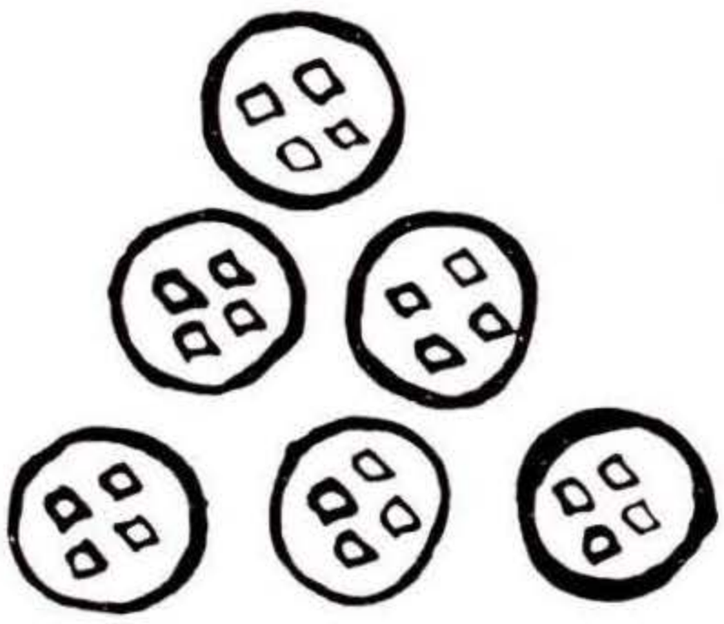
ción, tanto en el Papel Periódico como en el ensayo que reseñamos.

Con este análisis, el autor se aleja consciente e insistentemente de la concepción difusionista que ha hecho de la historia de las ideas la práctica de rastrear influencias y, en cambio, recupera para ella el análisis semántico y, con él, un terreno fértil e ineludible para quien pretenda ceñirse a la disciplina del contexto histórico. Por otro lado, el trabajo se ocupa de ciertos interrogantes característicos de la sociología histórica, interrogantes que era necesario formular, y en cierto sentido el rigor de su análisis y la exclusividad de su fuente nos recuerdan la metodología del estudio de caso. Sin embargo, Silva no reduce las relaciones a esquemas sino que, separándose de ellos, se pregunta cómo la economía, la sociedad, la política y la cultura son vistas y 'nombradas' por el Papel Periódico, en un momento de crisis del orden en general.



Hay una virtud más en este trabajo. Su renuencia, al evaluar el papel desempeñado por el semanario en el proceso de independencia, a pasar de la evidente fascinación por el tema a la prosa apologética.

Aunque el autor justifica satisfactoriamente su opción por una fuente exclusiva, no se nos deben escapar las posibilidades que abriría el poner al Papel Periódico en relación con otros textos, dejando de lado, por implicar una tarea diferente, la puesta en relación con otras actividades y realidades.

Por ejemplo, el Papel Periódico tuvo una virtud política que, me parece, ha podido ser más explícitamente destacada. Al igual que los posteriores Correo Curioso y Mercantil y Semanario de la Nueva Granada, aunque como precursor y en mayor medida, el periódico de Manuel del Socorro Rodríguez contribuyó a crear una noción de "comunidad imaginada" entre los neogranadinos, una visión de sí mismos como entidad distinguible, enlazada con la de un futuro próspero y feliz, el cual podía ser construido. Ellos, en conjunto y conjugados con la experiencia de la Expedición Botánica, las sociedades patrióticas y las tertulias, también agrietaron la mentalidad de resignación y milagro, formularon en diferentes grados y sentidos la necesidad de acción transformadora y propusieron una noción distinta de patriotismo.

En segundo lugar, el código de la felicidad, la prosperidad y la gloria del país como resultado del aumento de la población y del reconocimiento y la explotación de los recursos naturales (en forma de caminos, agricultura, industria y comercio) aparecen tempranamente formulados en los informes de los visitadores y comisionados especiales (Narváez de la Torre, De la Torre y Miranda, Francisco Silvestre, Mon y Velarde, entre otros), al igual que en los escritos de criollos como Pedro Fermín de Vargas y en algunos de los informes de Moreno y Escandón. Ellos resultan coincidentes en algunos puntos, y en otros contradictorios, con la política neomercantilista de los Borbones. Aunque se inscriben en el cuerpo de nociones circulante, ninguno de ellos, sin embargo, tiene como interlocutor al "público" ni dirige a él su apelación, sino a las autoridades. Esa es su gran diferencia con el Papel Periódico.

En tercer lugar, el "discurso" hiperbólico sobre los recursos naturales del Nuevo Reino de Granada y su consecuentemente inexplicable atraso, no fue único. Motivado, al menos parcialmente, como estaba, por la arremetida peyorativa del abate De Pawn sobre la naturaleza de América, tuvo sus equivalentes, que en algunos casos aun lo superaron, en México, en Quito, en Perú y en Chile.

Quedaría también lugar para proponer una lectura comparada con otros periódicos similares de la época en otras colonias. Por ejemplo con El Mercurio Peruano, con el cual el Papel Periódico sostuvo correspondencia y hasta un debate sobre la literatura peruana y la neogranadina, en el que se exaltaron competitivamente los valores de cada una como los mejores. ¿Se haría en el Mercurio Peruano la misma tarea de resignificación de nociones y de prefiguración de futuro?

El trabajo de Renán Silva constituye un buen lugar de encuentro de la historia y la sociología (y la semántica) y abre nuevos caminos temáticos y metodológicos.

MARGARITA GARRIDO

Mirar históricamente: mirar críticamente

Pensar la historia
Luis Antonio Restrepo
Editorial Percepción, Medellín, 1987, 288 págs.

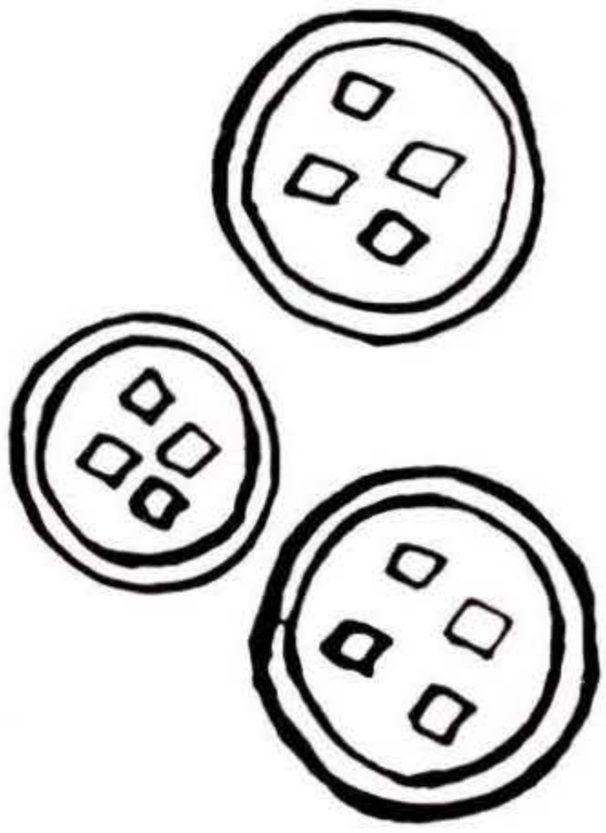
Reseñar un libro que casi consideramos fundamental dentro del campo que le es propio (teniendo en cuenta que hoy en día casi nada salido de la imprenta es fundamental) justifica el método de la glosa y justificaría, si aquí hubiera espacio, el del ensayo. Es decir, que aparte de que llegamos a ciertas conclusiones sobre el libro, nos lanzamos a la aventura de buscar otras conclusiones para lo planteado en el libro. Porque *Pensar la historia* no sólo nos propone el aspecto muy particular de hacer una revisión a la lectura de Marx, Nietzsche y Foucault, sino que nos arrostra con el compromiso intelectual —tan problemático y discutido— de pensar históricamente (en) toda rama del saber humano.

Lo que para Luis Antonio Restrepo supone "pensar la historia" es el reconocimiento de que la historia es un problema; es más: el problema central de la filosofía de nuestros tiempos. La existencia tortuosa del hombre de hoy se fundamenta en todo tipo de bloqueos que el filósofo

Digitalizado por la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República, Colombia.

debe agrupar según las diferentes relaciones de poder presentes en el individuo y la sociedad. Este problema, en cuanto ha sido el centro de la reflexión foucaultiana, hace de Foucault el verdadero sucesor de quienes han cuestionado la historia, quienes han hecho de ella el soporte —presente o ausente— de sus construcciones filosóficas.

Se trata, por supuesto, de partir de Hegel. Uno se pregunta si no se trata, también, de llegar a él. El mismo Foucault reconoció que apartarse de Hegel era un poco caer en la trampa con la que el filósofo idealista había rodeado toda su filosofía de la historia. Hegel resuelve todos los problemas históricos —los sociales, los pedagógicos, los económicos y hasta los psíquicos— en la elaboración de un ente perfecto y predestinado, según su idea mesiánica, que es el Estado. No contempla, como último utopista, que ese Estado va a tener problemas. Pero que los tenga o no, ya no es algo que se va a discutir, después de Hegel, bajo las mismas condiciones epistemológicas: desde Marx, debe comenzar a hacer carrera, en la historia de la filosofía, la crítica de la metafísica. El mismo Marx reconoce, en el postfacio de la segunda edición del primer tomo de *El capital*, la importancia de Hegel en cuanto expositor del método dialéctico-histórico. El secreto del método radica para Marx en invertir la dialéctica hegeliana, —siguiendo las orientaciones de otro hegeliano de izquierda, el señor Ludwig Feuerbach—, en "convertir el predicado en sujeto, y este sujeto en objeto", lo que equivalía a transformar el mismo problema, antes objeto de una filosofía especulativa, en objeto de una filosofía no idealista para la cual el sujeto de la historia no *debe ser* el Estado, sino la sociedad en su motor último, es decir, el proletariado, con la consecuente abolición de la metafísica por una filosofía científica. Ese carácter científico, pretendía Marx, debía ser la base de la crítica histórica (sólo entonces, desde Marx, la historia comienza a asociarse con el pensamiento crítico, idea que ni el positivismo ni el evolucionismo lograron continuar, pero que volvió a surgir en el siglo XX, con el impulso particular, casi contradictorio, de Nietzsche). Por otra parte, el idealismo del monstruo de Stuttgart también está presente, vía Schopenhauer, en la obra temprana de Nietzsche, manifiesto en una metafísica del arte y en la consideración del genio, si bien dentro del ahistoricismo radical que caracterizó a Schopenhauer; pero aquí también es posible hallar la raíz hegeliana: el hombre solo, el hombre ahistórico —y más el hombre genial— es el hombre sin Estado. ¿No era esta carencia producto, más bien, de la misma realidad histórica, que no de la historia de las ideas? Si nos es dable hacer la distinción, entonces quizá estemos ante una dualidad característica del hombre moderno: sus ideas no son actuales, no le hacen cosquillas a la realidad, no pueden ayudar a transformarla. En Hegel la Idea se encarna, se hace realidad, historia; ahora hablamos de las ideas *y* la realidad. No puede ser más ejemplar de este desencanto —crítica— el siguiente párrafo de Nietzsche, sacado por Luis Antonio Restrepo de una de sus



Intempestivas: " [. . .] el que ha aprendido a doblar el espinazo y bajar la cabeza ante el 'poder de la historia', ese tendrá un gesto de aprobación mecánica, un gesto a la china ante cualquier género de poder, ya sea el de un gobierno, ya el de la opinión pública o bien el de la mayoría numérica, y moverá sus miembros al compás de un poder cualquiera. Si cada hecho es en sí una necesidad racional, si todo acontecimiento es la victoria de la lógica o de la 'idea', no nos queda más que arrodillarnos y acatar así todas las formas de éxito".

Sin embargo, resulta interesante constatar que, en escritos sobre los griegos, Nietzsche hablará de minorías con "fines altos", de su idea de cultura como cierta uniformidad colectiva y, con estas dos premisas, de la necesidad de la esclavitud para la existencia de una cultura. Es aquí donde quizá quepa una auténtica crítica de la teoría del Estado de Hegel, desdoblando el concepto de Estado y reduciéndolo al de Cultura. ¿Qué es un Estado sin problemas? ¿Un Estado en que la acción del individuo se *limita* a la consecución colectiva de "fines altos"? El problema estaría, realmente, en medir el grado de representatividad de esos fines. Dentro de una aristocracia homérica, por ejemplo, la minoría dominante —noble, guerrera— representa a toda la sociedad, representa lo griego. ¿Habría semejanza política entre Prusia y la antigua aristocracia griega? Si se ha de responder que no, bastaría con argumentar el tan trillado como cierto ahistoricismo de la Grecia antigua (cfr. Spengler —para las "hienas"—). ¿Cultura e historia no serán términos opuestos? Lo que propuso Hegel fue una realización histórico-cultural (mire el historiador de hoy qué hay de eso en el Segundo y en el Tercer Reich[s]).

Una "pura historia" —problemática— es lo que queda del Estado hegeliano, y así parece haberlo entendido Foucault, que se define a sí mismo como un genealogista. Entiende por genealogía el análisis de todo problema que sea "cuestión presente". Todo problema actual tiene una historia, y la filosofía, para él, debe seguir ese hilo hasta los orígenes (lo que implica que los orígenes no están presentes, no son actuales). Esos problemas históricos se expresan en las diversas relaciones de poder (especialmente las del saber) a lo largo de la historia del hombre. "Por eso —escribe Foucault— la filosofía es hoy enteramente política y totalmente 'historiadora'. Es la política inmanente a la historia, la historia indispensable para la política". Es la filosofía "actual", supeditada —no equilibrada o necesaria— a la realidad histórica.

Digitalizado por la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República, Colombia.

Lo que implica la negación de una cultura —o la problematización del Estado— es la aparición de la disidencia social —también disidencia institucional o marginalidad—. De ahí que sea sintomática la preocupación de Foucault por hacer las genealogías de la locura, la delincuencia o la sexualidad. De ese interés foucaultiano parte la llamada de atención de Luis Antonio Restrepo. Dentro de la evolución de una sociedad con "fines altos", hay una estrecha vinculación entre poder y saber; si ya no ha de medirse el grado de representatividad de esos fines, ha de medirse su grado de disidencia —no forman parte del proyecto social institucional—; el grado de disidencia, que genera la actitud crítica desde una perspectiva histórica, delata siempre la vacuidad de las instituciones —de poder y saber— y crea la conciencia de la libertad. Aquí encajan los dos últimos ensayos del libro, a saber, "Pedagogía y obstáculos epistemológicos" y "El juicio de Galileo". El primero se centra en el problema de adecuar el conocimiento a la realidad, para que exista una verdadera educación; hoy por hoy no hay mayor educación a la realidad que el conocimiento crítico; por tanto, el conocimiento libre de la autosuficiencia de la objetividad. Reconocer la subjetividad, la "actualidad", es el principio del conocimiento crítico. Pero éste, que poseerían los "espíritus libres" —en términos de Nietzsche— afronta las dificultades de contextualizarse en una pedagogía institucional, una "pedagogía sin historia", escribe Restrepo. En este contexto, se hace del conocimiento solamente un conocimiento científico, llamado objetivo, y para lograrlo se establece la pseudocientífica metodología de la enseñanza: si se sigue el método —institucional— se llega al conocimiento, se enseña la verdad, lo objetivo. Conclusión tan ridícula como difundida. Crítica de base: todo conocimiento científico se ciñe a la experiencia, y tan rápido como la experiencia se modifica. La experiencia es histórica, hasta cierto punto inabarcable, circunstancial.

Una peculiar manifestación de la disidencia está expuesta en "El juicio de Galileo", en donde Restrepo hace el seguimiento de los factores ideológicos, sociales e históricos que intervinieron en el mencionado juicio. Galileo aparece como representante del "espíritu libre", en la línea de Copérnico y de Giordano Bruno, a mitad de camino entre la suerte del astrónomo revolucionario y la del panteísta de Nola. El primero formula sus conclusiones científicas antes del Concilio de Trento, cuando todavía no se ha reavivado la intervención de la Iglesia en asuntos científicos, en busca de unificar, como en la Edad Media, la "ciencia" de la fe; el segundo tiene que arrostrar, y lo hace sin disimulos y sin escrúpulos por la provocación, la inquisición que se rearma en el tridentino: es quemado como hereje. Galileo defiende en un principio, cuando todavía es posible la discusión, la separación de los asuntos científicos de los de fe: de alguna manera, las verdades de fe no son investigables, y, cuando Galileo tiene que mostrar su adhesión al sistema copernicano, argumenta que Copérnico "investigó" la construcción de las partes del universo, por lo cual le resulta inadmisible que se le dé como explicación de la inocencia de Copérnico el hecho de que éste sólo hacía una suposición, propia del cálculo científico, sujeto a error, y que no presentaba la movilidad de la tierra como una verdad. Pero la posición de la Iglesia, tendiente a la unidad entre ciencia y fe, se mantiene un siglo después de las publicaciones copernicanas y con mayor énfasis, mientras que la ciencia, asumida por Galileo, es cada vez más libre, sin reticencias teológicas; la radicalización, por parte de la Iglesia, se resume en estas frases del papa Urbano VIII: "aunque muchos hechos parezcan probar que la tierra gira en torno al sol, es teóricamente posible que Dios en su infinito poder haya conseguido los mismos efectos haciendo girar el sol en torno a la tierra, como dicen las Sagradas Escrituras". Con esta posición, el caso está cerrado para Galileo: no podrá difundir más las falsas ideas copernicanas.

Finalmente, hay que destacar el sentido de la argumentación de Galileo. Para él, el carácter de las Escrituras es el de una "vulgata", unos textos que han sido escritos para comprensión del vulgo, por lo cual son interpretables, y lo que en ellas es verdaderamente discutible son las interpretaciones. Con esto, está haciendo de la Biblia un texto histórico en cuanto libro simbólico. Por esta razón, el intérprete de la Escritura debe procurar coincidir con las conclusiones naturales: no es la Escritura la que condiciona el conocimiento científico, es éste el que da las pautas, no para llegar a verdades de fe, que, como tales, son eternas, sino para interpretar apropiadamente la Escritura. Su historización de la fe se centra en la siguiente pregunta: "¿Quién osará afirmar que lo conocible del mundo es ya conocido?". Pero con esta pregunta-afirmación Galileo entra ya en el grupo de los disidentes, incapaz de aliarse con una relación estática (institución) de poder. Con esa argumentación, Galileo hace entrar en crisis —actitud crítica— la historia de su tiempo, y la lanza hacia atrás (antes de Trento y la Edad Media) para empezar a sembrar la ciencia del futuro.

OSCAR TORRES DUQUE

Digitalizado por la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República, Colombia.