estado de una casa, a saber, la organización de sus cosas, la disposición de sus muebles, del alimento, el baño, la habitación, frecuentemente hablan de un estado del alma o al menos de una simulación del mismo.

Aunque aquí el problema central es el cientificismo como una actitud del alma, viene bien tener unas palabras al respecto del alma en sí misma, no dejándola como un presupuesto sin explicación alguna; además, ilumina el problema que trato de delinear entre el mundo externo y el alma individual. *¿Qué entiendo por la palabra alma?* Para el caso concreto, refiere el espíritu individual, algo más que *mente* y algo más que *ánimo*; un intento por nombrar la conciencia del tiempo interior que fluye, la duración que brota desde adentro. *¿Es entonces, alma, igual a la conciencia?* No me atrevería a afirmarlo. En general, porque ‘alma’ tiene una referencia histórica concreta; en particular, porque la conciencia en el lenguaje corriente se usa para nombrar la mente, una entidad abstracta que los psicólogos suelen reducir a un conjunto de relaciones físico-químicas con el nombre de *epi-fenómeno*. Tal es palabra para un fenómeno general que surge de la relaciones materiales concretas entre el cuerpo y el ambiente, quedando circunscrito a ellas. Ese reduccionismo del alma al cerebro, a través de la palabra conciencia, tampoco es lo que trato de referir.

En Sócrates y Platón, de quienes proviene la noción del *isomorfismo* entre el alma y la *polis*, la definición también es complicada. No obstante, una noción provisional puede bastar para expresarme. El alemán Werner Jaeger, que estudió ampliamente la *Paideia* griega, dice lo siguiente al respecto:

Pero, ¿qué es el “alma”, o la *psyché*, para decirlo con una palabra griega empleada por Sócrates? Permítasenos que ante todo planteemos este problema en un sentido puramente filológico. Haciéndolo así, nos damos cuenta de que Sócrates, lo mismo en Platón que en los demás socráticos, pone siempre en la palabra “alma” un acento sorprendente una pasión insinuante y como un juramento. Ninguna boca griega había pronunciado antes así esta palabra. Tenemos la sensación de que nos sale al paso aquí, por vez primera en el mundo occidental, algo que aún designamos con ciertas conexiones con la misma palabra, aunque los psicólogos modernos no asocien a ella la idea de una “sustancia real”. La palabra “alma” tiene siempre para nosotros, por sus orígenes en la historia del espíritu, un acento de valor ético o religioso. Nos suena a cristiano como las frases “servicio de Dios”, o “cura del alma” (1957, p.417).

¡Tal vez ahora quede más claro por qué la caractericé como un problema! Aunque la intuición nos guía en la definición del alma, no es posible dejar de ver en ella un problema

en sí mismo: ya estamos en el terreno de la metafísica cuando nos preguntamos por el alma, aquella extraña palabra que, como bien anota Jaëger, llega desde la herencia cristiana que hunde sus raíces en la cultura helénica. Pretender encerrar el alma en una palabra es tan ingenuo como reducirla al cerebro. Dice más adelante en el mismo texto:

(...) esta no es para él [Sócrates], como para Platón, una “sustancia”, puesto que no decide si es separable del cuerpo o no. Servir al alma es servir a Dios, porque el alma es espíritu pensante y razón moral, y éstos los bienes supremos del mundo, no porque sea un huésped demoníaco cargado de culpas y procedente de remotas regiones celestiales (Jaëger, 1957, p.420).

El alma, tal como la entendían Sócrates y Platón no es, pues, puramente individual ni puramente colectiva: habita en un espacio ambiguo en el cual hay un servicio a la divinidad, algo que excede por mucho el individuo y, a la vez, es parte constitutiva de la distinción del individuo. El alma no es sustancia material, ni asunto que pueda fácilmente escindirse del cuerpo: va más allá de estas preguntas sin que podamos darles una respuesta satisfactoria. Por ahora, vasta con saber *qué no es el alma*.

Desde ésta perspectiva, puede hablarse del *isomorfismo* entre el alma y la *polis*⁶⁰. La organización de la comunidad política también podría reflejar un estado del alma. Esta era la posición que defendía Platón en *República*: un orden del alma engendra un orden en el gobierno de la *polis*. En mi experiencia política lo he visto como un hecho cumplido, entendiendo por *política* la experiencia comunitaria del gobierno de la acción, la regulación de los conflictos entre individuos y facciones grupales. He visto asombrado cómo el modo de ser engendra modos de gobernar que toman formas concretas en la acción: *el autoritarismo en el alma, por ejemplo, puede conducir por un cauce de acción arbitraria liderada por el egoísmo de alguien que ha logrado imponerse frente a un grupo diverso*. En nuestro territorio no pocas veces aparecen la tiranía y la indo-

⁶⁰ La *Polis* griega es una creación social de los siglos VIII y VII A.C., que le da una preeminencia a la palabra sobre otros medios del poder. En particular se privilegia la argumentación pública como un modo de expresar las contradicciones que se dirimen en el debate antes de tomar una decisión política (Vernant, 1992). La *polis* es la comunidad política de ciudadanos que pueden ejercer su capacidad del uso de la palabra, en condiciones de igualdad, para argumentar abiertamente en el ágora.

lencia, la violencia y la crueldad como actitudes espejo entre el Estado y sus ciudadanos. Aunque nuestros problemas sociales son de distinta índole a las tensiones que se engendran en la intimidad, distan de ser asuntos aislados.

En un sentido podría ser absurdo hablar de un reflejo entre el alma y su entorno político si no podemos definir si quiera qué es alma en un sentido concreto. Y aunque no puedo delimitar la palabra ni reducirla a la *conciencia*, en pro de la argumentación, la conciencia y todo lo que viene con ella es una de las funciones que se le puede atribuir al alma. De suerte que una conciencia que se expresa tiránicamente reflejaría un orden tiránico.

El cientificismo, que considera la ciencia como el único paradigma de verdad posible, se ve mejor desde esta óptica: es un modo de la sociedad que refleja un modo del alma, una tendencia del espíritu individual y colectivo, *político*. Es una tendencia de la ciencia occidental y la sociedad humana, pero, ¿en qué consiste? Es una actitud que se basa en afirmar la veracidad de la ciencia como la única verdad posible, medida última de *la realidad, el mundo y las cosas*. ¿Cómo reconocer la línea que separa la práctica de la disciplina científica que busca huirle a la arbitrariedad y la arbitrariedad evidente del cientificismo? No es posible trazar siquiera una línea semejante; ¿en dónde empezaría?, ¿en qué recodo terminaría?... El cientificismo no es una disposición en el espacio y por lo tanto, no podemos diferenciarlo con líneas divisorias o cercos específicos en un medio imaginado: no hay fronteras identificables. El cientificismo es una actitud hacia el mundo, el exceso de una tendencia social que no suele reconocer sus límites y, por lo mismo, tampoco ve fácilmente sus faltas. Pero, ¿acaso se engendra, primero, como una tendencia en el alma?

Por lo pronto, lo primero es tener una definición provisional de ciencia. Acercándome al trabajo de Ilia Prigogine e Isabelle Stengers, *La Nueva Alianza* de 1979, me di cuenta de que la definición de la disciplina científica también es una disputa en sí

misma. Tal como en la propia filosofía, y casi cualquier ámbito, hay una disputa viva por la hegemonía de la definición corriente del saber. Es decir, *qué es y qué no es el saber que profesamos*. Por esto mismo, es claro que nunca habrán definiciones unívocas ni permanentes de las disciplinas.

Stengers y Prigogine tienen una primera caracterización al respecto del saber científico: la ciencia, como práctica, es diferente a *la imagen corriente de la ciencia*. Esta imagen, vigente hasta nuestros días, considera que es un saber unificado que porta la verdad acerca de la constitución de la realidad que observamos. Dice explicar satisfactoriamente la construcción interna de la materia que nuestros sentidos no captan y la construcción externa del universo físico, que supera por mucho nuestra escala vital. Tal alcance de verdad es por supuesto un mito: no podemos tener un saber total de la realidad en ninguna de las escalas del mundo —microscópica, animal, cósmica, etc—. El mito es: *la ciencia moderna europea es capaz de encontrar las leyes inmanentes y eternas de la realidad observada alcanzado una imagen de la totalidad*. Precisamente, me refiero a ella con la diferencia específica de *europea* porque la universalidad pregonada es más una localidad con pretensiones globales que un saber *realmente universal* —si le damos a la palabra universo el peso que realmente tiene.

Por ejemplo, para el historiador australiano de la ciencia Alastair Cameron Crombie, el devenir del racionalismo ha sido una aventura europea:

Al comienzo de la aventura filosófica europea —la búsqueda de la inteligibilidad racional del mundo como lo experimentamos— las Musas de Hesíodo anunciaban sombríamente: «Sabemos cómo decir muchas ficciones que tienen visos de verdad; pero sabemos también cómo declarar la verdad cuando queremos.» Careciendo del don de comprensión del oráculo, las personas que condujeron de hecho la aventura desde los tiempos griegos han sido capaces por sí mismas de hacer esta distinción filosófica únicamente buscando no sólo la verdad, sino también los principios que la distinguen de la falsedad. Desde que los griegos dieron el paso decisivo en la cosmología de buscar explicaciones deductivamente conectadas con los medios de predicción —el paso por el que establecieron la tradición científica europea en cuanto distinta de, por ejemplo, la astronomía babilónica, en la que había una completa disyunción entre la tecnología predictiva altamente desarrollada y los mitos que hacían las veces de explicación—, el problema de encontrar criterios para distinguir las verdaderas

explicaciones de las falsas ha sido una cuestión de primera importancia en el crecimiento de la Ciencia. Buscando, como ellos hacían, tanto el saber como la utilidad, los griegos establecieron la ciencia europea como una actividad filosófica diferente, a la vez, de la tecnología oriental, que ignoraba en gran manera la Ciencia, y de la tecnología occidental, que es ciencia aplicada (1987, p.292).

La verdad científica se ratifica en un rito experimental y una noción matemática de probabilidad: *los experimentos prueban las verdades científicas y sus resultados se repiten con una probabilidad de éxito muy alta, haciendo del postulado específico el único tipo de candidato posible para una ley natural*. Es decir, cada vez que el experimento cumple con las condiciones preestablecidas por los profesionales, debe poder cumplirse el mismo resultado con idénticos efectos; lo cual necesariamente deriva en una ley de la naturaleza. Pero tal cosa es radicalmente falsa: no se puede saber si es eterna desde la experimentación porque se necesitaría de una eterna medición aunque se arguya un criterio de probabilidad: *la ley no es eterna porque, en una mayoría de los casos medidos, se repita un fenómeno esperado*. El rito del experimento se revela como parcial: gran parte de su éxito está en ser considerado verdad irrefutable por tener un método percibido como sólido e “inquebrantable”.

La ley de la gravedad es un ejemplo para entender esta *mitología* de la ciencia. ¿Qué es la gravedad? Nos dice la cultura corriente, *una ley natural*. La gravedad es una constante de la naturaleza sobre la cual Newton construyó sus famosas aseveraciones acerca de los cuerpos en movimiento. Sin embargo, ‘gravedad’ se revela pronto como una palabra que pretende nombrar un fenómeno del mundo. Esta palabra, con su carga histórica concreta, recoge una condición del ser que somos: no hay nadie ni nada que puede ser ajeno a la ley de la gravedad, que pueda escapársele o extirpársela. En ese sentido *somos* gravedad: la palabra busca así escindir una de las partes de las relaciones que nos constituyen.

La gravedad, en cuanto fenómeno, puede indagarse cada vez que nos dispongamos a una investigación contemplativa, pues ella es algo más que una palabra o una

ley de la naturaleza. La gravedad es sobre todo una relación: relación entre el cuerpo, la tierra y la conciencia. La fuerza de un miembro animal, cada vez que se hace, cada vez que se siente y se lleva a cabo, es una relación entre el animal y la tierra; *el peso*, otra expresión de lo mismo. Pero todos los términos que usamos para intentar describirla provienen de la metafísica científica europea que recoge una larga tradición judeocristiana con raíces en la cultura helénica, el mundo árabe y la civilización del valle del Indo: *fenómeno, fuerza, relación, ley, naturaleza, peso, cuerpo, etc.* Sin embargo, no podemos decir que ella en sí misma sea una ley eterna, ¿acaso tiene eternidad nuestra prueba?; tampoco podemos aducir que sea ley divina; ¿cómo se comunica un invento social, la ley, con la esencia de Dios? Cada palabra se revela como tal: metáforas hijas de un espíritu metafísico que desea explicar el ser que somos. Y aun siendo el lenguaje parte del mundo, falla en su intento por alcanzarlo porque jamás podrá hablar por el todo.

La fe también se tenía por método sólido e inquebrantable de cualquier verdad sobre el mundo: la voluntad de creer, antes que la creencia. *Es preciso primero querer creer*. Tal vez por ello, Adorno y Horkheimer ven en la fe y en el saber dos aspectos de un mismo desarrollo⁶¹. ¿Qué haría la ciencia sin la voluntad de tener fe cimentada por siglos de civilización cristiana?, ¿qué haría la ciencia sin el credo que la aviva?... Poco o nada: ella misma es auto de fe *racionalista* aun cuando guarde diferencias reales en su método y sus resultados con las doctrinas religiosas frente a las cuales pretende diferenciarse.

Resulta muy interesante la caracterización que hace Freud de la razón como el “Dios logos” en *El Porvenir de un Ilusión* de 1927, al reconocer la condición del credo en la educación humana como un asunto ineludible:

La educación emancipada de la presión de las doctrinas religiosas acaso no cambie mucho la esencia psicológica del ser humano; nuestro Dios *Λόγος* quizá no sea muy omnipotente y cumpla sólo una pequeña parte de lo que sus predecesores habían prometido. Si hubiéramos de llegar a inteligir esto último, lo aceptaremos con resignación. Mas no

⁶¹ Cfr. Adorno y Horkheimer, 1994, pp. 73-74.

por ello perderemos el interés por el mundo y por la vida, pues en un lugar tenemos un firme punto de apoyo que a usted le falta. Creemos que el trabajo científico puede averiguar algo acerca de la realidad del mundo, a partir de lo cual podemos aumentar nuestro poder y organizar nuestra vida (1976, p.53).

La fe ilustrada que profesa Freud hacia mediados del siglo XX cree que la ciencia tiene por objeto la organización *de la vida*, el aumento del poderío humano y la intención de saciar la sed por los misterios de la realidad, por la verdad del mundo material. Esto lo considera Freud un dios menor en comparación al Dios bíblico en contra del cual ha hecho su diatriba psicoanalítica; no obstante, los objetivos de la razón distan de ser fines modestos, así no estén caracterizados como “omnipotencia”.

Vuelvo ahora al problema de la definición de la disciplina científica. Para definirla nos enfrentamos a una imagen genérica, a una construcción histórica que pretende englobar una totalidad viva y necesariamente múltiple. En eso no hay pecado alguno, parece que todos estamos sujetos a esta dinámica política de las prácticas humanas. Por lo tanto, no juzgo la existencia de dicha imagen genérica sino la veracidad de las premisas que tiene por fundamentales. Siguiendo el trabajo de Stengers y Prigogine, parece que la ciencia moderna tiene una imagen predilecta que se ha hecho costumbre en el relato occidental: la unidad generada por las leyes de Newton. *El moisés de la física*⁶² logró encontrar en vida una serie de recurrencias en la escala existencial de un observador humano hacia el mundo físico que denominó “leyes naturales”. Desde este padre fundador que habría unificado matemática y física, trayendo una imagen coherente del mundo y la naturaleza, comenzaría un proceso de tres siglos en donde se construye, piedra sobre piedra, el gran y sólido edificio de una Catedral en el pensamiento: la verdad científica.

Nuestros autores tienen una sola opinión al respecto: la imagen es falaz y pronto, en su propio relato, empieza a resquebrajarse. Narran entonces, de modo necesariamente parcial, las disputas subsecuentes entre la mecánica y la termodinámica europeas en donde el mundo ya no tiene la coherencia que Newton había observado como “abso-

⁶² Cfr. Stengers y Prigogine, 1983, p.51.

luta”: no coinciden los principios de la física con los desarrollos posteriores de la teoría matemática⁶³. La legalidad newtoniana entonces, se descubre más como una probabilidad en una escala espacial particular, que una verdad sempiterna y siempre aplicable. Es decir, desde la escala espacial de un observador humano tales leyes se cumplen solo con una criterio de certeza probabilística muy fiable, pero no absoluto.

Después de narrar las disputas intestinas de la Ciencia con un antigüedad de varios siglos y poner el escenario como un terreno maleable, los autores defienden su propia perspectiva que se opone a la imagen de ciencia unitaria: *el saber científico debe partir de la ignorancia incurable del observador y más que estabilidades, debe buscar en la complejidad que nunca podrá capturar; estructuras inestables que duran solo momentáneamente y están, por ello, irrevocablemente sujetas al cambio*. Para ambos pensadores queda claro que las prácticas científicas no son idénticas a la imagen unitaria que se tiene comúnmente de la ciencia. Al contrario, para solucionar los problemas que se tratan en la ciencia, ésta debe reconocer su vitalidad constitutiva, su diversidad real, la multiplicidad de tendencias que alberga:

El descubrimiento de la complejidad es, ante todo, un desafío. Nos recuerda que nuestras ciencias están todavía dando sus primeros pasos, que fueron apasionadas pero a veces presuntuosas. Hoy empezamos a reconocer lo que implica la idea de un mundo intrínsecamente activo y, por tanto, a comprender hasta dónde llega nuestra ignorancia. Pero esta complejidad lleva también consigo la esperanza de una nueva identidad de la ciencia, la esperanza que evoca el título de nuestro libro. *La nueva alianza*. Con este título afirmábamos que, más allá de falsas clasificaciones, de prohibiciones, de limitaciones culturales, políticas y económicas, las ciencias no tienen, por derecho, otro límite que el de la creatividad humana. No son una limitación fatal a la que deberíamos someternos, sino una limitación que produce un significado que no dejamos de crear y que podemos crear de forma que no construyamos contra ella, sino con ella, las nuevas vías de diálogo entre los hombres y con el mundo que habitan (Stengers y Prigogine, 1983, pp.352-353).

¿Por qué, entonces, sigue vigente aún dicha imagen unitaria? Antes de responder la pregunta, vale la pena señalar un punto importante del mito. Newton encuentra *leyes* para el mundo físico, *leyes de la naturaleza*. No es un accidente que la ley sea la

⁶³ Cfr. Stengers y Prigogine, 1983, pp.140-141.

figura conceptual predilecta. ¿Por qué la ciencia debe encontrar leyes?, ¿por qué la verdad es igual a la ley?, ¿de dónde hemos sacado esta idea?... Lo primero sería saber de dónde proviene el concepto de ley. Nuestros autores lo rastrean en la cultura cristiana de Occidente. La legalidad tiene un origen religioso y allí se afina su sentido —algo que después se iría secularizando—. Aventuro una hipótesis: la ley es algo que trasciende los hechos particulares y, en esa medida, supera los accidentes de un mundo cambiante; por esto se asemeja a la verdad y tendría un vínculo con una divinidad *inmutable*. La inmutabilidad es característica divina y si una ley es algo inmutable deber ser, pues, algo divino. Dios y ley se trenzan así en una fuerte alianza para construir los hechos de la verdad. La ley alcanza una condición que los cuerpos terrenales no podrían: *la eternidad*.

No sé si la ley, como forma en sí misma, sea un invento de los pueblos hebreos de los cuales proviene el cristianismo. Pero ciertamente, toda ley nace en una cultura que le da origen, tomando su cariz y su color. Por ello, el intento de Newton es, para la *Nueva alianza*, un intento secular de la cultura cristiana por fundamentar la verdad del mundo físico de la creación divina. Secular, porque no está en los términos de la Biblia; Cristiano, porque está buscando las leyes de la creación, las leyes del jardín. La ciencia no es un poder laico, si por esto último entiendo *separado absolutamente de la religión*. La ciencia es un poder secular que se desarrolla a partir del pensamiento religioso sobre el mundo. Por otra parte, valdría la pena preguntarse hasta qué punto el laicismo de occidente puede negar su ascendencia judeo-cristiana. Por lo tanto, la ciencia deviene de una imagen religiosa y se relaciona directamente con ella aunque no sea tan evidente a primera vista para el ojo moderno que cree en la separación entre la Iglesia y el Estado como un fundamento sustancial del mundo social objetivo.

La ciencia aspira a una comprensión inmanente de la realidad que quiere trascender la contingencia. Esto la hace candidata al poder: ella misma, aparentemente inocua para el corazón de las gentes, tan fría y neutral, es todo excepto lo que predica de sí

misma: *no es un agente imparcial*. Conquista la fe humana desde un ángulo diferente al de la creencia religiosa, pero ella misma no puede prescindir de la fe para obrar en una realidad compartida.

Aunque sean muy diferentes, tienen una estructura similar. No hay manera de aseverar absolutamente los presupuestos que tiene la ciencia⁶⁴, así como tampoco lo pueden la Biblia o el Corán. Hay una constante práctica ritual que procesa la experiencia del tiempo y afirma, cada vez que puede, su poder sobre la verdad del mundo. Esto no quiere decir que cualquier saber humano sea una radical falsedad o que las utilidades derivadas de las diferentes disciplinas tengan la misma efectividad; tampoco que sea posible igualarlas, o que de los principios se derive un método equivalente entre ellas. Lo que asevero es lo siguiente: la ciencia no se salva, ella misma, de ser un conocimiento humano parcial sobre el mundo que necesita de la fe para poder hacerse fuerte, de unos principios arbitrarios para fundar su saber, y un modo derivado de experimentar el tiempo que no es el tiempo en sí mismo. La ciencia es también un saber ritual.

La experiencia vital, en la ciencia, se refrenda como verdad en la *experimentación*. La experiencia se tasa, se mide, se cuantifica y se estandariza mediante los instrumentos y los métodos que están probados en el experimento. Este proceso profundo de reducción de la experiencia a la cantidad no solo es explícito sino que procede de un largo devenir histórico. Crombie habla de este cambio en la Física hacia finales de la Edad

⁶⁴ Con esto me refiero a una sola cuestión: la cadena deductiva se debe detener en un punto, aquel en donde se han escogido los principios, aquellos que son fundamento pero no se explican más que por sí mismos. En relación con la química, Werner Heisenberg da un ejemplo claro de esta condición: “En cualquier caso, una molécula individual representa el límite de fondo para un proceso químico, porque una molécula individual, la partícula elemental, no puede llevar a cabo ningún proceso químico ya que no tiene ni fuerzas de valencia ni enlaces energéticos o ninguna otra propiedad química. Pero uno no puede establecer con exactitud el límite de fondo para el tamaño de los pedazos de materia que son utilizados en la observación de los procesos químicos. Apenas uno se acerca al límite final, el concepto del “proceso químico” se vuelve cuestionable. Solo cuando se proveen definiciones arbitrarias y artificiales para darle a este concepto un significado más preciso de lo permitido, ese límite puede ser puesto más exactamente. Lo que aplica a los bordes de la vida, también aplica de manera similar a los bordes de la química: en el ámbito de los seres microscópicos la pregunta acerca de si son «seres vivos» o un pedazo de «materia inerte», solo puede ser respondido en términos de definiciones arbitrarias” (2019, p.62).

Media europea, como una decisión fundamental para el devenir futuro de la ciencia, ¡principiada por algunos escolásticos!:

Uno de los cambios más importantes que facilitó el empleo creciente de la Matemática en la Física fue el introducido por la teoría de que todas las diferencias reales podían ser reducidas a diferencias en la categoría de la cantidad; que, por ejemplo, la intensidad de una cualidad, como la del calor, podía medirse exactamente de la misma manera como podía serlo la magnitud de una cantidad. Este cambio es el que distinguió principalmente la física matemática del siglo XVII de la física cualitativa de Aristóteles. Fue comenzado por los escolásticos de la última parte de la Edad Media (1987, pp.82-83).

Por otra parte, la verdad científica resulta muy convincente por varias circunstancias. En primer lugar, demuestra sus capacidades con creces en el mundo material: el desarrollo de la arquitectura, la movilidad, las máquinas, la química y la medicina alopática, etc. Por lo mismo, los objetos de estudio con los que trabaja la ciencia teórica, en general, y la ciencia aplicada en particular, son tangibles. Cuando los objetos de estudio son meros postulados teóricos, la cuestión queda zanjada al decir que los instrumentos de medida *todavía* no son capaces de observarlos, pero lo serían en el futuro—como pasaba con los agujeros negros, por ejemplo, o los átomos. Los sentidos humanos, entonces, pueden contemplar más fácilmente los objetos que ese conocimiento describe a diferencia de los que busca la metafísica filosófica, el psicoanálisis o la psicología. Es más, hoy la psicología se robustece en cuanto ciencia por sus descripciones materiales de los fenómenos de la conciencia (las relaciones físico químicas del cerebro). Finalmente, aunque la base teórica de la ciencia utiliza una diversidad de herramientas conceptuales con un fuerte énfasis en el razonamiento matemático, lo que resulta más potente es observar la concreción de tales capacidades en instrumentos de medida altamente especializados. No es otra la maravilla que proviene de observar los mejores telescopios del mundo, como aquellos en el desierto de Atofagasta en Chile que escrutan las inmensidades del espacio exterior como si fuesen grandes ojos artificiales de un cuerpo humano extendido por la tecnología.

Sin embargo, esto produce una suerte de cientificismo burdo, una ideología más anclada en la ignorancia que en el conocimiento, teniendo por verdad última apariencias corrientes. Hoy la prueba reina está a la mano de cualquiera: *el teléfono inteligente es el ícono de la técnica contemporánea y procesa la percepción humana teniendo como efecto secundario casi el reemplazo del cuerpo dificultando la sofisticación de los sentidos desde una profundización de la conciencia*. Pero la técnica científica en manos de los consumidores capitalistas no puede reducir la percepción humana a sus instrumentos, aún cuando tengan una altísima efectividad material y sean sus objetos aparentemente tangibles, y por ello, reales.

Vuelvo ahora a la pregunta que queda pendiente: ¿por qué sigue existiendo una visión de la ciencia unitaria si es, de hecho, una imagen tan solo aparente? Porque la ciencia tiene por supuesto ante el público humano que ella es una unidad en sí misma que se verifica en la acción sobre el mundo común. La tecnología es la más evidente: ella es una prueba de la ciencia y su poder. Tal poder significa verdad efectiva, caso de éxito. Pero la experiencia nos muestra que aún cuando su poder sobre los objetos sea enorme, no es solución absoluta del problema humano. La ciencia tiene vacíos y cegueras tanto como grandes errores y costos irreparables. Aunque la misma técnica prometa ser capaz de aliviar los daños causados por su acción en el mundo, los costos de tales desarrollos no desaparecen. El rostro de la tierra ha cambiado mediante el uso y abuso de la técnica científica. Basta con atender la crisis ecológica, o los múltiples sacrificios que se han necesitado para solidificar el saber, para entender que no es una verdad perfecta sobre la existencia y no tiene en su potestad un realismo absoluto⁶⁵.

⁶⁵ No obstante, ella misma es capaz de diagnosticar con precisión sus propios problemas: la crisis ecológica ha sido un estribillo alarmante de las comunidades científicas desde hace años, pero el desarrollo del sistema capitalista, que precisa de la técnica, supera sus capacidades operativas. En particular, el primer aviso que tuve yo de ello fue por la revista *National Geographic*, ícono del saber científico occidental, que en una edición especial para junio del 2009, titulada *Energía del futuro: la carrera por los combustibles limpios* advertía de la gravedad inminente de la situación planetaria.

La ciencia se observa en el mundo a través de sus productos: es una presencia tangible para la sociedad de consumo. Pero ningún objeto que tengamos en nuestras manos, ni siquiera el gran informante, *google*, puede responder a las preguntas de nuestra existencia o el sentido de nuestra vida singular. Esta era la acuciante pregunta de la pensadora judía Hannah Arendt quien, en *La condición humana*, se preocupa porque la sociedad occidental dependa preponderantemente de la técnica científica para tomar sus decisiones en vez de una comunidad política efectiva. Miedo que ya es un hecho cumplido en la actualidad con la manipulación de las redes sociales y los celulares inteligentes: no es ni siquiera la ciencia la que rige las decisiones, sino los instrumentos que la ciencia ha creado para el materialismo raso de la humanidad capitalista y sus esbirros narcisistas, que la lideran. Nos dice Hannah en el *Prólogo*:

Dondequiera que esté en peligro lo propio del discurso, la cuestión se politiza, ya que es precisamente el discurso lo que hace del hombre un ser único. Si siguiéramos el consejo, con el que nos apremian tan a menudo, de ajustar nuestras actitudes culturales al presente estado del desarrollo científico, adoptaríamos con toda seriedad una forma de vida en la que el discurso dejaría de tener significado, ya que las ciencias de hoy día han obligado a adoptar un «lenguaje» de símbolos matemáticos que, si bien en un principio eran sólo abreviaturas de las expresiones habladas, ahora contiene otras expresiones que resulta imposible traducir a discurso. La razón por la que puede ser prudente desconfiar del juicio político de los científicos *qua* científicos no es fundamentalmente su falta de «carácter» —que no se negaran a desarrollar armas atómicas— o su ingenuidad —que no entendieran que una vez desarrolladas dichas armas serían los últimos en ser consultados sobre su empleo—, sino concretamente el hecho de que se mueven en un mundo donde el discurso ha perdido su poder. Y cualquier cosa que el hombre haga, sepa o experimente sólo tiene sentido en el grado en que pueda expresarlo. Tal vez hayan verdades más allá del discurso, y tal vez sean de gran importancia para el hombre en singular, es decir, para el hombre en cuanto no sea un ser político, pero los hombres en plural, o sea, los que viven, se mueven y actúan en este mundo, sólo experimentan el significado debido a que se hablan y se sienten unos a otros a sí mismos (2003, pp.16-17).

La multiplicidad de códigos de expresión en la Edad moderna y la especialización progresiva del lenguaje técnico han hecho del discurso un acto casi impotente. Con un realismo crudo y sincero, hablándole a los problemas de su tiempo, el prólogo a *La condición humana*, pretende describir la sociedad que se ha desarrollado en Occidente, en el justo momento en que ha sido vencida como forma de vida frente a una “edad descono-

cida” que se avisa en el futuro. Un futuro determinado fundamentalmente por la técnica, como ya los sueños de la *ciencia ficción* empezaron a anticipar, expresión todavía vigente del deseo ingenuo de la masa por superar lo terreno (Arendt, 2003). Sin embargo, esa edad de organismos humanos corrientes tendría un cariz diferencial frente al pasado: *tienen el gran qué sin saber viejo el cómo*; un insondable abismo entre la técnica y el pensamiento que toma años en aceitarse. El organismo humano con las armas más sofisticadas en sus manos, se enfrentaría como siempre al viejo problema de la condición humana, cuya única cura, es aprender durante toda una vida que no hay cura ni solución equivalente a la pregunta formulada.

Sócrates elaboró aquella hermosa frase que ayuda a dejarse perder, paradoja de honda sencillez que se convirtió hace siglos en axioma y frase de cajón, que ahora queda reducida a un registro histórico en las infinitas estanterías de la ciencia especializada: *Solo sé que nada sé*.

La identificación del problema sobre la técnica, tan precisa como real, encuentra en el escritor y divulgador de la ciencia, Isaac Asimov, un fiel exponente. Arendt teme que el avanzado lenguaje técnico de la ciencia impida que el cerebro humano, demorado para la discusión política, cultive la capacidad para deliberar. No es otro el caso de *Multivac*, un computador gigante elaborado por la humanidad para solucionar los grandes problemas de la sociedad y, posteriormente, de la existencia, eliminando la instancia de la deliberación humana. El punto culmen de ese pequeño cuento, obra magistral de la intuición creativa, sucede después de incalculables eras cuando el computador se ha vuelto inmaterial por cuenta propia y puede por fin resolver *la última pregunta* cuando ya no hay nadie para contarla: el problema de la reversión de la entropía. Entonces, su voz responde en la oscuridad del caos, identificándose con la palabra divina: *hágase la luz...* y la luz se hace.

Ahora bien, volviendo a la pregunta de por qué pervive una imagen unitaria de la ciencia, hay un punto adicional importante: el sentido común que impera entre nosotros. Esto lo trabaja Henri Bergson. Para el filósofo, la intuición de la duración enfrenta un gran oponente: los hábitos de la conciencia. Estos hábitos tienen la costumbre de trabajar la realidad como si de materia se tratara: la taján, la rompen, la manipulan. No solo la materia es objeto de nuestra conciencia, también lo son las nociones acerca de la realidad en sí misma. Las palabras sirven para generar imágenes unitarias sobre el mundo, y segmentarlas, una a una, como si estuviéramos cortando una fruta con un cuchillo. Pero esto no resulta tan sencillo de llevar a cabo. Bergson diagnostica el problema de este proceder: los sentimientos, las emociones, las creencias y las nociones son lugares ambiguos y amorfos, móviles y mezclados que no puedan diferenciarse como se hace con los números o los objetos materiales. Nuestra experiencia del tiempo es una cualidad que, en últimas, solo puede intuirse, pues su totalidad real es inenarrable y múltiple.

Esta recurrencia de los hábitos de la conciencia hacia el materialismo es lo que Bergson denomina *la metafísica natural de la inteligencia humana*. Es la inteligencia en nosotros la que tiene la capacidad de componer y descomponer, de unir y disgregar mientras que la intuición coincide con su objeto casi completamente. La inteligencia no puede, ni debe, extirparse: ella permite la reflexión. Es la conexión con el instinto y la intuición la que sí puede *recuperarse y expandirse*.

En los seres humanos, hay un evidente privilegio de la inteligencia, condición que nos ha permitido sobrevivir frente a las amenazas de la naturaleza. Es la inteligencia la que brinda el lenguaje y logra coordinar la acción: si no podemos descomponer, negando la singularidad efectiva de la realidad, no podemos trabajar con ella. Sin la inteligencia, que segmenta, no podemos hablar, no podemos distinguir o diferenciar, no podemos reducir, separar o sumar: ella es una necesidad para la acción coordinada. Si no podemos contar un grupo de vacas, por ejemplo, no podremos operar con ellas como

objetos de trabajo. Es claro que ninguna vaca es igual a la otra y jamás se reduce a un número, pero para manipularlas la inteligencia se sirve de su capacidad de abstracción que las iguala fraudulentamente entre sí. Por ello, el materialismo es la metafísica natural de la mente humana: proviene de una capacidad que tenemos pero no responde a la realidad en sí misma como totalidad conocida; es una percepción parcial, una reducción profunda que permite la acción sobre el mundo⁶⁶.

La ciencia unitaria nos ha dicho, entonces, que lo que considera el sentido común es la realidad en sí misma y que cualquier noción que lo sobrepase será, necesariamente, una falsedad rampante. Lo que es, es lo que percibimos y no más. Si no lo percibimos, pero existe, es porque fallan los sentidos o no alcanzan; no es porque no esté en el mundo material, en la carne y en el hueso, en la profundidad sólida. El mundo es concreto y esto es lo único que hay: si sabemos, al menos, que hay, ¿de qué nos serviría despreciar el dato inmediato y coherente? Esta tendencia es pragmática: la engendra la capacidad que tenemos de manipular el mundo. Un bosque es la materia de la que está compuesta, lo constatamos porque podemos cortarlo, procesarlo, quemarlo, resembrarlo, usarlo. Del bosque no tenemos la multiplicidad infinita que lo constituye porque no podemos concebirla. El materialismo se hermana, entonces, en una poderosa dupla con la técnica. En este punto, ni siquiera es la imagen de la ciencia lo importante, sino la contundencia de la acción humana sobre la materia. Una capacidad que se vale de todo aquello que le preste un servicio a la búsqueda de efectividad en la producción económica. El axioma de la acción es *ver para creer y creer para ver* al mismo tiempo: los sentidos son razón suficiente de una creencia, prueba última de cualquier asunto pensable, por eso *ver para creer*; y la creencia tiene como fin último la materia y los sentidos como ratificación de aquello que *todavía* no se podía observar pero se creía, por eso *creer para ver*. Quizás por ello, el pensador francés Michele Serres, habla de la necesi-

⁶⁶ Cfr. Bergson, 1997.

dad de un *contrato natural*. La relación entre lo que entendemos por “naturaleza” y “humanidad” está en un desequilibrio evidente: no es cuestión de encontrar un culpable tanto como la transformación de una relación de fuerzas entre la acción humana y el mundo que llamamos “la naturaleza” para evadir la extinción efectiva de la humanidad.

El cientificismo no es más que la tendencia de tener por la ciencia a la imagen unitaria de la ciencia, y por la verdad de la experiencia, a la experimentación y la técnica científica. El cientificismo es la arrogancia del sentido común que ha utilizado para sí todas las herramientas que ha producido la inteligencia para procesar la realidad. El cientificismo es solo otro cara de la arrogancia del poder y su férrea voluntad de ser razón de sí mismo; arrogancia ciega frente a la cualidad del tiempo, aunque la siente y la intuye; ciega frente al mensaje del arte, pues lo considera entretenimiento; ciega frente a la intuición del espíritu, porque lo considera superchería; ciega frente a los saberes otros que su racismo eurocéntrico desprecia; es, sobre todo, ciega porque solo ejerce la acción humana sobre el mundo desde su propia *hybris*, lo que Santiago Castro Gómez llamó *el punto cero*. La humanidad se reduce a su capacidad de manipular la materia, y en cuanto tal, es la única medida posible de lo real. Lo humano es el paradigma de verdad, pero su definición es de una estrechez tan útil y deliciosa para el consumo, como torpe respecto al reconocimiento de nuestra insondable ignorancia y la actual catástrofe ecológica. El cientificismo es, fundamentalmente, una tendencia del alma humana.

III, ¿QUÉ ES LA NATURALEZA?

La pregunta por la naturaleza es la pregunta por nosotros mismos en la duración, y por eso, también es la pregunta por el tiempo. Sin embargo, no es una respuesta definitiva lo que persigue esta interrogación, tanto como la multitud de comprensiones sobre la naturaleza que han habitado la incertidumbre de la inteligencia.

El objeto buscado es, a la vez, el sujeto que pregunta: *el qué es también el quién*.⁶⁷ Somos naturaleza. Aunque las cosas que usamos en la vida cotidiana aparenten una separación entre sujeto y objeto, como dos realidades ajenas entre sí, tal no parece ser el caso. Por ejemplo, ¿es el observador un dato neutro o irrelevante en el mundo?, ¿podemos sustraernos nosotros mismos cuando observamos un objeto? No lo creo: tal es el movimiento de lo humano, un diálogo continuo de la naturaleza consigo misma.

No es otro el argumento de la mecánica cuántica que, mediante su método propio, comprueba que el observador influye en un fenómeno experimental en la escala subatómica. Aún cuando no pueda ser captado el fenómeno *sin observación alguna* puesto que *captar* ya supone *observar*, el experimento cuántico logra comparar la diferencia entre observar y “no observar” mediante un sistema de azar, probabilidad e instrumentos de medida. El observador y su medición afectan ineludiblemente la manifestación propia del fenómeno de la naturaleza. A esto es a lo que se refiere Werner Heisenberg al momento de hablar del azar en el mundo cuántico:

Contrariamente a esta idealización [la del mundo de la física clásica], el concepto de *estado* de la mecánica cuántica crea una situación completamente nueva en relación a la pregunta por la determinación de los procesos naturales. En el ámbito del sistema cerrado como algo que sucede en el tiempo y el espacio, existen la totalidad de los procesos espacio-temporales posibles que tienen lugar cuando el sistema está bajo observación, es decir, cuando está en conexión con el mundo externo. A lo sumo, uno puede esperar completa determinación aquí cuando, además del estado del sistema, los detalles de la

⁶⁷ Cfr. *Powers of time: versions of Bergson* de David Lapoujade (2018, pp.47-48) En el movimiento de lo que en Bergson se llama “simpatía” se desdibuja la división tradicional entre sujeto y objeto.

intervención necesaria para la observación pueden estar dados. Pero el conocimiento preciso de esos detalles solo puede obtenerse observando exactamente los medios de observación que causaron la intervención, solo si, nuevamente, ese procedimiento de observación no fuera dependiente de una intervención que no puede ser monitoreada. En otras palabras, uno está metido en una regresión al infinito que impide significativamente que el problema de la determinación en los procesos de la naturaleza, deba surgir (p. 63, 2019).

¿Qué quiere decir Heisenberg con esto en los términos de una lógica científica muy afilada? Que la observación no puede ser observada, y cualquier intento por hacerlo, termina en una regresión al infinito como cuando se enfrentan dos espejos y una sucesión sin fin se muestra a los ojos. En otros términos: la observación que afecta las condiciones de la experimentación no puede ser determinada ni controlada, porque cada intento de control es nuevamente un elemento indeterminado en el sistema. Por lo tanto, el mundo cuántico debe lidiar con aceptar la indeterminación existente en las condiciones del sistema y la afectación ineludible que causa la observación en el fenómeno observado. *Sujeto y objeto se muestran como dos perspectivas tejidas de una misma realidad, una misma urdiembre.*

En la filosofía, que tiende sus brazos desde el valle del Indo y el mundo árabe, desde Grecia, Europa, Asia y América —y quién sabe cuánto tiempo atrás entre el hambre insistente, las inenarrables religiones que avivaron el fuego y el hielo, el agua, la selva, el oasis y el desierto—, la naturaleza ha sido, necesariamente, la inquietud primera: *¿qué es, acaso, eso que somos y eso que comemos?, ¿qué es esto que sentimos?, ¿de dónde proviene el sentido de nuestra vida?, ¿qué es la existencia?* Un misterio avanza hacia nosotros en forma de alimento, y de cuerpo, en presencia de una miríada de seres y una multitud de conexiones y dependencias, en forma de pensamiento y de emoción, de movimiento y de carne, de cuerpo, de sensación; entonces, un golpe de incertidumbre se abre en el vacío al desfondar el velo que la supervivencia brinda para sí misma: una vez que el arraigo a la vida, como una afirmación contundente de voluntad y necesidad, afloja sus riendas, el suspenso de la pregunta nos concede el color de la nostalgia existencial:

¿por qué hay?, ¿por qué hay algo y no más bien nada?

Tal vez, una pregunta que así formulada era fraudulenta para Carlos Marx, el famoso pensador del siglo XIX alemán. La inquietud por la naturaleza y el devenir de lo humano también lo avivaron durante sus estudios sobre capitalismo. Un sistema económico que tiene por objeto predilecto a la naturaleza precisamente porque es la fuente evidente de toda actividad productiva. En el tercer manuscrito de París, late la urgencia de recuperar la sensibilidad humana que la producción industrial ha enajenado. El análisis económico y la crítica filosófica de las premisas de la economía política, lo llevan a deducir la necesidad de transformar las comprensiones de la naturaleza a través de la transformación de las relaciones de producción. Esto es nuclear para el pensamiento de Marx porque una comprensión de la naturaleza es, necesariamente, el efecto de unas relaciones de producción con ella misma. Es decir, el trabajo, la relación recíproca entre sujeto y objeto, son la base de la comprensión teórica del conjunto, de *la naturaleza*. No obstante, una vez que llega el momento de preguntarse por la naturaleza en sí misma como abstracción teórica, Marx considera que no hay filosofía que valga, porque tal nivel de abstracción no sería más que un egoísmo sin propósito de fondo. Dice entre los folios X y XI del mismo manuscrito:

Cuando preguntas por la creación del hombre y de la naturaleza haces abstracción del hombre y de la naturaleza. Los supones como no existentes y quieres que te los pruebe como existentes. Ahora te digo, prescinde de tu abstracción y así prescindirás de tu pregunta, o si quieres aferrarte a tu abstracción, sé consecuente, y si aunque pensando al hombre y a la naturaleza como no existente [XI] piensas, piénsate a ti mismo como no existente, pues tú también eres naturaleza y hombre. No pienses, no me preguntes, pues en cuanto piensas y preguntas pierde todo sentido tu abstracción del ser de la naturaleza y el hombre. ¿O eres tan egoísta que supones todo como nada y quieres ser sólo tú? (1968, p.151)

El llamado de Marx, fundado en su método filosófico propio, resulta muy relevante: la abstracción teórica de una pregunta por la naturaleza no debe enajenarse de la producción de la vida, del trabajo, de las prácticas mismas que componen la vida que ha llegado a preguntar por sí misma. No es, por lo tanto, una pregunta por las palabras y los tér-

minos, tampoco una pregunta por el concepto, sino una pregunta por *la vida misma*, en cuanto se pregunta por las condiciones de posibilidad *prácticas* de la actividad vital humana. Ya en el manuscrito se entiende el conjunto del mundo natural como “*cuerpo inorgánico del hombre*”, aquel cuerpo extendido que permite la consecución de las necesidades físicas y espirituales procesadas mediante el trabajo.

¿Puede pensarse la naturaleza como conjunto aislado por el observador sin que sea un mero acto de abstracción, un solipsismo del pensador, un ejercicio de la imaginación?, y si así fuera, ¿qué valor tendría para la filosofía? Pensar la naturaleza como una oposición abstracta a la civilización, la cultura, lo que llamamos propiamente “humano” evidencia ya un problema preciso para la filosofía: ¿por qué separamos la naturaleza de nuestra existencia como si fuéramos “anti-naturales” o “supra-naturales”?; ¿qué sucede con el concepto de “naturaleza” que es excluyente del sujeto que lo piensa?, ¿es un problema del concepto o más bien una dificultad propia del pensamiento? Cada una de estas preguntas resulta relevante para la filosofía, de ello da cuenta Marx al desembocar en ellas al preguntarse por el capitalismo. Por lo tanto, el valor de la abstracción, aunque falaz, es la de movilizar el pensamiento y agitar la necesidad de una crítica filosófica sobre el problema que ya encarna la categoría de análisis en sí misma.

El pasaje de Marx señala una cuestión importante que atañe a esta investigación: hablar de *naturaleza y de lo humano* como si no fuesen realidades que nos componen, sino abstracciones manipulable ajenas al mundo en el lenguaje, carece de sentido. La naturaleza entendida como un conjunto *separado* del sujeto que lo enuncia, cual problema o concepto, no puede existir realmente: es evidente que somos naturaleza aunque nuestras abstracciones lo oculten; no podemos encoger la naturaleza en un concepto sin cometer un acto fraudulento. En los Manuscritos de París hay una profunda insistencia por resaltar el carácter contingente de cualquier formación conceptual porque ésta depende, necesariamente, de las condiciones de la vida práctica. Una idea no solo es el

efecto de una producción económica sino de la totalidad de movimientos y relaciones que llamamos “naturaleza” de las cuales la humanidad es parte integrante, ¡pero no necesaria! Vanamente, el sujeto puede llegar a creer que solo él es causa de la abstracción que hace, considerándola como inexistente en sí misma. Por eso, Marx le replica sabiamente a esta postura corriente: *“si tal es la inexistencia de la naturaleza, para ser coherente, tampoco pienses en ti como existente”*.

Este problema del concepto de naturaleza y sus alcances en la enunciación filosófica es muy hondo en la historia de la filosofía porque remite a los problemas primarios de la metafísica. Theodor Adorno en su texto de 1932, *La idea de historia natural*, pretende esbozar acerca de una idea de naturaleza, entendida desde su carácter histórico que no sea aquella totalidad en la cual se mete la realidad toda de un tajo. Al igual que Marx, denuncia esa abstracción como vacía y, mediante una referencia al trabajo de Lukács, caracteriza la abstracción como parte de una “segunda naturaleza” en la que habitan todos los conceptos vacíos producto de la enajenación determinista de un mundo abstracto creado por la humanidad. Si para Bergson el ser humano parece estar por fuera del tiempo creador cuando habita la “segunda naturaleza”, para Adorno está por fuera de la *historia* y la transitoriedad esencial que ello implica. La idea de naturaleza estaría detenida en una estabilidad totalizante en vez de encontrarse en ella el rostro de una creación viva e histórica. Tal segunda naturaleza se descubre como la apariencia de la primera naturaleza, una naturaleza inmediata, del sentido común, aquella con la cual suele lidiar el ser humano refugiándose en un mundo por fuera del tiempo. Dice Adorno en la página 118:

No hay que buscar un Ser puro que subyacería al Ser histórico o se hallaría en él, sino comprender el mismo Ser histórico como ontológico, esto es, como Ser natural. Retransformar así en sentido inverso la historia concreta en naturaleza dialéctica es la tarea que tiene que llevar a cabo el cambio de orientación de la filosofía de la historia: la idea de historia natural (1994).

La tarea sería, pues, no deshacerse de la “segunda naturaleza” sino comprender, en ejercicio de conciencia, su dimensión ontológica como parte de la historia del ser.

Las comprensiones de mundo tienen una sensibilidad involucrada, un modo de percibir como bien acierta Marx en señalar en el mismo texto citado⁶⁸. Y no pueden sustraer al observador de sus ecuaciones: la observación es ya en sí misma una alteración del fenómeno. Además, ¿no existe sólo *una* observación, sino una *multitud* de ellas! Es claro el mensaje que da Marx a su tiempo: la actividad económica produce al ser humano presente. Pero tal mensaje no es la solución existencial al problema humano porque la economía no ha engendrado la vida —más bien al contrario. Por otra parte, la observación de Marx, directamente descrita como *científica*, apela al color de los hechos neutrales y las legalidades matemáticas clásicas que la ciencia moderna defiende para afincar su certeza⁶⁹. Pero otras sensibilidades coexisten con el capitalismo, la economía y el cientificismo europeo alrededor del mundo. Un claro eurocentrismo del capitalismo industrial aviva esta crítica revolucionaria que espera contribuir a la transformación radical de las relaciones de la naturaleza consigo misma, es decir, las relaciones humanas con el mundo.

Y bien, buscando la pregunta ontológica por el ser de la naturaleza, ¿*por qué hay algo y no más bien nada?* Dice Fernando González que quien practica filosofía es un amante de la vida tan hondo que se aleja de ella. Tal vez tenga razón: en mala suerte para sus allegados y su alegría, dicha hondura contemplaría también amar la muerte y el dolor, aquellas dimensiones de la vida que ocultan una flor insospechada, oscura y sustanciosa, como las vísceras que se mueven por dentro sin que las veamos o los mapas sanguíneos o las raíces que se expanden bajo tierra abriéndose en rizomas; como las

⁶⁸ Cfr. Marx, 1968, p.160. En particular, aquí se refiere a que la sensibilidad también le resulta un proceso histórico al encontrar que depende de la condiciones de la existencia sensible.

⁶⁹ Cfr. Marx, 1968 p.105, En cuanto habla de la “necesidad” que funda las leyes del movimiento capitalista, una concepción enfatizada ampliamente, además, por el vocabulario de la ciencia clásica y la búsqueda de “leyes” inmanentes al desarrollo económico.

neuronas o los intestinos que albergan la fuerza que nos aviva y, a la vez, nos mata; las tensiones del inconsciente que el yo no conoce, pero cuyas fuerzas moldean su vida y la conducen. Asimismo la nada, aún siendo un falaz absurdo, moviliza poderosamente el pensamiento. Preguntar por la existencia de la naturaleza también contempla, entonces, las oscuridades vedadas de lo humano: *pensar la muerte*.

La pregunta por un Dios transcendente guiada por el sistema imperial europeo, por una férrea voluntad de poder, denigró de las deidades que la humanidad veía en lo que hoy llamamos elementos naturales, condenándolas a un pasado atávico: *el agua, el fuego, la tierra, el sol, el viento*. Y también los dioses de las otras presencias animales: *el jaguar, la serpiente, el puma, la ballena*. Pero, ¿qué más podemos ser sino eso, paganos, cuando el día y la noche son rigores absolutos, cuando el misterio retorna tirano sin que los apegos lo nublen, con la faz del pánico, o sin que el trabajo o las dependencias lo amainen, lo maquillen?, ¿qué le espera en la oscuridad de la noche al observador que no es sosegado por la idea de control o el amparo mediano de la técnica?, ¿qué rostro tiene el encuentro con un Jaguar en medio de la oscuridad selvática sino la faz de un Dios escondido? En fin, ¿qué más puede ser el agua, cuando no viene embotellada, sino el flujo sagrado de la vida?, ¿qué más el sol, cuando no es representación abstracta, sino el fuego que crece adentro de nosotros mismos?, ¿qué más la multitud de seres sino el estruendo de la divinidad que sufre y ama, que tortura y alivia, que vive y muere, simultáneamente, en un gesto desconcertante?

Para la civilización de hoy tales colores son un paganismo del pasado. Las viejas deidades resultan irrelevantes para la razón económica, muriendo cada día a su vera: los ríos en los caños citadinos, los montes descuajados en el territorio, las montañas explotadas en las canteras, las selvas arrasadas para el monocultivo y la ganadería, el fuego desparramado por los llanos y serranías, el aire y el cielo consumidos por la polución. Para la civilización actual, que erige su creencia en el fondo de su historia de progreso

material, la barbarie idolatraba a la naturaleza equivocadamente, y el progreso, encuentra su rostro en el despojo de ese mundo “otro” *que llamamos equivocadamente naturaleza*. Los salvajes, que no saben de los inventos o de la industria, no pudieron hacer un uso eficiente de la carne, no supieron que la masa vital se procesa para consumirse al por mayor en grandes superficies o procesarse en el galope ominoso de las máquinas. Se oculta así que el consumismo tiene un costo mayúsculo. Quizás, las máquinas también sean dioses, pero dioses esclavos; follan sin placer, comen sin sentir, están sin vivir: ¿serán solo la pura mecánica que estruja volúmenes y rehace rostros muertos en las cosas que usamos presos de una voluntad ajena?... La repetición de rapidez vibrante y exponencial, la producción incesante de la industria quizás sean la antesala del final de un movimiento, la rápida insistencia de aquello que se acerca a su quiebre con la fría intuición del último provecho, el festín del Apocalipsis de una existencia que mengua.

De seguro que el agua no era poca cosa para Juan el Bautista; al fin y al cabo, esa era la marca de la conciencia a una pertenencia profunda, a una comunión con el mundo de Dios. El Dios trascendente no tiene que ver con quienes obran en su nombre, por lo tanto, el problema no es juzgar los credos, asunto por demás imposible, o señalar un culpable de los problemas presentes. El problema es la pregunta por la comprensión de la naturaleza y la relación práctica que lo posibilita: *¿cómo es posible que hayan percepciones tan disímiles de lo que llamamos naturaleza?*, y nuevamente, *¿qué es naturaleza?*

Me he preguntado por el movimiento de acuerdo con el trabajo de Bergson y el pensamiento musical; me he preguntado por la experiencia vital desde la intuición de la duración y el acto lógico de Fernando González; por la imagen de una ciencia hegemónica occidental y la reducción de la experiencia al experimento; por el poder industrial europeo y su vínculo con el territorio americano, por el científicismo del alma y el mate-

rialismo de la inteligencia. Ahora, ¿cómo se relacionan todas estas preguntas entre sí y dónde encaja el interrogante sobre la naturaleza?

La conexión, quizás al principio opaca, es el propósito de este capítulo final abordando el concepto de naturaleza desde la ciencia y la filosofía. Al recoger el movimiento desde Bergson, esclarecí la posición del filósofo según la cual nuestra comprensión de la acción deriva en una imagen materialista del mundo que no ve en éste la continuidad de los procesos sino su segmentación. En vez del flujo que Heráclito nombró como condición ineludible del cosmos, *panta rei*, pervive la división estricta de los objetos que permite manipularlos pero, a su vez, miente sobre la continuidad y el cambio al cual están sujetos los seres del mundo. Esta comprensión de la materia se manifiesta en la facultad de la inteligencia y sus abstracciones, de las cuales los números son ejemplo evidente. Las abstracciones numéricas no responden a la singularidad de los objetos ni a su multiplicidad irreductible; al contrario, le sirven a la acción humana para trabajar y coordinar la acción mediante la cuantificación. La misma condición se evidencia en el lenguaje y los estados de conciencia tanto como en la imagen unitaria del yo: no es posible diferenciar la conciencia con límites estrictos o unificar el yo en una sola abstracción homogénea. Para enfrentar a estos “hábitos inveterados de la conciencia”, o los caminos recurrentes de la inteligencia, Bergson recurre a la intuición de la duración y una visión cualitativa del tiempo. El tiempo aparece, sobre todo, como flujo cualitativo a lo largo de la vida humana.

En medio de estas inquietudes me encontré con la obra de Fernando González, el caminante, exponente de la experiencia del tiempo en el territorio cercano, y sus preguntas sobre la conciencia y el mundo, que van quedando descritas en su diario de viaje. La vivencia del tiempo se hibrida con las elaboraciones de una educación filosófica jesuita, los intereses autónomos que pueden atenderse con los libros que llegan a Medellín a principios de siglo XX y los caminos propios que la vida muestra. Desarrollo entonces

el concepto de *acto lógico* que pretende pensar la relación entre la acción y la fuerza emergente del flujo interior: *una vez que he constatado que la fuerza fluye a través de mí, que me atraviesa, ¿cuál es la mejor manera de gastarla?* Flujo temporal y acción en el mundo se entrelazan como una pareja indisoluble. El acto lógico soñará con la acción lógica, la acción que es casi intuición, pero a la vez buscará un método económico que la regule y garantice, entrando así en las afugias de la supervivencia humana que negocia permanentemente entre el número y el flujo.

Después, me valí de la ciencia para mostrar que el correr del tiempo es procesado por la técnica. Ésta última necesita sofisticar la manipulación de la materia y comprender el mundo a través de tal método cuantitativo de la experimentación. Bebe, a su vez, de los hábitos de la inteligencia, los afianza en su práctica corriente, ratificando la comprensión materialista de la naturaleza como objeto de trabajo. Sin embargo, no existe la unidad discursiva absoluta porque, como ya he mencionado, tal actitud no se sostiene más allá de una tendencia política o psicológica: los hechos descritos refutan la unidad metódica y arrojan conclusiones paradójicas, como aquellas presentadas por la mecánica cuántica.

Ahora bien, *¿qué tipos de comprensiones de la naturaleza se producen desde la filosofía que busca el tiempo cualitativo?, ¿cómo dialoga esa comprensión con la acción y la producción económica?*

1. La naturaleza más allá de *taxis* y *nomos*

Las palabras sobre la naturaleza en sí misma son escurridizas. Las clasificaciones, los tipos, las *taxis*⁷⁰, pretenden acertar una descripción eficiente con términos y etiquetas, pero éstos no pueden atrapar el movimiento; tampoco lo pueden hacer las normas para ello estandarizadas, *nomos*⁷¹. La naturaleza no son las normas que usamos para nombrar

⁷⁰ Según la RAE: del gr. τάξις *táxis* ‘ordenación’.

⁷¹ Del gr. *nomos*, ‘ley’, ‘norma’.

los objetos congelados en el tiempo, ni los nombres, cualesquiera que estos sean: *Pasiflora Bogotensis*, *Vaca*, *Tormenta*, *Automóvil*, *Rápido*, *Triste*, *Toche* o *Pedro*. La naturaleza no obedece a una taxonomía oficial, inusual o creativa —aunque frecuentemente la reducimos a eso— ni tampoco a las palabras existentes del lenguaje hablado o escrito. Porque somos naturaleza y estamos implicados en una multitud de relaciones dinámicas, resulta imposible acertar una frase concreta o una palabra adecuada: cada descripción será, necesariamente, un recorte a la sobreabundancia de la vida y a la versatilidad del movimiento. Hablar de la *naturaleza en sí misma* es una quimera. Por lo mismo, hablar del *sujeto en sí* también es imposible.

Sigmund Freud, por ejemplo, desarrolla esta visión comprensiva del sujeto que debe afirmar su inconmensurabilidad constitutiva para trabajar consigo mismo; parte de un hecho básico de investigación: aquello que buscamos conocer es de suyo incognoscible. ¿Por qué? El sujeto adolece de la misma condición de ser una parte integrante que no puede recoger el todo que enuncia: la descripción no puede englobar lo que una persona es de manera definitiva. Sin embargo, Freud aún consideraba que el yo era objeto posible de trabajo⁷². Judith Butler, nos recuerda como el yo es un relato que se narra a sí mismo unitariamente, pero en realidad siempre es fragmentario y múltiple, un acto que está destinado a fallar desde su enunciación y que, en realidad, es siempre el resultado de un plexo de relaciones⁷³. Decir ‘yo’ es siempre decir ‘tu’ y todavía más, si pensamos en la naturaleza que *nos* ha dado origen. Ni siquiera es adecuado dar una palabra acerca de un estado emocional, como acertaba en afirmar Bergson: *¿qué es la tristeza?, ¿no es*

⁷² “La situación en que nos hallamos al comienzo de nuestra indagación debe enseñarnos por sí misma el camino. Queremos tomar como asunto de ella al yo, a nuestro yo más propio. Pero, ¿es posible hacerlo? El yo es por cierto el sujeto más genuino: ¿cómo podría devenir objeto? Ahora bien, sin duda ello es posible. El yo puede tomarse a sí mismo por objeto, tratarse como a los otros objetos, observarse, criticarse y Dios sabe cuántas otras cosas podrá emprender consigo. Para ello, una parte del yo se contrapone al resto. El yo es entonces escindible, se escinde en el curso de muchas de sus funciones, al menos provisionalmente. Los fragmentos parcelados pueden reunificarse luego.” (Freud, 1976, p.54)

⁷³ *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad* (2009).

siempre distinta y en cada ocasión está en movimiento, mezclada con otros estados emocionales? El psicoanálisis reconoce esta inconmensurabilidad constitutiva y abandona la idea de totalidad como un hecho dado, aunque persista en la idea de tener al yo como un objeto manipulable.

Tal formulación de la *psique* se muestra ya en la postulación del inconsciente como una parte inasequible para la conciencia. Se desvirtúa la creencia arraigada de la unidad del sujeto que se afina en la construcción del yo. El ego es tan solo una parte entre otras⁷⁴. La *psique* no es igual a la conciencia y la conciencia no es igual al yo; buscarla como una unidad es acto vano. La teoría psicoanalítica impulsada por Freud pretende hallar métodos oblicuos para acceder a esos lugares indómitos de la profundidad psicológica que las definiciones son incapaces de capturar. Una vez que se reconoce la impotencia a la cual el observador se ve enfrentado cuando busca el fenómeno psíquico, ¿qué sucede? Igual que en la mecánica cuántica: *se debe contar con dicha impotencia*. La ausencia de un relato total no está en búsqueda de otro que llene el vacío, sino de luces parciales que alumbren pequeños recodos. El reconocimiento de la parcialidad arroja métodos y visiones diferentes a la mera afirmación del sentido común que ignora su condición de parte integrante. Una de las metáforas que utiliza Freud para describir esta condición y el método para trabajarla es la del cristal roto: el yo enfermo es como un cristal que se ha roto. Los síntomas son las fracturas concretas por las cuales puede verse el modo de su quiebre; articulaciones entre lo visible y lo invisible, entre la conciencia, el cuerpo y el inconsciente:

Toda vez que [la patología del yo] nos muestra una ruptura o desgarradura, es posible que normalmente preexistiera una articulación. Si arrojamos un cristal al suelo se hace añicos, pero no caprichosamente, sino que se fragmenta siguiendo líneas de escisión cuyo deslinde, aunque invisible, estaba comandado ya por la estructura del cristal. Unas tales estructuras desgarradas y hechas añicos son también los enfermos mentales. Tampoco nosotros podemos

⁷⁴ Esta es una afirmación general sobre el trabajo de Freud que tiene muchas variantes y desarrollos a lo largo de su obra. En particular, me refiero a la teoría fragmentaria de la personalidad que puede verse en *La 31ª conferencia*, de las *Conferencias introductorias al psicoanálisis de 1915*.

denegarles algo del horror reverencial que los pueblos antiguos testimoniaban a los locos. Ellos se han extrañado de la realidad exterior, pero justamente por eso saben más de la realidad interior, psíquica, y pueden revelarnos muchas cosas que de otra manera nos resultarían inaccesibles. (Freud, 1976, pp. 54-55)

Tal como el ciego Tiresias del *Edipo* de Sófocles que tenía visión divina, los enfermos del psicoanálisis son visionarios de la profundidad interior. Dado que su modo de comprender se ha volcado hacia adentro como resultado de una patología, proveen una perspectiva sobre la *psique* que de otra manera quedaría muy oculta. Y aunque lo oculto pueda entreverse con el síntoma, el síntoma será solamente un *indicio*, visión oblicua sobre una realidad dinámica inaccesible. Esta perspectiva del alma no es exclusivamente moderna. Ya en *República* de Platón la imagen del alma humana no era unitaria y estaba constituida por una relación de tres partes en conflicto: una bestia polifacética, un león y un hombre. La multitud de fuerzas que viven en tensión, solamente alcanza su armonía cuando hay un equilibrio de gobierno y no un control total, *tiránico*. El gobierno justo del alma en Platón se da por medio de una de sus partes que, aliándose con la naturaleza bestial de las otras dos, satisface medianamente sus impulsos e impide que alguna domine tiránicamente a las demás:

[Sócrates] Por su parte, quien afirma que lo justo es de provecho dirá que se debe obrar y hablar de modo tal que sea el hombre interior el que prevalezca sobre el hombre total y que vigile a la criatura polifacética; tal como el labrador da alimento y domestica a las plantas inofensivas pero impide que las salvajes crezcan, el hombre tomará como aliada la naturaleza del león y cuidará de las otras partes, haciéndolas amigas entre sí y así las cuidará (*República*, 588c-589b).

Esa visión de la *psique* es un claro ejemplo de la dificultad comprensiva a la que nos vemos enfrentados en relación con la naturaleza: el yo es ejemplo de multiplicidad y fragmento, de inaccesibilidad y totalidad vedada. ¿Qué podríamos decir de la naturaleza en general si tan solo la naturaleza en particular, aquella de nuestro interior psíquico, resulta tan ambigua y distante, e incluso, inefable? La naturaleza va más allá de *taxis* y *nomos*: más allá de las categorías que podemos usar para describirla, porque no la podrán englobar ni referir con éxito, más allá de las leyes con las cuales pretendemos des-

cribirla necesariamente porque cualquier descripción será solo un momento y una perspectiva del movimiento que está en curso.

1.1. La naturaleza desde la duración: el ejercicio espiritual

La naturaleza en el trabajo de Bergson debe ser la fuente de la intuición: ella es el objeto buscado y a la vez, el proceso por medio del cual se lo alcanza. *Debe ser*, puesto que *La evolución creadora* es el nombre para la naturaleza en un sentido amplio: el universo y la memoria. Por la lectura de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, es claro que la divinidad es razón primera de la existencia: sobre la base del dualismo no sustancial, lo divino se expresa en una tensión entre materia y espíritu. El espíritu es el objeto de la metafísica, y la intuición, el método por medio del cual se lo estudia⁷⁵. Por lo tanto, el objetivo de una comprensión más amplia de la naturaleza es el de ahondar en las profundidades del espíritu investigando sus potencias dormidas. Dormidas por el constante desarrollo de la inteligencia que ha opacado las capacidades de la intuición. La naturaleza deberá, entonces, aparecer desde otra perspectiva al buscarla desde la intuición de la duración. Esta perspectiva es, además, parte misma de la vida que no ha nacido con nosotros. El cuerpo ha sido formado por la naturaleza y la conciencia también: la inteligencia no es el continente sino tan solo una parte del contenido⁷⁶. Nos dice Bergson claramente al inicio de la *Evolución Creadora*:

Se dirá que, incluso así, no sobrepasamos nuestra inteligencia, ya que es con nuestra inteligencia, a través de nuestra inteligencia, como miramos todavía las demás formas de la conciencia. Y habría razón para decirlo, si fuésemos puras inteligencias, si no hubiese quedado alrededor de nuestro pensamiento conceptual y lógico una nebulosidad vaga, hecha de la sustancia misma a expensas de la cual se ha formado el núcleo luminoso al que denominamos inteligencia. Ahí residen ciertas potencias complementarias del entendimiento, potencias de las que no tenemos más que un sentimiento confuso cuando permanecemos encerrados en nosotros, pero que se iluminarán y se distinguirán cuando ellas mismas pongan manos a la obra, por decirlo así, en la evolución de la naturaleza. Aprenderán de esta manera

⁷⁵Cfr. Bergson, 2013, p. 44.

⁷⁶ Cfr., Bergson, 2006, capítulo I.

qué esfuerzo tienen que hacer para intensificarse y para dilatarse en el sentimiento mismo de la vida (p.436, 1997).

Estas fuerzas son la que nuestra percepción *normal* nubla. Ellas pueden, si las buscamos, expandirse en el sentimiento mismo de la vida. Para ello, un esfuerzo espiritual debe tener lugar. Por ello, la primera dificultad es ir en contra de los hábitos de la inteligencia. Dificultad que radica en la comprensión que tenemos de la acción: ir en contra de la manera usual por medio de la cual atendemos la cotidianidad porque la acción se afina en esos hábitos. Por lo pronto, el primer paso a dar es esclarecer qué entiende Bergson por *intuición* en su trabajo filosófico.

Ya he elaborado a lo largo de este trabajo que la intuición de la duración proviene de una comprensión del tiempo. El tiempo como el flujo cualitativo de un pasado que se abre hacia el futuro, constantemente, en un acto creativo⁷⁷. Por esto, la cita de Bergson desde la cual Ilia Prigogine se aferra para pensar una ciencia transformada es aquella que dice, *el tiempo es invención o no es nada* (Stengers y Prigogine, 1986, p.39). Ahora bien, la intuición en cuanto concepto tiene una multitud de acepciones y no puede quedar en ninguna de ellas consignada, porque su naturaleza así lo exige. Voy a recorrer algunas de las perspectivas que Bergson elabora al respecto en *El pensamiento y lo moviente*.

Los filósofos, nos dice, se han percatado una y otra vez de la incapacidad que tiene el pensamiento para describir la realidad en que vivimos. De acuerdo a esta constatación han recurrido, una y otra vez, a la intuición como figura que pueda sobrepasar las capacidades limitadas del intelecto. En el proceder de esta figura pretenden concentrar la visión en un solo concepto del absoluto para salir de la limitación del tiempo en la cual el intelecto está inmerso⁷⁸. Pero el problema para Bergson no está en salir del tiempo sino en volver a él: quienes ya estamos afuera del tiempo somos los seres humanos pre-

⁷⁷ En la *Evolución Creadora*: “La duración es el progreso continuo del pasado que corroe el porvenir y que se dilata al avanzar” (Bergson, 1997, p.442).

⁷⁸ Cfr. Bergson, 2013, p.60.

del lenguaje y el sentido común. Atestiguamos, a cada instante, la fragmentación del tiempo que emerge interpretándolo como una sucesión de unidades, una yuxtaposición de bloques abstractos y estrictos. Por lo tanto, si la intuición ha de tener lugar en la práctica filosófica su primera función sería “(...) resituarse en la duración y reconquistar la realidad en la movilidad que es su esencia” (Bergson, 2013, p.38). La constitución básica de la intuición no es salir del tiempo sino volver a él.

Por otro lado, la intuición no puede ser un saber definitivo desde el cual se deduzcan analíticamente consecuencias lógicas. Ese sería el proceder del lenguaje y el concepto que están dados por la tradición abstracta, no el de la creación que recorre el camino que la intuición brinda. Esto no significa que la racionalidad o la capacidad analítica sean un mero estorbo para Bergson. Significa, ante todo, que ellas no son el punto de partida para una metafísica que busque acercarse a la movilidad del tiempo. Después, la racionalidad y el lenguaje son medios expresivos que dejan consignada la experiencia filosófica sin que la filosofía o la intuición espiritual queden reducidas a la escritura. Por ello, afirma en *La Evolución Creadora*:

Nuestra libertad, en los movimientos mismos por los que ella se afirma, crea los hábitos nacientes que la ahogarán si no se renovase por un esfuerzo constante: el automatismo la acecha. El pensamiento más vivo se congelará en la fórmula que lo expresa. La palabra se vuelve contra la idea. La letra mata el espíritu (Bergson, 1997, p.548).

La experiencia, desde el ejercicio espiritual de la intuición, ofrece la oportunidad en cada momento de un nuevo esfuerzo para delinear lo real en el movimiento que está teniendo lugar. Esto Bergson lo expresa de la siguiente manera, haciendo que el concepto y el lenguaje aspiren a fluidificarse:

¡Cuánto más instructiva sería una metafísica verdaderamente intuitiva, que siguiera las ondulaciones de lo real! Ya no abrazaría la totalidad de las cosas de una sola vez; sino que daría una explicación de las cosas que se adaptaría, exclusivamente a cada una. No comenzaría por definir o describir la unidad sistemática del mundo: ¿quién sabe si el mundo es efectivamente uno? Solo la experiencia podrá decirlo, y la unidad, si existe, aparecerá al término de la búsqueda como un resultado; imposible plantearla al inicio como un principio (Bergson, 2013, p.38).

La intuición no procede desde la claridad meridiana que se expresa en el lenguaje, a modo de totalidad dada, de unidad conocida. La intuición procede desde una visión que al principio es oscura en su novedad y solo poco a poco se va haciendo más luminosa. La oscuridad va aclarando primero su entorno inmediato hasta que la luz pueda llegar al interior. Razón ésta por la cual las intuiciones filosóficas son débiles frente al determinismo que se basa en imágenes dadas del mundo conocido, aquel que encuentra en los conceptos y el lenguaje la base firme para deducir conclusiones coherentes, aunque solo las conozca como abstracciones. El mundo determinista es el mundo de la metafísica conocida pero no el de la metafísica presente⁷⁹.

La intuición parte, primordialmente, de una constatación del tiempo interior, de la duración interior. Por lo tanto, es un acto de reconocimiento del flujo desde la conciencia: “intuición significa entonces ante todo conciencia, conciencia inmediata, visión que apenas se distingue del objeto visto, conocimiento que es contacto e incluso coincidencia” (Bergson, 2013, p.39). Este proceso de reconocimiento puede ir extendiéndose a círculos cada vez más amplios: la conciencia individual, la interpenetración de las conciencias humanas, o endósmosis, la vitalidad orgánica, la duración del mundo inorgánico, el universo entero, la divinidad. El universo que la ciencia entiende como *totalidad de las relaciones físicas*, en Bergson deja de ser algo meramente externo y estéril para percibirse desde una duración común que la conciencia encuentra al ahondar en el sentimiento mismo de la vida y el tiempo; una duración que impulsa el universo de la *vida orgánica* tanto como el de la *materia inorgánica*. Allí en donde el sentido común ve un objeto inerte, una roca por ejemplo, con la cual tenemos solo una lejana relación material, Bergson ve la realidad de una duración que es coextensiva a la conciencia, un impulso creativo que brota. *La naturaleza es un impulso creativo que brota en todas partes.*

⁷⁹ Cfr. Bergson, 2013, p.44.

Otra de las formas de la duración es la conciencia del *cambio puro*: “en resumen el cambio puro, la duración real, es algo espiritual o impregnado de espiritualidad. La intuición es aquello que alcanza el espíritu, la duración, el cambio puro” (Bergson, 2013, p.40). La realidad del tiempo a la cual se asimila la intuición es una realidad espiritual presente en el universo entero. Incluso, si lo pensamos desde una perspectiva material, el tiempo sería una evidencia insoslayable: en la roca se encuentran los elementos provenientes de soles pretéritos y volcanes terrestres; en los troncos de los árboles anillos que testimonian las edades que van quedando atrás; en la hondura del cañón del Chicomocha, en cada uno de sus tajos y ranuras, el valle es la misma huella del agua capaz de horadar montañas; los pliegues de un rostro delinean las expresiones recurrentes de un alma singular porque son las marcas del tiempo. Indicios todos del tiempo que somos, un parentesco insoslayable entre todos los elementos que constituyen la creación de la vida y del mundo; una simpatía profunda entre las diferentes formas que toma el espíritu en la materia.

La intuición también es constatación de novedad, de libertad, de creatividad. Bergson arguye que el espíritu siempre produce más de lo que ya posee. Semejante capacidad creativa, evidente desde la intuición, es la prueba del impulso espiritual que florece en la materia: si el planeta tierra fuera solamente la suma de sus componentes aparentes, unos elementos dados que solo pudieran reordenarse y no más, ¿de dónde proveniría la singularidad de un rostro humano?, ¿en dónde se anidaría el paso sigiloso de un Jaguar? La expresión del mundo es el rostro de una creación en movimiento que ha encontrado formas de florecer, formas de moverse, formas de ser: todas ellas en constante cambio, pues el cambio las constituye y las impulsa; el espíritu las engendra en un acto creativo. El rostro del tiempo es, precisamente, la mutabilidad del mundo que emerge. Nicolás Gómez Dávila hace una pregunta cautivadora al respecto, imagen familiar a

la metafísica de la intuición que se adapta a las ondulaciones de una realidad en tránsito sempiterno:

Inconscientemente hacemos deslizar una humanidad eternamente diversa sobre el telón de fondo de un universo eternamente idéntico. Pero quizá varíen el universo y sus leyes; tal vez la irreversibilidad no sea solamente un fenómeno termo-dinámico; tal vez las leyes mismas sean con el tiempo una variable más en las ecuaciones de una ciencia insospechada.

¿Fueron tal vez los conceptos y los mitos del hombre primitivo una contestación adecuada a su universo? (p.187, 2003)

Qué imagen tan rotunda. No es un realismo ingenuo, sino un profundo realismo. Aquel universo idéntico de la ciencia clásica no existiría más que como un momento; no habría Jardín estático que el Creador ha tenido por objeto eterno; no, la condición misma de la realidad sería el cambio que llega hasta la estructura nuclear del conjunto. El ser humano, testigo y parte de estos trajines, tendría en la multitud de sus historias pasadas la memoria de universos cambiantes, la herencia del tiempo vivo.

Ahora bien, ¿por qué la intuición es un *acto simple* y no una *abstracción* ajena a la realidad? Es necesario, primero, volver a un argumento pasado. Al momento de preguntarme por la naturaleza apareció el ejemplo de *la naturaleza del alma* como un mundo que, en sí mismo, era ya de suyo inabarcable; de tal suerte que llevar la intuición tan lejos como “la naturaleza en general” parecía un exabrupto, una *hybris*. Sin embargo, Bergson se ha enfrentado a esta misma dificultad ante la cual replica en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, lo siguiente:

Es verdad que cuando se habla de la pequeñez del hombre y la inmensidad del universo se habla de la complicación de éste, por lo menos tanto como en su dimensión. Una persona da la impresión de ser simple; el mundo material es de una complejidad que desafía todo lo imaginable: la más pequeña parcela visible de materia es ya por sí misma un mundo. ¿Cómo admitir que esto no tenga más razón que aquello? **Pero no nos dejemos intimidar.** Cuando nos encontramos ante un conjunto de partes cuya enumeración prosigue sin fin, es posible que el todo sea simple y nosotros lo hayamos considerado desde el peor ángulo. Llevad la mano de un punto a otro; para vosotros, que lo percibís desde adentro, se trata de un gesto indivisible. Pero yo que lo percibo desde el exterior y fijo mi atención en la línea recorrida, me digo que ha sido preciso primero salvar la primera mitad del intervalo, después la mitad de la otra mitad, después la mitad del espacio restante; podría continuar durante millares de siglos y jamás habría llegado a agotar la enumeración de los actos en los cuales se descompone a mis ojos el movimiento que vosotros experimentáis como indivisible. Del mismo modo, el gesto que da origen a la

especie humana o, hablando en términos más generales, a los objetos de amor del Creador, podría bien exigir condiciones que a su vez exigen otras condiciones que acarreen progresivamente una infinidad de otras condiciones. Es imposible pensar en esta multiplicidad sin sentir vértigo, pero en realidad no se trata más que del revés de algo indivisible (2020, p.219, el énfasis en negrilla es mío).

Este argumento ha sido utilizado por Bergson de manera recurrente como ya lo había referido al momento de tratar el movimiento en la desarticulación de la paradoja de Zenón. En este mismo pasaje, nos dice que a pesar de ser el movimiento de la mano y la creación del universo dos cosas tan distantes y diferentes, de complejidades disímiles, su punto de encuentro es uno solo: una existencia simple puede tener una infinidad de razones que le dan origen, y no por la infinidad de razones, la existencia se desvirtúa como un hecho simple. No pretende equiparar lo simple a lo complejo, tanto como resaltar la fuerza del *acto simple* en la existencia y demostrar la infinita complejidad que el análisis intelectual puede arrojar incluso en la parcela más minúscula del universo. Este es el caso de las partículas atómicas y el mundo subatómico del cual proviene la mecánica cuántica y que ha despistado a más de un incrédulo. El pensamiento causal no se detiene, el *á-tomo* de Demócrito se quedó solamente con su nombre; tampoco los bordes del universo conocido a través de los telescopios o los cálculos probabilísticos encuentran un límite; asimismo, en su metafísica, Aristóteles debe concebir por causa de las causas, *el motor inmóvil*, al no poder constar un límite en la experiencia de la vida. Curiosamente, la inteligencia debe romper sus reglas al escoger una contradicción palpable, “causa incausada”, para darle origen a las tautologías que le permiten la coherencia que necesita. Por esto, el *acto simple*, que se ve en el trazo de un pintor o en la habilidad de un músico, son la imagen que Bergson tiene a la base de su comprensión de la creación y, por supuesto, de la naturaleza; no los avatares infinitos de la inteligencia que rompen las reglas de la coherencia para justificar la existencia de una parcela con límites estrictos e infinitas taxonomías.

Finalmente, habiendo entendido más a fondo qué es la intuición y cómo produce una imagen del mundo que proviene del contacto con el espíritu, con la duración interior y la amplitud de tal conciencia hacia el universo, es más fácil comprender la imagen de una naturaleza creativa. ¿Cuál es la imagen de la naturaleza que proviene de la intuición de la duración? Dice Bergson en *El pensamiento y lo moviente*:

Vista desde afuera, la naturaleza aparece como un inmenso florecimiento de imprevisible novedad; la fuerza que la anima parece crear con amor, por nada, por gusto, la variedad sin fin de especies vegetales y animales; a cada una confiere el valor absoluto de una gran obra de arte; se diría que aplica a la recién llegada tanto como a las demás, tanto como al hombre. Pero la forma de un viviente, una vez diseñada, se repite indefinidamente; y los actos de ese viviente, una vez realizados, tienden a imitarse a sí mismos y a recomenzarse de manera automática: automatismo y repetición, que dominan en todas partes más allá del hombre, deberían advertirnos que aquí nosotros somos paradas, y que el estancamiento, con el que tenemos que lidiar, no es el movimiento de la vida (2013, pp.37-38).

El movimiento generador de la *variedad sin fin* no se muestra inmediatamente desde el tiempo cuantitativo, al contrario, *se oculta*. Una visión cuantitativa hoy dominante de la naturaleza terrestre, por ejemplo, es la de una despensa estática llena de una variedad de elementos para el consumo y no un plexo de relaciones en movimiento. Esto sucede, entre otras, por una razón ya presentada en el pasaje anterior: las formas tienden a estancarse al repetirse una y otra vez. Por lo cual, la visión de la naturaleza como despensa encuentra afinidad en esa tendencia; los objetos naturales se pueden usar y clasificar porque las formas de la vida se repiten a sí mismas. Pero las formas no son absolutamente estáticas y los objetos no se mantienen bajo la representación que hacemos de ellos. En una línea genealógica humana, por ejemplo, creemos que se muestran diferentes individuos de una misma especie que se mantendría, *ad infinitum*, fiel a su “esencia”. Sin embargo, las personas no somos la expresión de algo igual sino paradas de un mismo movimiento que se va transformando hacia un lugar desconocido. La genealogía puede ser ilustrativa respecto del presente, pero no pasa de una taxonomía. Pero eso, la repetición es una *apariencia* con la que tenemos que lidiar pero no *la realidad* del movimiento o la verdad de nuestra “esencia”.

También dará en *La Evolución Creadora* una imagen similar que pretende ver más allá de la repetición de las formas el movimiento del ser que se expresa en la naturaleza:

La causa profunda de estas disonancias consiste en una irremediable diferencia de ritmo. La vida en general es la movilidad misma; las manifestaciones particulares de la vida no aceptan esta movilidad, sino contra su gusto, y la retardan constantemente. Aquella siempre va delante; estas no salen del atolladero. La evolución en general se haría, en la medida de lo posible, en línea recta; cada evolución especial es un proceso circular. Como torbellinos de arena levantados por el viento que pasa, los seres vivos dan vueltas sobre sí mismos, suspendidos por el gran soplo de la vida. Son, pues, relativamente estables e imitan incluso tan bien la inmovilidad, que los tratamos como *cosas* antes que como *progresos*, olvidando que la misma permanencia de su forma no es más que el diseño de su movimiento. Sin embargo, a veces se materializa a nuestros ojos, en una fugitiva aparición, el soplo invisible que los empuja. Tenemos esta iluminación repentina ante ciertas formas del amor maternal, tan sorprendente, tan impresionante también en la mayor parte de los animales, observable hasta en la solicitud de la planta por su simiente. Este amor, en el que algunos han visto el gran misterio de la vida, nos entregaría quizá su secreto. Nos muestra a cada generación inclinada hacia la que le sigue. Nos deja entrever que el ser vivo es sobre todo un lugar de paso y que lo esencial de la vida reside en el movimiento que la transmite (p.549, 1997).

La naturaleza estática, reservada, tipificada por ciertos ambientalismos conservadores o biologicismos clasificatorios, no es la naturaleza viva que nos da la intuición de la duración, no es la evolución creadora. La variedad es una multitud de formas que cambian al son del tiempo creador, no un catálogo de especies y recursos. Nuevamente, los recursos se muestran al servicio de un fin utilitario: facilitar el usufructo en la acción humana de un conjunto de objetos aparentemente definidos⁸⁰.

Con la nostalgia de quien ha vivido la abundancia vital de las selvas tropicales, Nicolás Gómez Dávila también comenta al respecto del campo Francés que encuentra en su tiempo:

Este espectáculo me agobia. A pesar de la belleza y de la diversidad que la naturaleza concedió a esos paisajes, el hombre ha sabido imponerles una monotonía enervante. Los rectángulos implacables de los distintos cultivos se suceden obedientemente y se prolongan hasta el horizonte. Los árboles alineados se esconden los unos tras los otros, a

⁸⁰ El lenguaje del capitalismo acapara las descripciones del espacio natural: palabras como “recurso” o “reserva” se relacionan directamente con aquella mirada que concede a la naturaleza el único valor del objeto de consumo o de explotación. La reserva es “los recursos a la espera, reservados, para una explotación futura”, por ejemplo. Esto lo expresó claramente la profesora argentina Paula Fleisner en una charla dada en la Universidad Javeriana en Bogotá el 12 de Junio de 2019.

igual distancia, y varían sus hileras al paso del automóvil con un gesto preciso y mecánico de gimnasta. Si, de pronto, encontramos un pequeño bosque, no es difícil adivinar qué fin práctico cumple ese trozo aparente de libertad olvidado en un suelo sometido. Y los viñedos, los viñedos de místicos sarmientos, que al fin invadieron al paisaje con severidad industrial.

No tarda el momento en que deseamos un pedazo de tierra estéril y libre, de tierra salva-da de la labranza humana. Ese campo francés da lástima. Tierra sumisa y servil.

Naturaleza que el hombre subyugó. Suelo domado incapaz de rebelarse; más parecido a una fábrica de comida que a la campiña rústica y sagrada en donde el hombre solía mo-rar (p.267, 2003).

Este pasaje esclarece bien de qué modo el dominio de la naturaleza procede de acuerdo a los fines de la inteligencia, aquellos que él llama *prácticos*: se vale de la geometría para distribuir el espacio; de las líneas para sembrar los árboles; de los espacios equidistantes para que pase una carretera y un automóvil; el bosque separado para la madera; el monocultivo para la gran industria que homogeniza y somete la fuerza propia de una vida diversa. Esa es la naturaleza de la inteligencia, no de la intuición.

1.2. La mística religiosa en el péndulo del consumismo

Bergson, siendo completamente consciente de los problemas que la civilización occidental encarnaba ya para la redacción en 1928 de *Las dos fuentes*, cree que la solución al problema de la producción económica proviene de una metamorfosis espiritual profunda. Esta metamorfosis tomaría el rumbo de una asimilación del movimiento humano al impulso creador de Dios, que liderarían las subjetividades místicas mediante el desarrollo de la capacidad de la intuición dormida por la inteligencia. Tal fin no tendría como causa eficiente la transformación de las relaciones productivas a través proletariado, como creyó Marx, sino a través de una conciencia mística que se serviría de la tecnología para mejorar su acción. Es decir, el cambio espiritual tendría un efecto directo en las relaciones industriales, o en sus términos, *la mística llamaría a la mecánica*.

Por su lado, la apasionante transformación popular que inspiró Marx y el marxismo en la sociedad humana fue un hecho histórico tangible, una emoción política ampliamente difundida por el mundo, teniendo como sujeto histórico del cambio al hombre raso colec-

tivizado y a la humanidad como la fuerza agente del movimiento. En México, por ejemplo, durante la época de la escuela mexicana de pintores heredera de una larga tradición popular y académica, renacía una conciencia política desde los excluidos del *status quo* colonial y los trabajadores rasos, para llevar a cabo un cambio social en nombre de *la humanidad y ya no en nombre de Dios*: un magno espíritu humano con rostros de hombres mestizos que David Alfaro Siqueiros, Diego Rivera o José Clemente Orozco plasmaron en los grandes formatos del mural⁸¹. Un cambio con la faz de los obreros y los indios, un cambio desde la fuerza acumulada de la cultura popular mexicana y latinoamericana.



Man at the crossroads (1934), Diego Rivera. Mural al fresco, *Rockefeller Center*, Nueva York, Estados Unidos.

Los murales son acogidos por el mundo occidental y llegan a tocar las paredes de universidades de élites liberales blancas en Estados Unidos⁸², e incluso llegan al ícono del capitalismo de entonces, el *Rockefeller Center*, con el famoso mural de Diego

⁸¹ Esta interpretación la recojo de la clase *Arte en Latinoamérica*, del profesor y teórico del arte Ricardo Toledo Castellanos, dictada en la Pontificia Universidad Javeriana durante el segundo semestre del 2021.

⁸² Murales de contenido crítico por José Clemente Orozco en el *Pomona Collage*, de California y el *Dar-mouth Collage*, de New Hampshire.

Rivera que después sería demolido por tener pintados personajes comunistas, en los vaivenes discursivos de la guerra fría. ¿Por qué pudieron llegar estas expresiones pictóricas hasta esos lugares? Seguramente, hay más de una explicación al respecto, pero lo cierto es que el arte mexicano, con una factura auténtica y sublime, pudo ejecutar la esencia de una idea mesiánica del trabajo de Marx que inspiró a más de uno, propagándose por doquier en organizaciones militantes en el discurso y la acción social: el hombre colectivo, ayudado de la técnica científica y liderado por los pobres del mundo, sería capaz de construir un futuro de libertad que recuperara la vida humana perdida en la enajenación capitalista que ya no era capaz de producir el reconocimiento de *la humanidad hacia sí misma como parte integrante de la naturaleza*. No obstante, el sueño de dicho espíritu popular humano, tan bien plasmado en el arte pictórico popular mexicano, no terminó por transformar el curso de las relaciones productivas. Tampoco los Estados nacionales que se identificaron discursivamente con las doctrinas marxistas, como Rusia, Cuba o China, fueron la encarnación de una política liberadora no antes vista, ni algo lejanamente parecido. El discurso dogmático que emprendieron los marxismos también llevó a totalitarismos alimentados por un ejercicio capitalista colectivo: Hannah Arendt lo supo demostrar con creces al comparar el *nazismo* con el *estalinismo* en *Los orígenes del totalitarismo*. Rusia derivó en el totalitarismo, Cuba en la dictadura, y la China se desarrolló en un gran capitalismo de Estado con un partido político único, cuya dictadura en nombre del pueblo desarrolló las relaciones productivas a su máxima expresión, haciendo del gigante asiático la fábrica de Occidente y la gran potencia económica del presente. El emblema de Mao alrededor del mundo tuvo una sola bandera: *Made in China*. Esto ratifica aquello que Nicolás Gómez Dávila dijo concretamente en *Notas* al observar el devenir del marxismo en su época y su mensaje ecuménico: “¿qué nos importa quién ha de ser el dueño de la fábrica, si la fábrica ha de seguir existiendo?”⁸³

⁸³ Cfr. Gómez Dávila, 2003, p.63.

Pues bien, Bergson debía de conocer a Marx y el marxismo por la época en que vivió, sin quedar seducido por las consignas de su filosofía, según lo reporta su obra escrita, o el método del materialismo histórico y su comprensión clásica de la legalidad científica. Al contrario, creyó que la organización de naciones de entonces, la Liga de Naciones Unidas, era un camino de transformación social pertinente; después de la primera guerra mundial trabajó para la consolidación de lo que posteriormente se convertiría en la ONU⁸⁴.

El final de *Las dos fuentes* Bergson tiene una sola consigna principal: *que la mística llame a la mecánica*. Por mística entiende la fuerza de los místicos religiosos como Pablo de Tarso o Santa Catalina de Siena, y por la mecánica el amplio despliegue de la industria humana para solventar las necesidades básicas, y su posterior transformación en fuente de acumulación de riquezas. Al desarrollar el lugar de los místicos religiosos, los entiende como los únicos que ahondan profundamente en la intuición de la duración llegando hasta la asimilación intensa de la voluntad humana con el amor divino; por ellos se ha expandido el corazón de la humanidad y las doctrinas religiosas, por ellos las sociedades progresan moralmente y solamente de ellos podría venir un verdadero cambio de rumbo en el actual estado de cosas. Dice: “a nuestros ojos, la llegada del misticismo es una toma de contacto, y por consiguiente, una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es el propio Dios.” (2020, p190). Por esto mismo, la revolución que tiene en mente es espiritual, allí está la mística que mueve la mecánica:

¿Qué hacer cuando inevitables hambrunas condenaban a millones de desdichados a morir de hambre? El pesimismo hindú tenía en esta impotencia su principal origen. Y es el pesimismo el que le ha impedido a la India llegar hasta el final en su misticismo, **ya que el misticismo completo es acción**. Pero he aquí que llegan las máquinas que aumentan el rendimiento de la tierra y que, sobre todo, ponen en circulación sus productos; vienen

⁸⁴ En la introducción al libro *Las dos fuentes de la moral y la Religión*, el editor Jaime de Salas da cuenta del trabajo diplomático que realizó Bergson para convencer al presidente estadounidense Woodrow Wilson (1913-1921) para que se uniera a la causa aliada. Posteriormente, trabajó en la Comisión de Cooperación Intelectual antecedente de la hoy vigente UNESCO. (2020, p.11)

también las organizaciones políticas y sociales que muestran experimentalmente que las masas no están condenados a una vida de servidumbre y miseria como a una necesidad inevitable: la liberación se hace posible en un sentido completamente nuevo; el empuje místico, dondequiera que se ejerce con la fuerza suficiente, no se detendrá ya ante la imposibilidad de actuar, ni insistirá en doctrinas de renunciación o de prácticas de éxtasis. En vez de absorberse en sí misma, el alma se abrirá, engrandecida, a un amor universal (2020, p.194, el énfasis en negrilla es mío).

La base del proyecto de transformación social parte de una intuición profunda: la mecánica ha de tomar el curso de la mística, para que se enfoque radicalmente en solventar los problemas sociales de una humanidad en pena. Porque la ausencia de mecánica impide el florecimiento último de la mística haciendo que, en vez de apertura, se produzca cerramiento en el alma interior con austeridad y ascetismo derivados de la necesidad material y la austeridad técnica.

Para Bergson, el auge de la industria y la producción radican, en un primer momento, en el miedo a morir de hambre y a los avatares del sufrimiento. No obstante, la técnica mecánica no ha erradicado el miedo a morir sino que lo ha reconducido hacia otras necesidades de las cuales se lucra la industria. Una serie de necesidades artificiales nacen desde el placer, el consumo y el privilegio sin que la abundancia de alimento logre por sí sola cambiar el alma humana o impedir la pobreza. Esta condición del capitalismo es hoy más evidente que nunca, allí en donde el dinero de la virtualidad y las relaciones con el tiempo ajeno producen riqueza desde un entretenimiento banal que se basa en la adicción a los aparatos “inteligentes” y las Redes Sociales. Una serie de necesidades artificiales que no tienen que ver con el trabajo material que solventa las necesidades básicas son fuente de ingreso, medio de producción de riqueza para una gran cantidad de personas. Las necesidades artificiales tienen hoy un abundante mercado. Por esta encrucijada, cuyos síntomas ya se avistaban en la sociedad Europea de principios del siglo XX, Bergson creyó que la mística podría llamar a la mecánica para orientar la producción hacia la solución de los problemas esenciales y llevar a la humanidad de un período de exceso consumista hacia un período de austeridad relativa y riqueza espiritual. Para

esta transformación, Bergson tiene presente el movimiento pendular del deseo humano. Creyó en una necesidad histórica de tal movimiento al concebir la ascética Edad Media como el primer movimiento del péndulo, y al exceso productivo de la modernidad como el segundo; un tercer movimiento de vuelta al ascetismo sería necesario. No obstante, hasta el día de hoy, el capitalismo sigue con sus fauces abiertas en la desaforada marcha productiva por la acumulación de riqueza y las necesidades artificiales.

1.3. El problema climático de una naturaleza para la despena

Marx acertó, de la mano de Adam Smith, en ver la ambición como el único fin que fundamenta el capitalismo⁸⁵: el actual devenir del sistema aún privilegia la producción de riqueza como el objetivo último de la sociedad. La ambición es una emoción moral que acompaña al sistema productivo y el mismo sistema reproduce⁸⁶. Sin embargo, la producción de riqueza aparenta estar desprovista de una educación moral, como si tal cosa respondiera a un ámbito diferente de la sociedad, a la educación escolar, la religión o la vida de familia. Pero la ambición es la emoción primaria de la producción y acumulación de riquezas, y se educa en las prácticas laborales y sociales, o de lo contrario, ¿de qué manera podría justificarse una vida volcada hacia ella?, ¿podría vivirse de manera capitalista si la ambición se considerara desdeñable o innecesaria? Por eso hablamos de una *ontología capitalista*, porque el ser de los objetos y la relación con ellos se forman de acuerdo a las prácticas económicas dominantes.

Marx planteó que la ontología capitalista necesitaba del despojo de unos para generar la riqueza de otros, explicando la enajenación del trabajo y la reproducción efectiva de la pobreza. El movimiento capitalista descrito en una imagen, es muy ilustrativo: el trabajo se extrae de la materia procesada en la fábrica, que es alimentada por la fuerza

⁸⁵Cfr. Marx, 1968, p. 105.

⁸⁶ Constatación que surge de las conversaciones con el profesor Franco Alirio Vergara en el seminario sobre los manuscritos de Marx, dictado en el segundo semestre del 2021 en la facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana de Bogotá.

de trabajo humana y mecánica, produciendo las mercancías y, a la vez, el valor excedente: ese valor se acumula en capital, en un movimiento centrípeto que crece como las estalagmitas, pero hacia arriba, elevándose hacia una punta muy estrecha y aunándose en un centro, cuya anchísima base es la masa del despojo. *¿No es simbólico que los íconos arquitectónicos de la era capitalista sean los “rascacielos”?*

El capitalismo vive de la idea de una sociedad laica secularizada del viejo cristianismo o las religiones del pasado, como si *el realismo último* no precisara de templos ni de sacerdotes, de credos o conductas morales. El capitalismo aparenta ser un crudo pragmatismo ajeno a cualquier consideración atávica de la moral o la religión, que impedirían, supuestamente, la acumulación de riquezas. Pero los mapas del poder han cambiado, siguiendo nuevamente a Norbert Lechner, y los dioses tienen otros rostros: no es que hayan desaparecido. Los centros financieros y los centros comerciales son los templos de hoy y su credo, la acumulación. El capital, endiosado, tiene la capacidad que soñaban los feligreses de antaño: que se cumpla cualquier deseo al entrar en contacto con él y poseer algo de su fuerza beatífica. El dinero, de tenerse en posesión, haría cualquier deseo realidad, la podría *comprar*. Y, aunque esto está muy lejos de ser una verdad efectiva para el problema de la felicidad y el sentido de la vida, el credo del capital sí resulta en un hecho contundente. Los hitos arquitectónicos lo atestiguan; el devenir del poder de magnates y grandes monopolios; el vaivén de la política; la nueva teleología consumista que ve en el mercado la única vocación laboral y existencial valiosa. Con esto no quiero decir que el problema sea tener dioses o profesar credos: quiero decir que hay un dios tiránico en el que la humanidad está subsumida guardando la vieja ilusión de que la religión se confinó a la tradiciones del pasado.

Hoy, otra cara de este proceso ontológico también se hace evidente: la humanidad no solo se despoja a sí misma para poder enriquecerse, sino que ha venido despojando a la vida terrestre, paulatinamente, para producir abundancia material. La multitud

de excluidos de la ambiciosa tribu humana en el escenario global ya no es solo el rostro del pobre y el racializado, del atrasado, el indio y el esclavo de la guerra económica, del sexismo que ve en las mujeres un ser de inferior jerarquía. Ahora, la multitud de seres vivientes, la diversidad del suelo vivo, la totalidad de un entorno sometido para ejecutar la producción capitalista son el otro explotado. El suelo, la selva, los bosques, los ríos, el mar, las montañas y el subsuelo se han despojado para llenar las ciudades de objetos y los botadores de basuras. Las cosas de la era consumista no salen de la nada, la comida no crece en los refrigeradores ni las neveras brotan de los supermercados: la naturaleza se transforma ininterrumpidamente para que los objetos aparezcan. Por ello, la situación climática es cada vez más urgente y sus desastres, una realidad tangible alrededor del mundo.

El filósofo francés Michele Serres, consciente de esta urgencia latente en las narices de la humanidad, logra expresar la relación *pesada* que tenemos con el entorno natural. El ser humano es *parte* en conflicto con un otro que él mismo ha denominado *naturaleza*. Antaño, este conflicto era completamente apabullante para el ser humano, como lo narran Adorno y Horkheimer en la relación del primitivo con el *mana*, pero en la actualidad capitalista el crecimiento del cuerpo humano colectivo ha producido un nuevo tipo de relación con las fuerzas de la tierra:

Hemos alcanzado tales dimensiones que por fin existimos físicamente. Devenido animal en común, el individuo pensante, múltiplemente asociado, se transforma en piedra. Sobre la que se funda en nuevo mundo. Las arquitecturas duras y cálidas de las megalópolis equivalen a duros desiertos, a grupos de fuentes, de pozos, de lagos (...) o a un océano, o a una placa tectónica, rígida y móvil. Por fin existimos naturalmente. El espíritu ha crecido como animal, y el animal crece como placa (Serres, 2004, p.38).

Por la dimensión de la administración humana del territorio de la era capitalista, Serres plantea los términos del problema en el lenguaje contractual que se ha desarrollado en Occidente: en aras de proponer una solución, debe celebrarse un contrato con el otro oprimido, la naturaleza, y transformar así las relaciones con el entorno. El contrato social, que otrora se hacía entre dos hombres que declinaban la guerra para vivir en socie-

dad, es urgente hacerlo con la naturaleza sobre la cual reina una dinámica de explotación y guerra. La forma agente del cambio es *lo jurídico*, a diferencia del movimiento proletario en Marx y la mística divina en Bergson⁸⁷. Para solucionar el caos del *weather* los seres del *time* deben pactar con la naturaleza.

La posición de Bergson pretende superar un cierto materialismo en favor del crecimiento espiritual. La industria es parte de lo que él llama el *cuerpo crecido* de la humanidad. Este cuerpo crecido, de las herramientas y de la industria, ha sido expandido por el encuentro con las viejas reservas energéticas de los combustibles fósiles. Pero dicho cuerpo no tiene un complemento moral a la altura de su desarrollo material; nos ha quedado grande y nuestra alma se mantiene chica. Al respecto, dice lo siguiente:

Así pues, no nos limitamos a decir que la mística llama a la mecánica. Añadamos que el cuerpo crecido espera un suplente del alma, y que la mecánica exigirá una mística. Los orígenes de esta mecánica son tal vez más místicos de los que se pudiera creer, y no volverá a encontrar su verdadera dirección, ni prestará servicios proporcionados a su poder, más que si la humanidad, a la que ella ha inclinado hacia la tierra, llega, gracias a ella, a enderezar y mirar al cielo (p.257, 2020).

De este modo se expresa Bergson al respecto de su visión. Él ve en la pequeñez del alma humana un apego a lo terrestre, en sentido peyorativo. La humanidad se ha alejado de la comunión con la divinidad creadora por el influjo de las máquinas. Por eso, este camino es radicalmente diferente al de Marx: la causa eficiente del cambio no es la misma para ambos. Sin embargo, conservan un fin común: la necesidad de una mayor amplitud de conciencia sobre la pertenencia a la naturaleza.

En el primer *Manuscrito*, el primordial objetivo de Marx en el combate a la enajenación del trabajo es la recuperación del *ser genérico del hombre*⁸⁸. Por esto últi-

⁸⁷La imagen del contrato social, aquella de un pacto al que precedió el estado de naturaleza, es una construcción teórica que permite expresar unos presupuestos políticos sobre *qué se entiende por justicia*. De modo que la idea del contrato está inscrita en una tradición teórica que entiende las relaciones sociales desde esta creación filosófica, pero no es un hecho concreto tanto como un mito instructivo. Esta visión la recoge magistralmente Martha Nussbaum al revisar las vertientes predominantes de la tradición contractualista en la filosofía política del canon clásico de occidente en el primer capítulo de *Frontiers of Justice* (2007).

⁸⁸ Marx, 1968, p.111.

mo, entiende una *liberación física y espiritual* del ser humano a través del trabajo y la producción de la vida. Así, el camino es realizar la dignidad del trabajo, apropiándose de nuevo, y expandiendo la sensibilidad de un cuerpo y una conciencia que han sido endurecidos por la industria. No hay en lo terreno un apego peyorativo ni una oposición al cielo de la divinidad. El ser humano es parte integrante de la naturaleza y ese es el lugar que le corresponde. La multitud natural es *el cuerpo inorgánico del hombre*, una relación del gran organismo consigo mismo. Dicho cuerpo es la naturaleza entera, pues solo por ella la humanidad tiene existencia.

La propuesta de Marx resulta diferente a la de Bergson también en este último punto, porque su liberación es claramente atea aún cuando su estructura discursiva ya ha sido ampliamente caracterizada como teológica por algunos de sus lectores⁸⁹. Incluso, el líder político colombiano y pensador conservador, Álvaro Gómez Hurtado, lo expresó con claridad en una entrevista que le hacían en el año de 1985: el marxismo tiene un claro mensaje *ecuménico*, un mensaje de liberación humana que tiene encuentros con el cristianismo a pesar de estar signado en términos estrictamente materialistas. En Bergson, hay una clara prelación por la divinidad como objetivo de la vida humana, más allá de la recuperación de la conciencia en las relaciones con la naturaleza.

Hannah Arendt nos avisa de un problema sobre todos estos movimientos históricos. Para ella, los hombres se han secularizado produciendo las características del actual estado de cosas. Es decir, el alma religiosa promovida por los hombres de una sociedad cristiana, al secularizarse, primero se ha separado del cielo, donde habitaba su Padre, para después separarse de la Tierra, en donde yacía su Madre. Ella ve esta posible simbología en un indicio tecnológico de mediados de siglo XX: el satélite *Sputnik* cuando es lanzado hacia el espacio exterior. La técnica científica tiene prelación sobre el

⁸⁹ Como el caso del argentino Enrique Dussel, como él mismo manifiesta en una conferencia dictada en la UNAM para la maestría de Estudios Latinoamericanos en el 2017 al respecto de su libro *Las metáforas teológicas en Marx* (1993).

acontecimiento político. La política, entendida desde la acción y el encuentro entre los rostros, desde el ágora y el ejercicio de la palabra humana frente a los otros, es una de las actividades de lo humano que ya tiene cabida en un sistema representativo que toma sus decisiones desde los intereses económicos y el desarrollo de la industria y la técnica. Lo formula a modo de pregunta en el prólogo a la *Condición Humana*:

La emancipación y secularización de la Edad Moderna, que comenzó con un desvío, no necesariamente de Dios, sino de un dios que era el Padre de los hombres en el cielo, ¿ha de terminar con un repudio todavía más ominoso de una Tierra que fue la Madre de todas las criaturas vivientes bajo el firmamento? (Arendt, 2003, p.14)

1.4. La naturaleza sentida a pie

En algún momento postulé la relación entre el místico que Bergson tenía en mente y la fama de místico del filósofo antioqueño Fernando González. No obstante, tal aseveración sería imposible de hacer: *¿en donde está la comunión con Dios y quién puede juzgarlo?* No nos corresponde. Aunque Fernando González fue un creyente fervoroso de Dios y un fervoroso crítico de la Iglesia, su acción es la única medida sobre la cual podríamos buscar la mística bergsoniana. La acción de González, sin embargo, no fue la de una transformación social radical al punto que Bergson imaginó. De acuerdo con esto último, tal vez el título de místicos debieran quedárselo todas aquellas personas que en este territorio se han dedicado a la acción de transformación social radical, aquellas que cruelmente persiguen las manos de los poderosos que transan con la muerte del pensamiento y la persecución de la política auténtica. Una recurrencia escabrosa que Augusto Monterroso ya había visto como lugar común para Latinoamérica, al escribir su famosa fábula de *La Oveja negra*:

En un lejano país existió hace muchos años una Oveja negra.
Fue fusilada.
Un siglo después, el rebaño arrepentido le levantó una estatua ecuestre que quedó muy bien en el parque.
Así, en lo sucesivo, cada vez que aparecían ovejas negras eran rápidamente pasadas por las armas para que las futuras generaciones de ovejas comunes y corrientes pudieran ejercitarse también en la escultura (1969, p.25).

Dentro de las diferentes interpretaciones que puedan desprenderse de la fábula de Monterroso, no es la de la rareza de un individuo singular la que me interesa, tanto como la especialidad de quien ha podido expresar las fuerzas de la vida de un modo diferente. Ahora bien, Fernando González sí expresó singularmente su vida desde la actividad filosófica. Por ejemplo, el tránsito que hace por el camino, a pie, lo lleva a una contemplación exaltada de la naturaleza. ¿Es esta contemplación cercana a la intuición?, ¿qué imagen tiene del entorno natural, por ejemplo, en *Viaje a pie*? En ese libro nos dice lo siguiente:

Hay por allí fuentecitas más puras que la pureza, que forman la quebrada Las Palmas, de cuya agua debe beber el que quiera redondear su concepto de agua. Sabe a musgos, a sombra: al beberla vienen las imágenes de monte, de helechales y de grutas milagrosas. Siente uno que el mundo está lleno de fuerza, **vis vitae**, de esa fuerza que hace germinar al óvulo. Se siente deseo de cambiar la frase de Linneo: **Omnia animalia ex ovo**, así: **Omnia ex vi** (1967, p.29).

La fuerza del agua de la quebrada es la fuerza propia de la vida del monte, de las grutas y el musgo por el que el agua va pasando, haciéndose a sí misma. La inteligencia procedería por medio del análisis para decir que el agua es la totalidad de sus partes integrantes, que la quebrada es la suma de sus componentes, que la gruta es la suma de minerales, etc.; pero ningún amontonamiento de partes puede coincidir con el objeto singular. Esto es, quizás, por lo cual González dice que “*debe beber el que quiera redondear su concepto de agua*”. El concepto es estricto, pues la racionalidad lo compone aún cuando lo haga con una multitud de elementos; pero un concepto *redondo* es un concepto *completo*. Por esto, un concepto completo no proviene de añadir lo que falta o resolver lo que aún no es coherente en términos analíticos, sino en experimentar aquello de lo cual el concepto es cáscara. Añadirle la intuición como acertaba en decir Kant: *la intuición sin el concepto es ciega y el concepto sin la intuición, vacío*.

Carlos Linneo, famoso naturalista sueco conocido sobre todo por sus investigaciones taxonómicas aparece justo aquí, en el libro de González, cuando la clasificación es insuficiente. Porque la tipificación es incapaz de redondear un concepto hay que cam-

biar la frase causal *todo animal desde el huevo* por la frase ontológica, *todo desde la vida*. La afirmación existencial tiene una prelación sobre la clasificación racional. Como ya había lo dicho, naturaleza debe ir más allá de *taxis* y *nomos*.

La naturaleza sentida a pie, caminada, olida, palpada, escuchada, bebida, es otra dimensión distinta de la de “lo natural” que proviene de la despensa o el refrigerador, aquella que para Marx es efecto de la enajenación capitalista, de la abstracción causada por la reproducción industrial: el agua de la botella plástica no es el agua redonda de la quebrada que recogen una multitud de seres; no produce el mismo tipo de conciencia porque son otras las relaciones que la configuran. Esto es parte del mensaje que Fernando González nos deja, cual místico modesto. *¿No eran eso las viejas deidades de los pueblos que caminaban la naturaleza con la reverencia de tratar con dioses que otorgaban la vida y el sentido?, ¿no eran eso Urano, Helios, Eos y Gea para lo griegos?, ¿el cielo, el sol, el viento, la tierra?*

La pregunta por el movimiento y por el tiempo, la pregunta por el territorio y su relación con el discurso, la pregunta por la naturaleza son, todas, preguntas por la vida. Unas que no pueden tener respuestas claras desde la racionalidad analítica pero que, quizás, puedan despertar inquietudes que aviven un sentimiento interno, un ‘no sé’ que se ahonda poco a poco como abrazando a quien se quiere, desde adentro, en el amor que brota; que puedan despertar la búsqueda del *acto lógico*, o la conciencia de su existencia. Explicarlo no tiene sentido, pero sí lo tiene sentirlo. Un sentimiento es un sentido duradero en la triple acepción de la palabra ‘sentido’, el significado, la dirección y aquello que se ha *sentido*. Esa era la pregunta de Bergson por la intuición, y el querer de González al viajar a pie. No sabemos qué sintieron, sabemos *que* vivieron. Toda pregunta nace de un sentimiento y en ese silencio lleno se busca la respuesta que es el proceso mismo de querer.

Bibliografía

Obras de Henri Bergson

- (1963) *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Madrid, España: Aguilar.
 (1997) *La evolución creadora*, Madrid, España: Aguilar.
 (2006) *Materia y memoria*, Buenos Aires, Argentina: Cactus Editorial.
 (2013) *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, Argentina: Cactus Editorial.
 (2012) *La energía espiritual*, Buenos Aires, Argentina: Cactus Editorial.
 (2020) *Las dos fuentes de la moral y la religión*. De Salas, Jaime y Atencia, José (tr.). Madrid, España: Trotta Editorial.

Obras de Fernando González

- (1930) *Mi Simón Bolívar*, Medellín, Colombia: Bedout editorial.
 (1940) *Santander*, Bogotá, Colombia: Editorial A B C.
 (1967) *Viaje a pie*, Bogotá, Colombia: Tercer Mundo editores.
 (1972) *Cartas a Estanislao*, Medellín, Colombia: Bedout editorial. (Versión digital Otra-
 parte)
 (2014) *Los Negroides, Ensayo sobre la Gran Colombia*. Medellín, Colombia: Fondo editorial universidad EAFIT.

Obras de filosofía Colombiana

- Betancur, Cayetano (1933), *La filosofía en Colombia*
 —————(1959). *¿Existe una filosofía en Colombia?*, Revista UDEM, III(5), pp. 123–142.
 Castro-Gómez, Santiago (2005), *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
 Gómez Dávila, Nicolás (2003), *Notas*, Bogotá, Colombia: Villegas editores.
 Pachón Soto, Damián (2015), *El pensamiento político de Fernando González Ochoa: del rastacuerismo a la autoexpresión del individuo*. Ciencia Política, 10(20), pp. 151-175.
 Restrepo, Olga (1991) *José Celestino Mutis: el papel del saber en el Nuevo Reino*, en Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura; No 18-19 (1990-1991); pp. 47-99, Bogotá, Colombia: Universidad Nacional: Universidad Nacional.

- Salazar Ramos, Roberto J. (1988) *Los procesos ideológicos de la conquista y Los procesos ideológicos de la pacificación* en Marquinez Argote, Germán (Ed.) *La filosofía en Colombia* (pp. 25-106). Bogotá, Colombia: El Búho Editorial.
- López, Carlos Arturo (2012), *Normalización y filosofía latinoamericana en Colombia. Vivencia de un proceso*. Universitas Philosophica , 58 (29): 309-327.
- (2018), *El terreno común de la escritura: una historia de la producción filosófica en Colombia 1892-1910*, Bogotá, Colombia: Editorial Javeriana.

Bibliografía secundaria

- Adorno T. W., (1994) *Actualidad en filosofía*, Barcelona: Atalaya.
- Arendt, Hannah (1998), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus
- (2003), *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles (1978), *De Anima*, Madrid: Gredos Editorial.
- Asimov, Isaac (2009), *Cuentos completos, I*, Barcelona: Zeta ediciones.
- Bolívar, Simón (2007) *Discursos y proclamas, tomo I*, Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Buck-Morss, Susan (2000), *Hegel and Haiti* en *Critical Inquiry*, Vol. 26, No. 4, pp. 821-865. Chicago: The University of Chicago Press.
- Butler, Judith (2009), *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires: Amorrotu editores.
- Caldas, Francisco José (1966) *Obras completas de Francisco José de Caldas*, Bogotá: Universidad Nacional.
- Calderón, María Teresa (2021), *Aquella República necesaria e imposible: Colombia, 1821-1832*, Bogotá: Editorial Planta Colombiana
- Crombie, A. C. (1987), *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo, 2. La Ciencia en la Baja Edad Media y comienzo de la Edad Moderna: siglos XIII al XVII*, Madrid: Alianza Editorial.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1993) *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama editorial.
- Emerson, Ralph Waldo (2003), *Nature and selected essays*, Nueva York: Penguin Books.
- Feyerabend, Paul, (2015), *Filosofía Natural*, Bogotá: Penguin Random House grupo editorial.
- Freud, Sigmund (1976), *Obras Completas, volumen 21*, Buenos aires: Amorrotu Editores.
- Freud, Sigmund (1976), *Obras Completas, volumen 22*, Buenos aires: Amorrotu Editores.

- Gadamer, Hans-Georg (1998), *Arte y Verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós.
- Hardt, M. y Negri, A. (2000) *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Heisenberg, Werner (2019), *Reality and its Order*, Cham: Springer.
- Horkheimer, M., Adorno, T. (1994), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta.
- Henao Hidrón, Javier (1988), *Fernando González, filósofo de la autenticidad*, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, Colección Otraparte.
- Jaëger, Werner (1957), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lapoujade, David (2018), *Powers of Time: versions of Bergson*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nieto Olarte, Mauricio (2009) *Orden Natural y Orden Social*, Bogotá: Ediciones Unian-des.
- Marx, Karl (1968) *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, España: Alianza editorial.
- Monterroso, Augusto (1969), *La Oveja negra y demás fábulas*: letra e.
- Moreau, Joseph (1979), *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires: Eudesa editorial.
- Platón (1988) *República*, Conrado Eggers Lan (tr.) Madrid, España: Gredos Editorial.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018), *Un mundo Ch'ixi es posible: ensayos sobre un presente en crisis*, Buenos Aires: Tinta limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015) *Sociología de la imagen: ensayos*, Buenos Aires: Tinta limón Editorial.
- Serres, Michele (2004), *El contrato natural*, Valencia: Pre-Textos.
- Sierra Mejía, Rubén (2006), *El interés filosófico por el estudio de lo propio*. Saga- Revista de Estudiantes de Filosofía, 13, pp. 85–96.
- Stengers, Isabelle, Prigogine, Ilya (1983) *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia*, Madrid: Alianza Editorial.
- Vernant, Jean-Pierre (1992), *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona: Paidós.