

ISSN 1909-6704



CAZAMOSCAS

REVISTA FILOÓFICA

REVISTA **CAZAMOSCAS**

Estudiantes de los programas de Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas
Año 3, N° 3 y 4, Febrero - Junio de 2009

Hector

CAZAMOSCAS

REVISTA FILOSÓFICA

Editada por los estudiantes de los Programas de Filosofía y Letras

*El oficio del filósofo consiste en mostrar a la mosca la salida
de la botella cazamoscas*

Ludwig Wittgenstein. Investigaciones filosóficas

CAZAMOSCAS

REVISTA FILOSÓFICA

ISSN 1909-6704

Los Programas de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía
Facultad de Artes y Humanidades
Universidad de Caldas
Manizales - Colombia

Director

Jhon Alexander Isaza Echeverry

Comité Editorial

*Elkin Andrés Heredia
Germán Sarasty Moncada
Hernando Tabares Sánchez
Nicolás Alberto Duque
Laura Rueda Chaparro
Luís Miguel Gallego Sepúlveda
Pamela Natalia Zamora G.
Yobany Serna Castro*

Asesores

*Alfonso Ramírez Gómez, Adolfo León Grisales, Daian Tatiana Flórez,
Jaime A. Pineda, Jorge Alejandro Flórez,
Luis Enrique García R, Orlando Londoño Betancour.*

Comité Técnico

TRADUCCIONES: *Jorge Alejandro Flórez.*

CORRECCIÓN DE ESTILO: *Yobany Serna Castro, Jhon Alexander Isaza E.*

SOPORTE WEB: *Daniel Matternh*

DISEÑO DE CARÁTULA: *Oscar Villota.*

Hugo Fernando Tangarife – Chipre y Colonizadores

Correspondencia e información:

REVISTA CAZAMOSCAS
Los Programas de Filosofía y Letras
Universidad de Caldas - Sede Palogrande
Carrera 23 # 58-65
Manizales – Colombia

Apartado Aéreo: 275

Teléfono: (+6) 8862720 Ext. 21151. Fax: (+6) 8862720 Ext. 21151

revistacazamoscas@gmail.com; www.cazamoscas.es.tl;

revistacazamoscas.blogspot.com

Canje

Centro de Bibliotecas e Información Científica
E-mail:biblio@cumanday.ucaldas.edu.co
Universidad de Caldas.

PORADA: Obra de la serie “Encuentros conmigo mismo, historias de los estados modificados de conciencia”¹

La obra “Encuentros conmigo mismo, historias de los estados modificados de conciencia” pretende encaminarse en la búsqueda de la expresión interior producto de la aprehensión intuitiva sobre cambios en el proceso cognitivo en la forma de ver e interpretar el mundo, como resultado de prácticas relacionadas con la tenseridad y consumo de ciertas plantas con propiedades enteógenas, todo esto con el fin de posibilitar una liberación y un análisis sobre las imágenes y sentimientos que habitan en el inconsciente y que repercuten de alguna forma en la creatividad, emancipación y en la reflexión subjetiva.

Es innegable la influencia de las vanguardias en el arte contemporáneo, máxime por las ideas y criterios enraizados en nuestro hacer como artistas por el hecho mismo de pertenecer a un vasto sistema de significados que facilitan una adecuación de nuestros intereses de acuerdo a unas características propias y naturales de cada individuo. Desde este punto de vista considero que la obra está enmarcada principalmente dentro de los preceptos expresionistas (desde el interior hacia la realidad), en la medida en que busca un rompimiento de las formas y la transmisión de emociones y sentimientos insondables con una dimensión espiritual que trata de trascender la vida cotidiana en un hecho elevado y sublime. Es decir, la intención del gesto artístico es crear una transformación entre el objeto realista relacionado con los estados ordinarios del ser y la búsqueda de estados de ánimo intensamente subjetivos que tienen como finalidad explorar el mundo interior de la conciencia. Dicho de otra forma, es la búsqueda de la posibilidad de abrir las puertas a los ya existentes espacios interiores y comunicarlo por medio de una libre expresión del inconsciente basado en la experiencia emocional y espiritual de la realidad. Punto en el cual la obra se relaciona de alguna manera con una tendencia autómata que representa el interior del artista de una manera espontánea a través de la acción de pintar o dibujar, consiguiendo reflejar un cúmulo de sensaciones guardadas que fueron generadas a partir de la experiencia. El automatismo además, despoja la razón de cualquier función de control, brindando al inconsciente la posibilidad de ser la fuente de la inspiración artística.

No puedo dejar a un lado algunas formas, conceptos e ideas planteadas desde el primitivismo que plantea una disolución completa de la realidad a partir de sencillos elementos compositivos, desde algunas líneas difusas, hasta colores planos que insisten en demostrar un vacío momentáneo, intacto, inerme e insubstancial producto de posibilitar un silencio interno que transforme el control establecido por las normas sistemáticas y definidas [...].

Remitiéndome a mis obras, básicamente encuentro importante transmitir ritmos internos de acuerdo a la identificación intuitiva de cambios anímicos, estos los represento pictóricamente

¹ Presentada como tesis de grado para aspirar al título de Artista Plástico en el Programa de Artes Plásticas, Facultad de Artes y Humanidades, de la Universidad de Caldas.

de una forma libre y rítmica, con una constante acción cambiante de velocidad y ligereza, coherente con el momento particular y sensitivo del instante circunstancial de formas deliberadas de sentir. Esta emotividad de los impulsos internos la plasmo mediante trazos rápidos y nerviosos por la cantidad de sensaciones guardadas, listas paraemerger simultáneamente [...]. Las escenas de las pinturas buscan específicamente mostrar un sin fin de posibilidades dentro de un espacio “desconocido”, exponiendo así una analogía con nuestra área real en los caminos de la vida, inmensamente llena de probabilidades desde un punto de vista sensitivo. Es decir, los cuerpos suspendidos y los rostros inmersos en atmósferas difusas no son otra cosa que el intenso fluir de sensaciones fusionadas con el espacio-tiempo, inconstante, agudo y penetrante por instantes. Existe una sugerencia de envolvimiento y de acaparamiento sobre el individuo por medio del color y las líneas, contrastado con un juego de luz y sombras; a veces la figura se disuelve en el color presumiendo el hecho de vulnerabilidad al no comprender signos emergentes de las acciones momentáneas, indispensables para atrapar visiones o señales que resolverían cuestionamientos significativos del papel indivisible e inherente del ser humano frente al misterio de la vida.

Algunas fisuras lineales dentro de la obra, las entiendo y las relaciono con el vacío característico de sensaciones que se producen al finalizar un estado extático o de éxtasis que representa una desestructuración de conceptos que se establecieron anteriormente a través del tiempo por medio de la repetición continua, y constante, que se ve obligada a partir de esa experiencia a cuestionamientos masivos y agudos, y por ende, a estructurar nuevos conceptos que constituyen un lado hasta ahora oculto.

El fin de la obras “Encuentros conmigo mismo, historias de los estados modificados de conciencia” es la creación de algo que vislumbre un entorno mágico que fluctúe entre lo crucial y físico (relativo a la experiencia) y lo que está allí, alrededor, no visible, más bien perceptible a los sentidos desde una mirada interior hacia los fenómenos complejos de la naturaleza.

Busco además una forma de reconocerme a mí mismo a través de los objetos, y pienso que es indispensable la relación entre el espacio-tiempo que se requiere para concretar la obra y el encontrarse frente al problema de la creación misma [...]. Este ejercicio de ir y venir entre lo lógico y lo ilógico o la razón y la no razón, podría describirse como una forma de estado modificado de conciencia, al potenciar una discusión entre el cerebro izquierdo, regido por la racionalidad (lógico y lineal) y el cerebro derecho, regido por la intuición (rasgos emotivos y pensamiento lateral) sobre cuestiones puramente abstractas que dejan como resultado el comprender y ver el mundo de forma diferente [...]. De ahí que a partir de este trabajo logré entender que el arte, desde mi punto de vista, se resume en una búsqueda interior y reflexiva de procesos generados a partir de la experiencia. Me atrevo a decir que el arte se constituye en el proceso, y que la obra final obedece a acercamientos cognitivos entre el espacio real de la adecuación de formas y el constante diálogo interno sobre el transcurrir de la vida con todas sus implicaciones emotivas [...].

Hugo Fernando Tangarife

PRESENTACIÓN

Una vez más, es un gusto presentar al lector otra versión de la Revista Cazamoscas; y para esta ocasión el gusto es doble. Pues tras intentar conciliar los criterios usuales que nuestro medio exige a una publicación seriada, con la tan codiciada demanda, el Comité Editorial de La Revista ha decidido añadir cinco secciones a su publicación habitual.

En un primer momento el lector encontrará ocho artículos de corte filosófico: en el primero, *La Sensualidad de la Crueldad: Crítica al Teatro Occidental*, Nataly Penagos Castaño expone la critica realizada por Antonin Artaud al teatro occidental, para lograrlo utiliza el elemento por excelencia, no sólo suyo, sino también de lo que se ha dado conocer como teatro de la残酷: la sensualidad. En el segundo articulo, *Sobre la Técnica y sus Consecuencias. Comentarios a José Ortega y Gasset, y el “Síndrome de Frankenstein”*, Fernando Alarcón Varela problematiza, como es usual, el concepto “técnica” utilizado por el español José Ortega y Gasset en Meditación de la técnica, Alarcón muestra inconsistencias e interpretaciones erradas en las conclusiones del filosofo español, y dirige la atención a lo que en filosofía de la tecnología se ha dado a conocer como el “Síndrome de Frankenstein”. *Un Abismo Aparentemente Insalvable en la Controversia Popper vs Kuhn: Incommensurabilidad*, pretende mostrar que el concepto Incommensurabilidad, que usualmente es presentado por los críticos como uno de los puntos en los cuales ambos chocan, no es realmente un concepto que los separe y que de hecho Popper y Kuhn, en ultimas, comparten los principios básicos y las consecuencias de la Incommensurabilidad. Con el cuarto artículo Luisa Fernanda Loaiza nos cambia de campo, en *Del Logos al Mito* afirma que el esquema con que se nos ha dado a entender la forma en que evoluciona el pensamiento, es un esquema basado en la idea según la cual el pensamiento mitológico ha sido superado por la razón occidental, sin embargo, según la autora, bien valdría la pena considerar la posición de la razón occidental partiendo de otras perspectivas, ya no como una razón que ha superado al mito, sino como una razón que debe volver al él. *Anarquismo Epistemológico y Racionalismo Crítico*

es un texto en el que Andrés Del Corral intenta mostrar que es un error interpretar que entre la filosofía de Karl Popper y Paul K. Feyerabend existe una ruptura; para lograrlo expone las tesis principales del Anarquismo Epistemológico y del Racionalismo Crítico, lo cual le servirá para concluir que “el anarquismo epistemológico hunde sus raíces en el racionalismo crítico”. En el artículo seis, Cesar David Salazar utiliza a Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari para dejar, de forma lacónica, una crítica a lo que se ha entendido como el análisis lógico de las proposiciones del lenguaje, a su presumida articulación; Salazar afirma, tras una exposición al mejor estilo frances, que la pregunta por la identidad del lenguaje no tiene lugar en medio de la multitud, el texto gira entorno a la relación, presente en Foucault, entre locura y enfermedad mental, que deriva en el desplazamiento de aquella hacia el horizonte del lenguaje literario. Yesid Henao Pérez, con *Antirrealismo en T. S. Kuhn*, trata de exponer cómo una visión instrumentalista de las teorías, partiendo de la obra de Kuhn, conduce a la idea errada según la cual Kuhn es entonces un relativista; después de hacerlo, el autor conduce la discusión hacia un problema que se da con frecuencia al abordar los textos del físico estadounidense, el suponer que Kuhn es un Antirrealista Ontológico; mostrará entonces que Kuhn ni es relativista ni es antirrealista en los términos en que dichas nociones suelen adjudicársele. Finalmente, para cerrar nuestra variopinta sección de artículos, ofrecemos al lector el texto: *Sobre la Música de Avanzada y la Técnica. “Sol y Sombra... L’Espace des Spectres”*, en él, Pedro Antonio Rojas parece exponer lo que puede resultar de una relación entre la música de avanzada y la técnica, la exposición del autor intenta relacionar las posibilidades destructivas que conlleva la técnica, con la música; esta relación, completamente actual, del hombre con la máquina, plantea la dicotomía entre la técnica y la música, pero pone de relieve el hecho de que “la técnica no sólo condiciona, sino que potencia”, el autor pretende mostrar que existe un modo en que la técnica puede ser usada, un modo que “expande la música y no la guerra”.

Después de los artículos de corte filosófico, el lector se encontrará con *Discusiones*, ésta es una sección en la cual publicaremos las controversias que los lectores de Cazamoscas presenten ante el contenido de la misma;

para esta ocasión se publica la replica escrita por David Jiménez González al articulo titulado “La Supuesta Profundidad de Heidegger”, escrito por Sebastián Estrada Robledo y publicado en el segundo número de la Revista Cazamoscas. Julio-Diciembre de 2008. Año 2; N°2. *Literatura* será el espacio para publicar los cuentos o escritos literarios que los colaboradores envíen a La Revista; presentamos en esta ocasión un cuento escrito por Juan Diego Castillo, titulado *I*, junto a él una reseña biográfica sobre el poeta Fernando Pessoa, titulada *Fernando Pessoa: His Heteronyms*, escrita por Yobany Serna Castro.

Presentamos también en el presente número algunas de las ponencias ofrecidas en el XIII Foro Interno de Filosofía, realizado en Diciembre del 2008. Una de las intenciones pretendidas con esta versión del Foro era mostrar la relación entre Filosofía y Literatura, con base en esto, la Revista se permite publicar seis textos que, en su mayoría, muestran dicha relación: Alejandra Pizarnik: *Coreografías de la Palabra*, escrito por María Paz Gómez Gaviria; *Un Acercamiento a la Lingüística Desde Leibniz y Locke*, escrito por Diana Carolina Arbeláez; *Autoafirmación en la Desesperación. (Dialéctica del Espíritu)*, escrito por Oliverio Muñoz Ocampo; *Caprichos y Valor de las Imágenes y Visiones del Mundo*, escrito por Nicolás Alberto Duque Buitrago; *La Ominosa Introspección*, escrito por Germán Sarasty Moncada y *De la Filosofía y Otros Disgustos*, escrito por Yobany Serna Castro. En el marco del Foro se llevó a cabo un *Debate* alrededor de la pregunta *¿Para Qué Filosofía en Época de Crisis?*, en él participaron los docentes Heriberto Santacruz Ibarra, Adolfo L. Grisales V., Carlos Alberto Ospina H., Pablo R. Arango y Jaime Alberto Pineda; publicamos aquí los textos que ellos leyeron en el debate.

Ya es usual para la revista realizar *Reseñas* de algunas de las tesis escritas por los estudiantes de los Programas de Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas; en este número Hernando Tabares Sánchez, Luis Miguel Gallego Sepúlveda y Elkin Andrés Heredia Ríos se dieron a la tarea de reseñar las tesis tituladas: *La Ilustración, un Camino Hacia el Ideal de Humanidad: ¿Se Cumplió el Proyecto Ilustrado de Llevar al Género Humano a un Progreso Hacia Mejor por Medio de la Razón?* escrita por José Leonardo Días; *Ciorán Laberinto de Obsesiones*, escrita

por Alejandro Arango Agudelo y *La Importancia de la Pragmática en la Teoría de los Actos de Habla*, escrita por María Isabel Usma Agudelo —reseña que quizá merezca especial atención por parte del lector.

A las reseñas le sigue la *Traducción* que de la entrevista que el francés Pierre Bergé hizo a Margarite Duras, realizó Germán Sarasty Moncada. En la última sección de Cazamoscas, Entrevista, publicamos la entrevista que Jhon Alexander Isaza E. y Nicolás Alberto Duque B. realizaron al filósofo colombiano Rubén Sierra Mejía. *Nuestros Filósofos no son Nuestros Genios: Insolencias de un Disidente*.

En la parte final de Cazamoscas presentamos el índice de las revistas *Légein*, *Cuadrante Phi*, *Psiké* y *Novum*, con lo cual cumplimos con el interés que se ha suscitado entre las revistas de los estudiantes de filosofía y disciplinas afines, por iniciar relaciones que permitan una mayor difusión y crítica de los trabajos que en cada escuela se realizan.

Finalmente extendemos la invitación a los lectores de Cazamoscas a asistir al *XVII Foro Nacional de Filosofía*, que realizará el Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas del 15 al 18 de septiembre.

El director

CONTENIDO

<i>La Sensualidad de la Crueldad: Crítica al Teatro Occidental</i>	
NATALY PENAGOS CASTAÑO	13
<i>Sobre La Técnica y sus Consecuencias. Comentarios a José Ortega y Gasset, y el “Síndrome de Frankenstein”</i>	
FERNANDO ALARCÓN VARELA	23
<i>Un Abismo Aparentemente Insalvable en la Controversia Popper Vs Kuhn: Incommensurabilidad</i>	
JHON ALEXANDER ISAZA E.	35
<i>Del Logos al Mito</i>	
LUISA FERNANDA LOAIZA	47
<i>Anarquismo Epistemológico y Racionalismo Crítico</i>	
ANDRÉS DEL CORRAL SALAZAR	57
<i>Multiplicidad y Lenguaje Literario</i>	
CÉSAR DAVID SALAZAR JIMÉNEZ	67
<i>Antirrealismo en T. S. Kuhn</i>	
YESID HENAO PÉREZ	71
<i>Sobre la Música de Avanzada y la Técnica. “Sol y Sombra... L’Espace Des Spectres”</i>	
PEDRO ANTONIO ROJAS	81
DISCUSIONES	
<i>Replica: “La Supuesta Profundidad de Heidegger”</i>	
DAVID JIMÉNEZ-GONZÁLEZ	95
LITERATURA	
<i>I</i>	
JUAN DIEGO CASTILLO	101
<i>Fernando Pessoa: His Heteronyms</i>	
Yobany Serna Castro	103

Revista <i>Cazamoscas</i>	Manizales Colombia	Año 3	No. 3-4	pp. 252	Febrero-Junio	2009	ISSN 1909-6704
------------------------------	-----------------------	-------	---------	---------	---------------	------	-------------------

XIII FORO INTERNO DE FILOSOFÍA

<i>Alejandra Pizarnik: Coreografías de la Palabra</i> MARÍA PAZ GÓMEZ GAVIRIA	111
<i>Un Acercamiento a la Lingüística desde Leibniz y Locke</i> DIANA CAROLINA ARBELÁEZ	115
<i>Autoafirmación en la Desesperación. (Dialéctica Del Espíritu)</i> OLIVERIO MUÑOZ OCAMPO	127
<i>Caprichos y Valor de las Imágenes y Visiones del Mundo</i> NICOLÁS ALBERTO DUQUE BUITRAGO	137
<i>La Ominosa Introspección</i> GERMÁN SARASTY MONCADA	149
<i>De la Filosofía y Otros Disgustos</i> YOBANY SERNA CASTRO	159

DEBATE: ¿PARA QUÉ FILOSOFÍA EN ÉPOCA DE CRISIS?

HERIBERTO SANTACRUZ IBARRA; ADOLFO L. GRISALES V; CARLOS ALBERTO OSPINA H; PABLO R. ARANGO; JAIME ALBERTO PINEDA.	173
--	-----

RESEÑAS

<i>La Ilustración, un Camino hacia el Ideal de Humanidad: ¿Se Cumplió el Proyecto Ilustrado de Llevar al Género Humano a un Progreso Hacia Mejor por Medio de la Razón?</i> HERNANDO TABARES SÁNCHEZ	197
---	-----

<i>Ciorán Laberinto de Obsesiones</i> LUÍS MIGUEL GALLEGOS SEPÚLVEDA	201
---	-----

<i>La Importancia de la Pragmática en la Teoría de los Actos de Habla</i> ELKIN ANDRÉS HEREDIA RÍOS	203
--	-----

TRADUCCIÓN

<i>Entrevista A Margarite Duras: ¡Duras Es Sexy!</i> POR PIERRE BERGÉ. TRADUCIÓN DEL FRANCÉS POR GERMÁN SARASTY MONCADA	209
--	-----

ENTREVISTA

<i>Nuestros Filósofos no son Nuestros Genios: Insolencias de un Disidente.</i> ENTREVISTA A RUBÉN SIERRA MEJÍA JHON ALEXANDER ISAZA E. & NICOLÁS ALBERTO DUQUE B.	219
---	-----

LA SENSUALIDAD DE LA CRUELDADE: CRÍTICA AL TEATRO OCCIDENTAL

NATALY PENAGOS CASTAÑO¹
NATAPECA_85@HOTMAIL.COM

RESUMEN

En las primeras páginas de este texto haré una referencia precisa a las características clásicas del teatro que han permitido el desarrollo y estado del Teatro Occidental. Luego de estas referencias, iniciaré una caracterización de las ideas de Antonin Artaud respecto al desarrollo del teatro y sus más aberrantes problemas. Finalmente llamaré la atención sobre el papel que, frente la crítica al Teatro Occidental, cumple el valor del cuerpo, su espacio en el teatro, y la necesaria importancia que, en lo que se ha venido a conocer como Teatro de la Crueldad, debe dársele a la sensualidad, la pasión, el deseo y la piel.

ABSTRACT

In the first pages of this text I will give a precise reference to the characteristics of classical theater that have allowed the development and state of the Western Theater. After those references, I will initiate a characterization of the ideas of Antonin Artaud regarding the development of theater and its most egregious problems. Finally I will point out the role that, compared to the criticism of Western Theater, plays the value of the body, its space in the theater, and the necessary importance that, in what has known as the Theater of Cruelty, it should give to sensuality, passion, desire and skin.

PALABRAS CLAVE

Antonin Artaud, Teatro occidental, Teatro Balinés, Espacio, Cuerpo, Sensualidad.

KEYWORDS

Antonin Artaud, Western Theater, Balinese Theater, Space, Body, Sensuality.

¹ Estudiante de la Profesionalización en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas.

Solamente una parte del arte se puede enseñar, pero el artista lo necesita íntegro. Quien lo conozca a medias, andará siempre perdido y hablará mucho, quien lo posee completo solo quiere actuar, y habla poco o tarde. Las palabras son buenas, pero no son lo mejor Lo mejor no se revela a través de la palabra.

J. W. Goethe

Si otros proponen obras yo no pretendo más que mostrar mi mente.

Antonin Artaud

Son muchas las definiciones que se pueden encontrar en un diccionario acerca del término “teatro”. Se pueden encontrar, por ejemplo, definiciones como: edificio destinado a representar obras dramáticas o musicales, escenario o escena, lugar donde una cosa está expuesta a la estimación o censura de la gente, conjunto de producciones dramáticas de un autor, de una época, de una civilización. O puede entrar en estas innumerables definiciones pertenecientes al término, el actuar u obrar de manera efectista o exagerada. Cada una de estas definiciones posee su validez histórica; esto ha permitido identificar, de cierta manera, bajo qué aspectos se puede decir que algo sea o no teatro. Sin embargo, existe una definición que permite relacionar, con mayor precisión, una idea que brinda una conjunción mucho más atractiva del teatro, a saber, la de éste como género literario.

En esta definición, aquél puede expresarse bien en verso o en prosa. Debe reconocerse pues su carácter tradicional, que se remota a la Poética de Aristóteles. Refiriéndose al arte teatral, en la Poética, el estagirita nos dice:

[...] El ritmo solo, sin la armonía, es el recurso en las imitaciones del bailarín; pues aun éste, mediante el ritmo de sus actitudes puede representar los caracteres de los hombres, así como también lo que ellos hacen y sufren. Hay además un arte que imita solo a través del lenguaje, sin armonía, en prosa o en verso, ya en uno o en pluralidad de versos. (Aristóteles, 2004: 3)

A este arte no se le conocía bajo la denominación de teatro en la Antigua Grecia, sino como poesía trágica. El origen de esta poesía trágica para Aristóteles se debía a dos causas, y cada una de ellas hace parte de la condición humana. La primera de ellas, la imitación, caracterizada como propia de la condición humana. La segunda,

el regocijo del hombre en las tareas del imitar: el placer. Imitación y placer penetran con tal fuerza en la vida del ser humano, que los otros modos de hacer arte quedan rezagados ante ellos, ante él. Vemos pues que el teatro posee una función vital en el ser humano; permite que las emociones cobren vida en escenario, y no solamente en ese espacio de temporada, sino también en éste como espacio sagrado, espacio en el que se integran creencias, cultura y vida.

Estas dos causas pueden mostrarse en las celebraciones religiosas en honor al dios Dioniso, fiestas que comenzaban con una procesión; un carro recorría las calles con la estatua de Dionisos sobre él, rodeado de danzantes que representan a los sátiros —compañeros de esta divinidad masculina—, y seguido por jóvenes ansiosos de alcanzar el éxtasis dionisiaco, ya que el mismo Dioniso era el dios de la fiesta, de los excesos, la locura y el desorden; todos los ciudadanos danzaban, se disfrazaban y se embriagaban. Era invocado Dioniso por medio de la poesía Ditirámica —reconocida como Alabanza exagerada que combina medios como el ritmo, la melodía y el verso. Necesario es pues recordar que la imitación, en la antigüedad, no consistía simplemente en representar al dios Dioniso, era hacer presencia, que Dionisio bajara y bailara con ellos, cosa que efectivamente, hizo una noche de vino, cuando un hombre decía: ¡“Yo soy Dioniso, ¿Qué queréis”?! Y es así como surge el primer actor que sale del coro, al cual se estaba acostumbrado al momento de representar algo, para luego representar escenas de su vida y luego de los hombres, dando comienzo al teatro occidental tal y como se conoce hasta hoy.

Es también necesario recordar la función del coro para los antiguos; este se encontraba involucrado con la acción. El coro era representado por un grupo de personas que explicaban a menudo el significado de los acontecimientos que precedían la acción, acontecimientos que solo uno o dos hombres protagonizaban; el coro permitía una mayor comprensión de los sucesos, pues en uno de sus momentos, hacia referencia clara a la génesis mítica. El hombre, en la fiesta dionisiaca, iniciaba a desparecer del coro, con lo cual iría pasando a representar el desarrollo de la poesía trágica. Con Esquilo, Sófocles y Eurípides comienza toda la odisea de la desaparición del coro. Esquilo, quien disminuyó la importancia del coro, e hizo que el diálogo o la parte hablada asumiera la misión decisiva en el drama, comienza a hacer de la voz un medio de expresión para el color, la forma y la pintura, la voz es el único medio de expresión que permite decir lo que el pensamiento advierte, pues solo con el lenguaje articulado se puede probar un aspecto particular o enunciar una verdad general; este

fue el inicio de los cinco cambios de los que hace alusión Aristóteles como condición para que la tragedia pudiera alcanzar su forma natural, su esencia.

[...] En cuanto a cuestionar si la tragedia es ahora todo lo que debe ser en sus elementos formativos, considerar todo ello y decidirlo teóricamente y en relación a las representaciones, es un problema para otra investigación. Esta comenzó ciertamente mediante improvisaciones, como también la comedia; la primera se originó con los autores de los ditirampos, la otra con las canciones fálicas, que todavía perviven como instituciones en algunas de nuestras ciudades. Y su avance desde entonces fue lento, a través de su transformación y luego de superar etapas en cada paso. Sólo después de una larga serie de cambios el movimiento de la tragedia se detuvo al alcanzar su forma natural. 1) El número de actores fue primero aumentado a dos por Esquilo, quien disminuyó la importancia del coro, e hizo que el diálogo, o la parte hablada, asumiera la misión decisiva en el drama. 2) Un tercer actor y la escenografía se debieron a Sófocles.
(Aristóteles, 2004: 3)

Vemos pues que el segundo cambio fue por parte de Sófocles con la introducción de tres actores más a la escenografía; el tercero, por medio del cual el metro paso del trocaico al yámbico; en el cuarto, hay una multiplicidad de actos; y el quinto, no hay inventiva, se presentan historias estudiadas, y esto es lo que más le gustaba a Aristóteles, eran historias argumentadas. Ya en cuanto a Eurípides, con la humanización de sus personajes, el carácter realista que le daba a sus obras, centrándose en la vida interna y las emociones de sus personajes, personajes de carne y hueso dispuestos a desatar toda su pasión en el escenario .

Tradicionalmente el teatro se valoraba como una creación literaria, tal como lo muestra Aristóteles en La Poética, pues consideraban a la escenificación un oficio artesano. Sin embargo, en el siglo XIX surge el concepto de dirección escénica y se convirtió al teatro en un arte total, que parte de elementos tanto literarios como escenográficos. Este teatro utiliza además de la palabra elementos no verbales que pertenecen a la dirección escénica, los actores expresan por medio de intercambios verbales un discurso bajo cierto contexto, el cual está marcado por el vestuario, el decorado y la expresión corporal, permitiendo brindarle un sentido total al espectador sobre la obra. En el siglo XIX el teatro no se encuentra fijado a la rigidez del texto, se empieza a dar importancia a cada uno de los elementos que compone la puesta en escena; como las luces, trajes, decorados, es decir, un lenguaje de acotaciones. En este siglo se reflejan dos tipos de lenguaje dados en el teatro, el lenguaje de carácter literario: el del dialogo como texto principal y el de las acotaciones como texto secundario de carácter funcional. Esto permitió el surgimiento del teatro romántico,

el cual abandonó las reglas de unidad de espacio y tiempo, se tendió al exotismo y los golpes de afecto, es decir, los románticos se centraron más en el sentimiento que en la razón, y apareció el repertorio y el público burgués; se empezó a dar importancia a la vida del momento, los intérpretes creaban acciones realistas, cada obra resaltaba la importancia del vestuario y el decorado, su intención era crear una obra con detalles cada vez más realistas, obras al margen de los dominios económicos y de la censura. Bajo este aspecto sigue primando el teatro como texto y la palabra hablada como medio principal de expresión, sin embargo, a partir de esta segunda noción de teatro han surgido nuevas propuestas teatrales que se sitúan fuera de un tiempo y un espacio, e incluso presentan una reducción parcial o completa del lenguaje verbal.

Ya a finales del siglo XIX los niveles de antirealismo irrumpieron en escena, el teatro es comprendido como un arte comprometido y militante, expone una estética que rechaza la progresión dramática, explota las situaciones hasta el absurdo y desintegra el lenguaje. En este surgimiento del teatro se hace latente una preocupación social. Estos antirrealistas surgen como vanguardias que se oponen a ese realismo dado en el siglo XIX, su pretensión es dar un giro hacia el símbolo, la abstracción y lo ritual, es un intento, como muchos lo entienden, de revitalizar al teatro, volverle el carácter festivo, religioso y sagrado de antaño.

El género más conocido de antirealismo es el teatro del absurdo; éste se caracteriza por sostener la conjunción entre una visión absurda del mundo, un mundo vacío de sentido, poblado de objetos pesados y molestos, y la imposibilidad de expresarle —que termina por dominar a los personajes. Alfred Jarry, antecesor a esta propuesta por sus obras de teatro hilarantes, con *Ubu Rey* —obra presentada con marionetas— estrenada originalmente en París el 10 de diciembre de 1896, consigue el aplauso del público parisense, con esta comedia satírica y grotesca en la que se mezclan las referencias de *Macbeth* y los excesos de un monarca tan tirano como cobarde y cuya trama da lugar a situaciones llevadas al total absurdo. El francés deja en la obra la más insigne característica que identifica a los dictadores del siglo XX:

PADRE UBU: — ¡Mierda!

MADRE UBU: — ¡OH! Mira qué bonito, Padre Ubu, sois un grandísimo gambero.

Las ideas del teatro de Alfred Jarry influyeron en Antonin Artaud para el desarrollo de su pensamiento. En *El teatro y su doble*, Artaud formula distintas ideas en

contra del teatro como texto y palabra hablada, y privilegia cualquiera otra de las formas de expresión teatral: el movimiento, el cuerpo, el sonido, la luz. Las distintas situaciones que él quiere representar son extremadas e incluso traspasan los límites del razonamiento, para que de esta manera se pueda penetrar en el espectador y se despierte en él nuevamente el gusto por la vida, es decir, pretende que el espectador sea consciente de la violencia que domina las fuerzas naturales y su propio interior.

Artaud rechaza el teatro occidental, un teatro que se encuentra ligado al texto, al diálogo y a la palabra, que lo es todo. Sin ninguno de estos elementos sería casi imposible pensar en el teatro dentro de la cultura occidental, pues el teatro, para él, sufre de un síndrome que le llevará a la muerte, el ser exclusivamente hablado. El teatro se encuentra subordinado al texto, a la palabra. Artaud, tal vez, culparía a Esquilo, Sófocles o Eurípides, quienes privilegiaron la palabra hablada frente al diálogo, el cual lleva la misión decisiva del drama, pero para Artaud las palabras, el lenguaje articulado, son una cosa que no pertenece a la escena sino al libro. La crítica de Artaud está dirigida a una especie de teatro, ya habituada, ya replicada, que deja intacto al público, a una aberración por un teatro textual, literal, un teatro que se niega a ser espejo del pueblo, del vulgo.

[...] Si el pueblo ha perdido el hábito de ir al teatro, si todos hemos terminado por considerar al teatro un arte inferior, un medio de distracción vulgar, y por utilizarlo como receptáculo de nuestros malos instintos, es porque se nos ha dicho reiteradamente qué era el teatro, es decir, una mentira y una ilusión. Es porque nos han habituado desde hace cuatrocientos años, es decir, desde el Renacimiento, a un teatro puramente descriptivo y que relata, que es una crónica de la psicología. (Artaud, 1987: 17)

Shakespeare no es más que uno de los aberrados culpables de este signo del teatro occidental, de un teatro que no deja marcas en el organismo, de un teatro que no permite que en él la vida sucumba, un teatro que la tiraña, un teatro que sólo nos deja una vida sin impulso, una vida de contemplación. Esa fuerza interna sustancial que posee cada ser humano se encuentra agotada por desastres de la época, de esa cultura que solo encuentra en la contemplación el verdadero uso del arte. Para Artaud el teatro es el lugar donde el pensamiento ha de encontrar su cuerpo, es el espacio profundo, una grieta por donde se escapan las formas y los sistemas de la cultura occidental. El teatro es el lugar lleno de pensamiento, de libertad, de aquello que no está físicamente representado. Este teatro debe ser concebido como ese lugar donde se puede transfigurar el sujeto y su mundo. Por tal razón el pensamiento de Artaud

es mas allá que una dramaturgia, pues intenta dejar salir y manifestar, en su espacio lleno, lo reprimido de la sociedad.

Para Artaud existe una confusión entre cultura y civilización. Tanto la civilización como la cultura se emplean para expresar un mismo concepto, un concepto de juicio que pretende aplicarse a la Gente Instruida, culta que conoce de sistemas y formas. Antonin Artaud necesita un teatro que regrese a los ritos, a los sortilegios, a los misterios, a la posesión, a una acción física, pasmosa y perturbadora, por lo tanto, creadora de la nada, y que poco o nada tenga que ver con historias estudiadas y argumentadas, como lo exponía Aristóteles.

[...] El teatro es el único lugar del mundo y el ultimo medio de conjunto que nos queda para apelar directamente al organismo y, en los periodos de neurosis y de baja sensualidad como éste en el que nos encontramos, el único medio de atacar esa baja sensualidad mediante recursos físicos a los que ese estado no podrá resistir. (Artaud, 1987: 22)

Queda claro que el teatro debe superar el texto, no solo por el hecho de que éste posee unas estructuras física, plástica y espacial definidas, sino porque ante el teatro la palabra se escapa. Existen dominios del pensamiento y la inteligencia que se escapan de esta, el teatro hace posible un lenguaje que suprime las fronteras entre los sentimientos y las palabras, frontera en la cual se permite sacar a la luz —por medio de gestos activos, el movimiento, el color— el tipo de cosas, de bajezas, de sensualidades, que se ocultan en nuestro espíritu y en nuestra alma agobiante: “[...] la expresión verdadera oculta lo que manifiesta” (Artaud, 1987: 80), esas actitudes profundas y verdaderas que tientan al espíritu. Para Artaud el lenguaje hecho espacio, es un lugar concreto que pide ser llenado y que se le haga hablar su propio lenguaje, como sucede con la pintura y la música.

El teatro debe afirmarse en la vida misma, en la necesidad de vivir y creer en lo que nos hace vivir, pues permite que nuestras represiones cobren vida y a su vez, es allí donde se puede plasmar la intensidad de la misma. Por esto es necesario en Artaud recuperar el gusto por esta, una vida mágica llena de secretos que se deben descubrir, y es precisamente esta característica mágica la que permite en el autor conectar al teatro con la vida; el verdadero teatro muestra la realidad, una realidad que se encuentra enferma por los sistemas filosóficos y científicos de la cultura occidental. El ser humano no necesita de esos sistemas para vivir, sino tener un sueño de vida y poder correr tras él.

Entiéndase el término vida en Artaud como “[...] el centro frágil que las formas no alcanzan” (Artaud, 1987: 41), donde la vida no se encuentra condicionada por los sistemas ni las formas, ni signos de representación. Por esta razón, Artaud dice que el teatro no se afirma en el lenguaje y tampoco en las formas, el teatro debe congregar al verdadero espectáculo de la vida, pues es necesario echar abajo el lenguaje para alcanzar la vida y de esta manera crear teatro. El crear teatro es extender todas las fronteras de la realidad, ir al límite de la representación, es decir, ir a la vida misma como lo irrepresentable, como aquello que no puede expresarse solamente en el lenguaje verbal, en un sistema de formas, pues tanto la vida como el teatro no se encuentran dados en estos sistemas y formas, mucho menos en el uso del lenguaje verbal. Debido a esto, Artaud propone un teatro sin lenguaje, sin palabras, donde se hace necesario reconstruir la escena, dejar atrás los textos teatrales para dar paso a la puesta en escena pura, llena de movimiento y luz. En esta propuesta de teatro, denominada por Artaud como teatro de la crueldad, hay una utilización nueva del gesto y la voz. Esta nueva manera de presentar teatro igualado con la vida, un teatro expresado en el cuerpo y sus movimientos, que incite pasiones, deseos, “[...] cosas serias, oscuras, tristezas [...]”, toda la divina comedia de la vida” (Nietzsche, 1984: 42).

La escena en Artaud es un lugar físico y concreto que exige ser ocupado, un lugar que permite hablar su propio lenguaje, un lenguaje independiente de la palabra, que satisfaga todos los sentidos, donde se permita expresar pensamientos que se escapan al lenguaje hablado. El grito de Artuad es claro, está manchado por todo lo que el teatro occidental esconde: sensualidad, malos pensamientos, libertad, pasión, deseo, piel.

[...] Si la música actúa sobre las serpientes no es porque les transmita nociones espirituales, sino porque las serpientes son largas, porque se enroscan sobre la tierra, y las vibraciones musicales que se comunican llegan a sus cuerpos como un masaje muy sutil y prolongado. Bien, propongo actuar con los espectadores como si fueran serpientes a las que se encanta y a las que se hace llegar, por medio del organismo, a las nociones más sutiles. (Artaud, 1987: 20)

La escena para Artaud es poesía en el espacio, el cual permite crear imágenes equivalentes a imágenes verbales, donde hay una utilización múltiple de los medios de expresión como la música, la danza, la pantomima, la mimética y el gesto. Aquí se puede notar el valor que Artaud da a estos elementos, mientras que en el teatro clásico dichos elementos son parte del decorado y no de la obra misma.

Artaud buscará en las culturas primitivas en un teatro ritual, ceremonial, buscará por fuera de la cultura occidental, descubriendo en el teatro balinés esa idea de teatro físico y no verbal; en el teatro balinés el límite del teatro no es la palabra ni el texto, como en el teatro occidental, este teatro hindú es todo aquello que puede suceder en la escena, independientemente del texto escrito. Su drama se desarrolla entre estados espirituales que se reducen a gestos, el escenario se encuentra unificado por una alfombra roja, y a un lado se encuentran los músicos con respectivos instrumentos. El jefe de la tribu da la señal de comienzo con un gesto, y así como lo menciona Esteban Ierardo “[...] la música comienza a frotar en el aire” (Ierardo, 2001: 35), cada músico se encuentra convencido de que sus sonidos sutiles podrán mover las piedras incrustadas de las montañas cercanas y, sigo a Esteban:

[...] El primer músico libera la sonoridad de una flauta. Sus melodías son bellas, exquisitas. Pero las piedras no se mueven. Otros tres músicos tejen con sus instrumentos sus propias túnicas de sonidos. Pero las rocas no quiebran su quietud. Entonces, el último músico inventa la música. A través de su voz, ya no de un instrumento. Su voz es versátil y sutil. No entona un canto melódico, no propaga versos reconocibles. Su voz talla una sonoridad disonante, sin letra ni estructura melódica. Es una voz hipnótica. Y entonces, desde las montañas, fluye un rumor, un eco ríspido. Las rocas al fin se mueven.

El teatro balinés le permite a Artaud volver a esa concepción de rito, de origen sacro de occidente de la antigua Grecia cuando se veneraba a Dioniso con cantos, danza y música. Artaud quería regresarse al teatro ese carácter ditirámrico de alabanza y composición poética para con Dioniso, regresarse ese carácter teatral del rito ceremonial del teatro sagrado. Por esta razón, el teatro balinés es defendido por Artaud, pues en el teatro oriental el espacio es sagrado, es un ámbito mágico donde todo se enciende, se intensifica; la puesta en escena no es un trasfondo decorativo, las luces vivientes y oscuras se remiten a un espacio extraño de carácter sobrenatural que evoca lo distinto, lo raro y misterioso, haciendo que el espíritu se tiente con actitudes profundas y verdaderas. ¿Pero quién o qué propicia esa manifestación sacra en el espacio? En el Teatro de la Crueldad es el cuerpo el que se hace manifiesto, y es mediante él que se revela la dosis necesaria para curar a la realidad de la mentada enfermedad —causada por los sistemas filosóficos y científicos de la cultura occidental— es mediante el cuerpo, y su espacio en el Teatro de la Crueldad, que puede ser inyectada una dosis de sensualidad, tan necesaria frente a las aberraciones del Teatro Occidental.

En el teatro balinés es el cuerpo del actor y su vestimenta, el organismo, sus vestiduras de colores y el gesto de su cuerpo; la palabra se vuelve gesto, deja de primar en la escena, el actor no dialoga, no habla, sólo se despliega en gestos que son oraciones e invocaciones a dioses, fuerzas y sobre todo en esa necesidad de vivir que reclama Artaud en su obra. Finalmente, en las obras balinesas:

*Se forman en el centro mismo de la materia, en el centro de la vida,
en el centro de la realidad misma.*

Antonin Artaud

REFERENCIAS

- ARISTOTELES. (2004) Poética. Traducción, introducción y notas de Alicia Villar Lecumberri. Madrid: Alianza Editorial.
- ARTAUD, Antonin. (1987) El teatro y su doble. México: Hermes.
- BRAU, Jean Louis. (1972) Biografía de Antonin Artaud. Barcelona: Anagrama.
- IERARDO, Esteban. (2001) Artaud y la nostalgia del teatro sagrado. Argentina.
- FINTER, Helga. (1990) El espacio subjetivo. Antonin Artaud y la utopía del teatro. Argentina: Artes del Sur.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1984) El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo. Madrid: Alianza Editorial.

SOBRE LA TÉCNICA Y SUS CONSECUENCIAS COMENTARIOS A JOSÉ ORTEGA Y GASSET, Y EL “SÍNDROME DE FRANKENSTEIN”¹

FERNANDO ALARCÓN VARELA²

FERNANDOAVARELA@HOTMAIL.COM

RESUMEN

En el siguiente texto expondré uno de los conceptos fundamentales de José Ortega y Gasset: el concepto de la “técnica”; y caracterizaré las distintas implicaciones a que éste da lugar, especialmente en la formulación de la problemática que se ha dado en llamar el “Síndrome de Frankenstein”. Después de hacerlo, intentaré mostrar que a pesar de sus planteamientos, y tras extendidos debates respecto a la cuestión, los distintos conceptos que propone llevan a inconsistencias, y en esta medida a interpretaciones distintas de las que posiblemente pretendiera alcanzar. Pretendo mostrar que este ‘Síndrome’, así como lo hace Ortega, puede adjudicarse a la técnica, pero en un sentido diferente del que él expone, aunque haciendo uso de los conceptos mismos que formula.

PALABRAS CLAVE:

Técnica, invención, Síndrome Frankenstein.

ABSTRACT

In the following paper, I will describe one of the fundamental concepts of José Ortega y Gasset: the concept of “technique”; I will characterize the different implications that it creates, especially in the formulation of the problematic that it has been called the “Frankenstein Syndrome”. Then, I will try to show that despite its approaches, and after extensive discussions on this issue, the various proposed concepts lead to inconsistencies; hence, it leads also to different interpretations that those it pretended achieve. I intend to show that this ‘syndrome’, as Ortega does, can be related to the technique, but in a different sense of that he exposes, even though I will use his same concepts.

KEYWORDS:

Technology, invention, Frankenstein syndrome.

¹ Artículo presentado como ponencia en el III Encuentro Iberoamericano de Estudiantes de Filosofía realizado en Bogotá por la Universidad Nacional de Colombia y la Pontificia Universidad Javeriana. Marzo-Abril del 2009.

² Estudiante de la Profesionalización en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas.

¿Sería la probidad hija de la ignorancia? ¿Serían compatibles la ciencia y la virtud?

Jean Jacques Rousseau. El contrato social

[...] ¿Qué es lo que cabe esperar en el futuro? ¿Puede tener éxito una campaña a favor de la racionalidad cuando choca con otra todavía más vigorosa en favor de la irracionalidad?

Aldous Huxley. Una nueva visita a un mundo feliz

1. Breve contextualización

El tema que abordaré en el siguiente texto tiene por objeto la reflexión del concepto de técnica propuesto por el filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955) en su obra: Meditación de la técnica. Antes de formular algunos comentarios sobre dicho tema ofreceré una caracterización general del mismo. En una segunda parte formulo varias críticas a los conceptos tratados por el autor, discriminadas en cuatro numerales.

En Meditación de la técnica Ortega inicia con el análisis del concepto de “necesidad”. Refiere las necesidades que son elementales, o primitivas para el hombre: sustento, abrigo, resguardo y demás factores concernientes a la manutención en general. Luego de considerar lo que se obtiene cuando éstas han sido satisfechas, el autor infiere: primero, que en el estado indómito en que tales necesidades se dieran, usualmente es este entorno el que proporciona lo necesario para dar su cumplimiento; segundo, que en los casos en que esto no pasara, el hombre da cuenta de cómo el medio, a veces fértil, a veces hostil, inevitablemente le genera afección, ‘afección’ que en la medida de forzarlo a ciertas carencias, le niega. Si bien pueden ser satisfechas estas restricciones físicas por la naturaleza misma, en parte por el azar, no siempre se halla en el entorno lo que es garante del ‘estar’ del hombre, es decir, aunque aquélla facilita el alimento, el fuego o el líquido, no siempre resultan saciadas sus hambres por lo que se encuentra en el medio.

Precisamente en casos donde no se halla lo necesario, el hombre ‘activa’ una serie de actos con los cuales se procura de lo indispensable para vivir, para continuar en el mundo en el sentido escueto de tal hecho. Estos actos los trata Ortega como “actos técnicos”, y el conjunto de estos son lo que define como “técnica”. Hay no obstante un matiz que debe ser tenido en cuenta y es que ésta no es solamente el acervo de

tales actos; la técnica en Ortega es lo que resulta del implementar dichas acciones. Cito al filósofo:

La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal, que las necesidades quedan a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción. (Ortega y Gasset; 1939: 66)

Esta noción de la ‘necesidad’, útil en un inicio, debe ser sustituida ahora que la reflexión se dirige a lo que los humanos asumen como suyo: el criterio de la posibilidad de subsistir resulta insuficiente. Por necesidad humana no se atiende ya a lo que es requisito para perdurar; lo “superfluo” es el criterio avalado en este punto: es el factor determinante de la vida humana. Aunque es cierto que el hombre no puede perder de vista sus exigencias corporales, éstas no le son ‘propias’: aún cuando son condiciones sine qua non del vivir, éste no encuentra que su vida sea sólo la satisfacción de tales necesidades: de darse sólo a tal observancia le restaría mucha de su vida para tratar otros asuntos.

En tanto es capaz de prescindir el hombre de estas necesidades y de su satisfacción, Ortega da cuenta de cómo no son ‘primarias’. Lo son, al contrario, unas distintas de las que no resulta nuestra subsistencia como organismos físicos. Podemos entonces aplazar a voluntad la pura conservación para permitirnos los demás accesorios o estados que sentimos más en relación con lo que somos, sin que ello represente nuestro deceso.

Esta es entre otras, una de las diferencias que encuentra el autor al poner en parangón al hombre y al animal: el hecho de que este último sea, básicamente, la conjunción de sus necesidades biológicas y por ello no asuma como propias las imposiciones naturales. Éstos, los animales no-humanos, no podrían además emprender empresa alguna para obtener el sustento que la naturaleza pudiera no proveerles.

En tanto la naturaleza, como el espacio en que se encuentra el hombre o bien sea dicho, como la “circunstancia”, sea modificada para su provecho, éste se encuentra en disposición de satisfacer algo distinto a sus apetitos. Lo ‘objetivo’ y ‘necesario’ de estas ‘satisfacciones’ no es determinado por el entorno. No deja de ser paradójico que lo que es pura medida humana se lleve estos apelativos: que lo ‘objetivo’ y lo ‘necesario’ no lo represente lo que ‘no puede no-ser’, lo incondicional –como la caída de ciertos objetos por acción de la gravedad-, sino más bien lo que es condicional. Por mayores que se piensen estas ‘necesidades superfluas’, no dejan de ser sólo una posibilidad, un poder realizarse en lugar de un ‘tener que’ realizarse.

A partir de ello Ortega introduce la noción del “bienestar” como el parámetro que funda la búsqueda del hombre, lo cual significa en últimas que cualquier aspecto que se muestre como condición para procurar dicha existencia deriva de lo que aparezca, a su vez, como condición del estar-bien. La naturaleza la modifica y adapta el hombre a sus necesidades, en lugar de buscar su adaptación a ella –simbiosis última menos ofensiva. El hombre, valga el contexto para comentarlo, es sólo un proyecto; por ello lo trata Ortega como una total indeterminación que se crea a sí misma, constantemente. En contraste con los objetos o los animales, cuyas normas de vida vienen estipuladas e incluso prefiguradas, el hombre carece de una ‘cosa’ cualquiera que en su ser concreto se muestre como un punto de partida. En este sentido el hombre es una “pre-cosa”.

Volviendo a la cuestión del ‘bienestar’, hay que consignar que Ortega no sugiere plenamente en qué consiste; contraria a la disposición de solventarlo por la vía de comentar cuál sería el criterio para hablar de bienestar o de un ‘estar-bien’, el autor alude al carácter cambiante de la percepción sobre lo bueno, lo agradable, o lo que se presente al hombre como promotor de su, digamos, ‘permanecer-bien’. Aunque no sea sencillo definir el concepto, pareciera sugerirse, en tanto se hallan ligados bienestar y superfluidad que, independiente a lo que lo genera en el hombre, ese bienestar no se funda en algo diferente a lo superfluo. El bienestar reside en la satisfacción de las humanas necesidades, y esto es lo mismo a la satisfacción de lo no-necesario, o bien, de lo superfluo. Por esta razón el bien-estar se encuentra subsumido en la superfluidad. Algunos conceptos que utiliza el autor no los he referido en esta primera parte. Los retomo en la sección siguiente para evitar la redundancia, y para permitirme hacer una contextualización de lo que propongo

2. Críticas

En lo que sigue, intentaré formular algunas críticas a varios de los conceptos utilizados por Ortega y Gasset, y analizaré las implicaciones y corolarios del uso de tales términos. Trataré en primer lugar sobre la respuesta que ofrece en los primeros apartados de Meditación de la técnica al interrogante del ‘por qué pareciera tener el hombre un empeño en vivir’. En segundo lugar sugiero que el concepto de “técnica” tal como lo expone, es susceptible de distintas comprensiones e incluso de diferentes interpretaciones. Igualmente comentaré lo que a mi parecer se esboza en la idea del riesgo en relación con la técnica y las razones por las que, prima facie, esta idea no es muy clara.

2.1 Sobre el “vivir” en Ortega y Gasset

No obstante la caracterización que he ofrecido de lo expuesto por Ortega, he optado por referir aquí una de las cuestiones con que inicia su obra, la pregunta por la existencia –presuntamente prolongada- del hombre, y sobre el por qué no le es indiferente desaparecer. Tradicionalmente, supone, la apelación a la noción del ‘instinto de conservación’ ha sido la respuesta. Ortega no explica de forma precisa lo que ello quiere decir. Sin embargo, esboza como idea de ello al hablar, en principio, de una imposición inherente –en este caso- de vivir, o por lo menos de no morir. Ortega denuncia lo confuso del término ‘instinto’ como razón para excluirlo de una posible explicación, y apela al papel que desempeña la voluntad cuando el hombre decide vivir. Por esto afirma que los hombres viven ‘porque quieren vivir’.

En un sentido, el suicidio es muestra de lo anterior: si un hombre ‘X’ encontrará más dificultades para llevar su vida que facilidades, o gratificaciones, sería capaz de adelantar su muerte por medios propios, o bien, dejando que el entorno le aniquilara. Si un tal instinto obra sobre la continuación misma del vivir, el suicidio no parecería una opción, pero es un hecho que así ocurre. Expuesto esto retoma la cuestión del ‘vivir’ para afirmar que lo que mantiene vivo al hombre no es ya un mero ‘querer-vivir’, sino más bien un continuar la vida en función del bienestar: vivimos en procura de nuestro bienestar.

Anteriormente se trató sobre las necesidades elementales para el hombre. Esto permite que después sean referidas las que el hombre siente le son propias. En esta medida podría escribirse que, dado que el hombre no vive en atención de un simple estar, y tampoco por un escueto y básico querer-estar, sino por un bienestar, las condiciones fundamentales para que continúe con su vida –como cualquier otro animal- desempeñarían un papel secundario: serían subordinadas como condiciones del ‘bienestar’. Lo que es necesario para el hombre en su búsqueda es, por ende, objetivo. Lo que posibilita su bienestar y le sustenta, es subjetivo. Lo necesario tiene a su vez un carácter de incondicional, mientras que lo que no produce el bienestar y al contrario le subviene, es condicional. Como prueba de ello Ortega recuerda el ayuno guardado por el Mahatma Ghandi en el momento –año de 1921. Como éste, cualquiera podría forzar su cuerpo y dilatar la satisfacción de sus necesidades corporales, y dado que el hombre puede optar por no suplir estos factores –puramente físicos- se tratan como ‘condicionales’. La caracterización puede dejarse hasta aquí.

En torno a lo anterior considero problemático lo siguiente: si bien es cierto que del mero estar-en-el-mundo no se sigue un bien-estar, es evidente que sólo en tanto el hombre esté, en sentido escueto, podría considerar efectivamente como prioritario y fundamental el estar-bien. Aunque el vivir de manera puramente biológica, física, no garantiza un ‘vivir-bien’, es necesario éste para poder pensar, después, que deseamos estar-bien y no sólo estar. Es obvio que un directo estar en el mundo es condición necesaria mas no suficiente para el bienestar, pues aquél subsume a este último.

A partir de esto, algo evidente, puede preguntarse de nuevo por lo que serviría como respuesta al interrogante inicial de Ortega respecto al por qué vivir no es indiferente al hombre, y lo que pretende con las respuestas que propone, a saber, que el vivir es producto de un acto de voluntad; de un decidir autocráticamente vivir o de un querer vivir. ¿Qué podría comprenderse con base en estas expresiones, no tanto en términos de lo que significan –dado que es claro lo que su enunciación sugiere- sino de lo que suponen? Independiente de lo que fuera el motivo específico del continuar el hombre su vida, es confuso el presupuesto del que parte Ortega. Consigno esto en consideración de lo que él mismo escribe al hablar de la ausencia de tal instinto pues algunos hombres no impiden su muerte y al contrario la procuran. Si esto es cierto y muestra, y confirma su tesis de un acto de voluntad que antecede la vida, lleva implícita la alusión de lo estrictamente opuesto. Si el hombre vive porque quiere, o en aras de su bienestar, es cierto que el hombre podría no vivir, ni pretender un bienestar, y a partir de ello optar por su muerte. Lo que pretendo decir es que lo que promueve la vida de acuerdo con Gasset, podría a su vez promover la muerte: un ‘acto de voluntad’ precede cada una de estas. Podría sugerirse una cuestión adicional y es que un querer-vivir así como un querer-vivir-bien, por más conciencia que se tuviera de ellos como fundadores del programa de vida, no dejarían de ser, en sentido estricto, condicionales: podría bien pensarse que no tiene que suceder lo que Ortega propone para que el hombre viviera, entre otras, porque lo que permite nuestra vida es también lo que la concluiría. No son necesarias, ni objetivas las razones que ofrece.³

³ En tanto no fuera atrevido pensar esto en términos de notación lógica, podría escribirse que, dado un acto de voluntad (p) se concluiría: o bien que el hombre viviría (q), o bien, que no-viviría ($\neg q$). Incluso, que moriría (r), y a la manera de un dilema constructivo dado este último término, se validaría una conclusión determinada, no obstante, con una inatincuencia manifiesta.

2.2. Distintos sentidos de la “Técnica”

En los siguientes numerales quisiera proponer los diversos sentidos en los que el concepto de técnica puede entenderse. Creo que la variada matización de éste es sugerida por las mismas palabras del autor. Quisiera mostrar estos sentidos y justificar que así se dieran.

2.2.1. La técnica como disposición

En primer lugar, creo que se puede entender la técnica como una disposición, e incluso como una tendencia. Estas nociones las trato, si no es que es obvio consignarlo, en el sentido de lo causal, es decir, en tanto denotasen facultades con una base fisiológica que sirvieran o funcionaran como causas en la promoción de conductas determinadas. Pienso que es válido tratar este matiz del concepto en tanto es compatible con lo que afirma Ortega sobre la técnica en el sentido de un don, o función, técnicos: como una clara conciencia de una capacidad “[...] el hombre, merced a su don técnico, hace que se encuentre siempre en su derredor lo que ha menester”.(Ortega y Gasset; 1939: 68). Pienso que esta lectura podría aclarar algunos de los problemas que propone el autor al hablar de lo promovido por el desarrollo de la técnica, y lo que su implementación conlleva. Considero además que tal sentido del concepto podría fundar con mayor vera, el trasfondo fatalista de su filosofía.⁴ Lo que pienso sobre esta cuestión específica lo reservo para más adelante.

2.2.2. La técnica como medio

Una segunda apreciación del término, más encaminada incluso que otras que se hicieran, es la consideración de la técnica como un medio. En procura de su bienestar

⁴ Acaso consigno esto muy a pesar del Victor Frankenstein de Shelley cuando afirma: “Yo, no por el acto, sino por el efecto, era el verdadero homicida” (Itálicas añadidas). SHELLEY, Mary W. (1994). Frankenstein: o el moderno Prometeo. Madrid: Valdemar. Página: 116. Es pertinente, además de esto, consignar que la alusión al personaje de Shelley junto a la denominación de un síndrome –‘Síndrome de Frankenstein’- en el contexto de la filosofía de la tecnología y sus implicaciones, conjura, acaso no muy fielmente, el sentido en que la autora caracteriza la relación guardada de lo creado y un creador. Para el caso, la obra referida deja manifiesto lo que trato aquí, a saber, que la vista debe ser dirigida no exclusivamente al producto resultante de la implementación técnica en atención de los efectos que sobrelleva, sino más bien al modo en que lo creado, en tanto resultado prefigurado, es visto por su hacedor.

el hombre encuentra impedimentos externos que resulta imperioso superar para lograr lo que pretendiera (esto, aun cuando el mundo es el conglomerado de ‘facilidades’ y ‘dificultades’ que el hombre halla en su entorno). Esto tendría por consecuencia, dado el caso, la supresión de lo que es factor de negación en el ambiente: lo que es impedimento. En tanto la técnica es el instrumento del que se vale el hombre para procurarse lo necesario, ésta le permite ahorrar esfuerzos, así como quehaceres: es la realizadora del programa humano.

A partir de ello quisiera sugerir una consideración distinta: se trata de la técnica, sí, como un medio, ya no para el hacer-humano, sino para el sentido en que el mismo hombre cuenta con el mecanismo, o la forma de poder ser-humano. Así, escribe Ortega: “Un hombre sin técnica [...] no es un hombre” (Ibíd.: 69) y, “[...] el hombre empieza cuando empieza la técnica. La holgura, menor o mayor, que ésta le abre en la naturaleza es el alvéolo donde puede alojar (el hombre) su excéntrico ser” (Ibíd.: 98). Luego: “No hay hombre sin técnica” (Ibíd.: 80). No sugiero la probablemente cómica pregunta por si ‘hombre’ y ‘técnica’ son lo mismo —aunque Ortega ha escrito que son sinónimos, sumando a esta diáada el bienestar. Lo que quiero decir es que la existencia del hombre sea dable en la medida de ésta, no ya por lo que permita, o permitiera realizar, sino por la posibilidad que éste encuentra para su realización, exclusivamente, en el ejercicio de la técnica: sólo en la medida de ésta, aquél puede, o podría, ser. Si la relación que existiera es tal, sugeriría con mayor fuerza la comprensión de la técnica en el primer sentido que traté, a saber, la técnica como una disposición.⁵

2.2.3. La técnica como finalidad

Esta interpretación, a mi modo de ver algo ‘esquiva’, la sustento no en el sentido en que la técnica equivalga a una meta, sino más bien al que sea referida cuando se trata de lo que se ‘consiguiera’ o de lo que ‘resultara’. Estos comentarios podrían dar lugar a una aparente caracterización de la técnica como autónoma, como si afirmara el movimiento y progreso de ésta, por y en torno de ella misma: la técnica por la

⁵ Aunque se trata de autores algo alejados en el tiempo, disimiles en cuanto a presupuestos y asunciones, el sentido excelsio de lo escrito por Ortega sobre la técnica sería particularmente opuesto a lo que propone Rousseau, a modo de crítica, como el pretendido desarrollo de las ciencias y el cultivo de las artes cuando escribe: “[...]...es nuestra industria la que nos priva de la fuerza y la agilidad que la necesidad le obliga a él (el hombre primitivo) a adquirir”. ROUSSEAU, Jean Jacques (1982). Del contrato social-Discursos. Madrid: Alianza. Página 211.

técnica (dado que se enfatiza en lo que ésta permitiera: un presunto bienestar). Este sentido no es sin embargo al que aludo aquí. De ser válida la contextualización de la técnica como el resultado –ya no como ‘disposición’ ni como ‘medio’– se pondría ahora en relación, por un lado, con lo ‘producido en el entorno’, y por otro, con ‘lo producido en el hombre’. La técnica podría comprenderse, primero, en términos de finalidad como la ‘modificación de la naturaleza’, ‘la reforma del entorno’, y a su vez como la implantación de una naturaleza distinta, una ‘sobrenaturaleza’ o ‘extranaturaleza’, ambas creadas por el hombre. En segundo lugar podría entenderse como la ‘buena-vida’ o ‘bienestar’ logrados por aquél. Estas dos acepciones sumadas a la de la técnica como un medio, me parecen acordes con la ‘circunstancialidad’ de que trata el filósofo español al referir el vínculo que invariablemente surge cuando el hombre nace y el hecho de encontrarse en un medio determinado, o bien sea dicho, con el que Ortega ponga como determinante en/hasta cierto punto al entorno y la naturaleza junto al humano.

2.2.4. “Síndrome de Frankenstein”

[...] nos vemos ante un angustioso problema moral. Sabemos que los buenos fines no justifican el empleo de los malos medios. Pero ¿qué decir de esas situaciones, que ahora se producen con frecuencia, en las que los buenos medios tienen resultados finales que son malos?

Aldous Huxley. Una nueva visita a un mundo feliz

A partir de lo anterior quisiera pasar a un cuarto punto que no exige recopilación de mi parte, sino su recuerdo sobre lo que he escrito. Dicho punto es el denominado ‘síndrome de Frankenstein’, tradicional en este tipo de discusiones y más tratándose de filósofos de corte humanista –inclusive existencialista. La perspectiva desde la cual pudiera sugerirse a partir de Ortega no parece muy clara. Por tal ‘síndrome’ se piensa en la consideración de la técnica como un ‘fenómeno peligroso’ y de implicar, o dirigir ésta, a alguna especie de riesgo.⁶ Si la caracterización de Ortega de la técnica

⁶ La remisión a “Víctor Frankenstein” es clara en este caso. Se refiere al personaje creado por Mary Shelley a inicios del s. XIX.; la historia del brillante y habilidoso doctor anodado por las posibilidades que encuentra en los logros alcanzados por las ciencias de su época. Éste descubre la manera de insuflar vida a organismos no-vivos y se propone la creación de un super-hombre que, entre otras motivaciones, sería su compañía. Al ver finalizada la tarea, la cosida imagen del cuerpo ahora vivo a partir de miembros antes muertos, lo espanta. Éste no hace más –él mismo diría que no podría hacer más– que abandonar a la criatura. Tras el escape y el manifiesto horror de espíritu del doctor, el recién creado ser, en su originario desconcierto, maldice sin palabras su destino, y posteriormente da caza a los parientes de aquél. Es por esto que lo que fue creado encarna la perversión más atroz de la que se es capaz,

como medio es veraz, ello muestra lo erróneo en que se la trate de riesgosa. Si la técnica es el instrumento, la herramienta con la cual el hombre se da o abastece de lo que piensa necesita, el riesgo y con ello el miramiento debiera dirigirse a lo que fuere que hiciera uso de la técnica. La técnica actual caracterizada por su fundamento científico es, en la medida de esa misma fortaleza aparente, más débil de lo que en otros estadios hubiera sido. No obstante parecía expandirse, en tiempos de ser escrita la obra –primer cuarto del siglo XX una actitud ‘científicista’: una disposición de afrontar los diversos fenómenos concernientes del hombre y la condición humana con la pretensión de que fueran explicados como la ciencia propone hacerlo respecto de otros distintos (el mundo, por ejemplo). Ésta lleva tácitamente también un creer que la realidad humana es susceptible de tal explicación.

En un sentido el hombre, frente al fenómeno de la técnica, da cuenta de la posibilidad exacerbada de lo que ésta podría permitirle y por ende, de lo que pudiera alcanzar. Este sentido del riesgo y el peligro da cuenta precisamente de un hecho y es que, a pesar de poder adelantar bastante el hombre por lo que la técnica promueve, ello, no obstante, no es materia de ésta: la técnica no se inmiscuye en el asunto de las consecuencias a largo plazo del entorno, o en la continuación afable del medio, como sí lo está el hombre. Es claro que la comprensión de la técnica como peligrosa por un carácter independiente no es tan sensata como algunos pretenden. La ‘antropomorfización’ de la técnica, antecesora de tal pensamiento, y la autonomía que tendría que atribuirse para tomarla de dicha manera no es considerada por Gasset.⁷

No es muy claro pues el por qué pensar que el cuidado debamos tenerlo con la herramienta antes que con el artífice. Si es válido lo que comente en torno a la técnica como una ‘disposición’ y lo que luego referí de ésta en relación con la posibilidad o efectiva realización del hombre en tanto la pusiera en movimiento, sugeriría, en este sentido, que pensáramos dichos riesgos como dados, dables, o inevitables, debidos en algún momento por lo que ella pudiera anteceder. Los peligros o riesgos latentes en la técnica, no debieran ser pensados con el aire de gratuitad que en ocasiones acompaña a esta discusión. Dado que la fuente de tales consideraciones parece más

y es pues, en la forma que toma su obrar, por lo que el docto hombre desata la tragedia y encuentra la ruina y la desolación en lo que él mismo ha dado en crear.

Este es, válido decirlo, el sentido que se podría derivar del ‘síndrome’ expuesto a partir de la obra en cuestión.

⁷ “[...]...ella por sí no define el programa; quiero decir que a la técnica le es prefijada la finalidad que ella debe conseguir. El programa vital es pre-técnico” (Ibíd.:100. Itálicas añadidas).

relacionada con un conjunto de prejuicios y de atribuciones re-dirigidas —ya no al hombre si no a lo que éste ha conseguido— sugiero que se entendiera la técnica como la disposición intrínsecamente humana que conlleva la posibilidad del peligro, no obstante lo imprescindible que fuere para el hombre.

En términos más formales deseo sugerir esto para tratar la cuestión de lo riesgoso sin incurrir en la identificación ingenua de lo ‘irracional’ por lo puramente técnico; por la figurada y conveniente remisión a lo mecánico de lo que concierne, en principio y de fondo, a lo humano. Si bien es cierto que el desarrollo de las ciencias y las tecnologías de las que hacen uso, cargan con la posibilidad de derivar en caos entre el ordenamiento social y natural —si es que este último no se muestra obsoleto como entorno en el que los preceptos de la ciencia y la técnica rijan el vivir— la responsabilidad, si es que de esto se trata, no reside en lo que éstas determinen, sino en la mesurada y no morbosa delimitación de la pretensión humana. Acaso sea cuestión de no sobrepasar esta última un punto, ¿cuál? seguramente, claro, un punto cualquiera de no retorno.

Esto que he escrito a modo de conclusión podría acercarse de forma curiosa al fatalismo, dado que acepto, sí, que la técnica implique alguna suerte de peligro, al tiempo en que afirmo que sólo en la medida de ésta el hombre encuentra el espacio y la manera de desarrollarse (y esto, valga consignarlo, no se aleja en gran medida de la propuesta de Ortega). Sería como definir positiva y negativamente, y de forma simultánea, a la técnica, en tanto sea el requisito indispensable para la invención y realización del hombre, al tiempo en que fuera o pudiera ser, potencialmente, lo que lo corrompa e incluso lo suprima de la vida y del vivir. Esto es lo que tenía por escribir; la discusión sobre todos estos asuntos, en ocasiones afortunada aunque lastimosamente, permanecerá abierta.

REFERENCIAS

- ORTEGA Y GASSET, José (1939). *Meditación de la técnica*. Buenos Aires: Espasa Calpé.
_____(1983) *La rebelión de las masas*. Barcelona: Ediciones Orbis S.A.
ROUSSEAU, Jean Jeaques (1982) *Del contrato social-discursos*. Madrid: Alianza editorial.
SHELLEY, Mary W. (1994). *Frankenstein: o el moderno Prometeo*. Madrid: Valdemar.

UN ABISMO APARENTEMENTE INSALVABLE EN LA CONTROVERSIAS POPPER VS KUHN: INCOMMENSURABILIDAD

JHON ALEXANDER ISAZA E.¹
JHON_ISAZA4321@HOTMAIL.COM

RESUMEN

En el siguiente texto intentaré demostrar que Popper y Kuhn, lejos de las opiniones de sus críticos, comparten algunos de los principios centrales sobre el concepto de Incommensurabilidad. Mostraré que la posición inicial de Kuhn en su tratamiento del término Incommensurabilidad, la cual es atacada por Popper en el Libro El mito del marco común, es modificada por aquel en escritos posteriores a la Estructura de las revoluciones científicas. Por lo tanto, presentaré primero, la tesis de la Incommensurabilidad de Thomas S. Kuhn; las críticas que a ésta realizó Karl Raimund Popper, y las razones por las cuales existe entre ellos ‘un aparente abismo insalvable’. Al final, me restará mostrar las características principales de sus compromisos ontológicos y ofrecer las implicaciones que, a mi juicio, éstos tienen al respecto de la tesis de la Incommensurabilidad.

PALABRAS CLAVE:

Incommensurabilidad, comunicación, marco común, ontología.

ABSTRACT

In the following paper, I will try to demonstrate that Popper and Kuhn, far from the opinions of their critics, share some central principles about the concept of incommensurability. I will show that the Kuhn's initial posture on his treatment of incommensurability concept, which is attacked by Popper in his book The Myth of the Framework, was modified by Kuhn in posterior writings to The Structure of Scientific Revolution. Therefore, firstly I will present Kuhn's thesis of incommensurability, the Popper's critiques on it, and the reasons for which there is an “apparent unbridgeable chasm”. Finally, I will present the main features of its ontological commitments and the implications that, under my point of view, they have regarding the thesis of incommensurability.

KEYWORDS:

Incommensurability, communication, common framework, ontology.

¹ Artículo presentado como ponencia en el III Congreso Iberoamericano de Filosofía, realizado en Medellín por la Universidad de Antioquia. Julio de 2008.

Estudiante de la Profesionalización en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas. Estudiante de Administración de Empresas de la Universidad Nacional.

Los etiopes creen que sus dioses son negros y de nariz aplastada; para los tracios, los suyos son rubios y con ojos azules. Si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos y pudiesen pintar y producir obras de arte como los hombres, los caballos reproducirían la forma de sus dioses como su propia figura, los bueyes según la suya y cada uno haría los cuerpos de acuerdo con su especie.

Jenófanes. Fragmentos B14-B16

En el capítulo X de La Estructura de las Revoluciones Científicas, (en adelante la referiré como ERC) titulado Las revoluciones como Cambios de la Visión del Mundo, Thomas S. Kuhn ofrece dos razones (históricas y semánticas) para justificar la idea según la cual, después del cambio de un paradigma los científicos trabajan en un mundo diferente, y así en tiempos revolucionarios, el científico comienza a aprender a ver el mundo de forma distinta, conforme al nuevo ‘paradigma’, y una vez logrado, éste mundo que se le presenta será Incommensurable con aquél que estaba acostumbrado a observar durante el anterior paradigma. En la exposición kuhniana esto tiene que ser así porque cada comunidad hace uso de conceptos particulares, los conceptos que constituyen cada teoría determinan el mundo al cual dicha teoría debe encajar, tales conceptos determinan la forma en que el mundo se presenta ante cada comunidad científica y, consecuentemente, constituyen la manera en que el científico comprende el mundo.

La Incommensurabilidad aparece intimamente ligada —como era de esperarse en los postulados kuhnianos— más que a la forma de la teoría, a la estructura mental del sujeto que la construye. Ya que el científico, durante los periodos de ‘ciencia normal’, ha aprendido a ver los objetos conforme a la Carga Teórica del Paradigma dominante, y la gran dificultad que existe para lograr que este paradigma sea commensurable con un paradigma anterior radica en que los anteojos que el científico utiliza no le permiten comprender claramente lo que otros observaban con anteojos diferentes.

Para expresar claramente las dificultades mencionadas mostraré un ejemplo harto discutido: es probable que si a un científico X, perteneciente a una comunidad protegida bajo un paradigma, le pidiesen hacer una traducción de los textos newtonianos, difícilmente rehusaría. Ahora bien, si le pidiesen explicar, una vez traducido el texto, algunas de las principales teorías newtonianas, quizá podría lograr hacer un esfuerzo por comprender el mundo al cual se refería Newton cuando utilizaba términos bastante familiares, intentar cambiar de lentes por un momento; hasta aquí no existe Incommensurabilidad alguna. Ésta se presenta cuando aparecen términos que no se ‘solapan’, términos que no preservan su significado a través del

cambio de teoría, es aquí cuando el trabajo del científico se ve impedido, y por más esfuerzos que realice en hacer una fiel traducción, nunca podrá, a ojos de Kuhn, realizar exitosamente el cambio de lentes. Así, “Lo que antes de una revolución eran patos en el mundo del científico, son conejos después de ella.” (Kuhn; 2004:194) Sin embargo vale la pena aclarar algunos puntos para evitar confusiones:

1. Aunque en apariencia así se entienda, Kuhn no es un relativista ontológico: el que existan tantos mundos como teorías, tantos mundos como marcos conceptuales, sólo quiere decir que existen tantas formas, tantos lentes para observar el mundo, como teorías, como marcos conceptuales. El mundo sigue estando ahí, el agua siempre ha sido agua,² antes y después de que se la reconociera como H₂O, o incluso antes de que se la reconociera con el concepto “agua”. Sin embargo, “Aunque el mundo no cambie con un cambio de paradigma, tras él el científico trabaja en un mundo distinto.” (Kuhn; 2004: 209)
2. El hecho de que existan términos que no preserven su significado a través de un cambio de teoría, no implica que la comparación entre teorías sea imposible:

[...] Pero la falta de medida común no significa que la comparación sea imposible. Por el contrario, las magnitudes incommensurables pueden ser comparadas con cualquier grado de aproximación requerido.

[...] Afirmar que dos teorías son incommensurables significa afirmar que no hay ningún lenguaje, neutral o de cualquier otro tipo, al que ambas teorías, concebidas como conjuntos de enunciados, puedan traducirse sin resto o pérdida. Ni en su forma metafórica ni en su forma literal incommensurabilidad implica incomparabilidad, y precisamente por la misma razón. (Kuhn; 1982: 502. Itálicas añadidas)

Si pretendiera hacer un compendio sobre la Incommensurabilidad, lo que hasta ahora he escrito sólo serviría de introducción, pero para el propósito que me tracé, no considero necesario ahondar en temas como la ‘inescrutabilidad’ de la referencia frente a la ‘traducción’, ‘traducción’ frente a ‘interpretación’, o el papel de los ‘enunciados taxonómicos’. Dejar hasta este punto la exposición kuhniana sobre

² Cuando afirmo esto me refiero pues al hecho de que, hablemos o no del “agua”, independientemente del concepto que se utilice para aludir a la referencia, y las características de las que le dotemos, la referencia es independiente de quien la observa; es decir, la referencia no depende del marco desde el cual se la mire.

Incommensurabilidad me permite dar paso a la segunda parte de la exposición: las críticas popperianas a la tesis de la Incommensurabilidad, pero no sin antes advertir la forma peculiar, mañosa, como Thomas Kuhn inicia la conferencia *Consideraciones en torno a mis críticos*:

Hace ahora cuatro años desde que el profesor Watkins y yo intercambiamos puntos de vista mutuamente impenetrables en el Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia que tuvo lugar en el Bedford College, en Londres. Releyendo nuestras contribuciones junto con las que se les añadieron desde entonces, estoy tentado a postular la existencia de dos Thomas Kuhn. Kuhn¹ es el autor de este ensayo y de una contribución anterior incluida en este volumen. También publicó, en 1962, un libro denominado La estructura de las revoluciones científicas, sobre el que él y la señorita Masterman discuten más arriba. Kuhn² es el autor de otro libro con el mismo título. Es el citado aquí repetidamente por sir Karl Popper, así como por los profesores Feyerabend, Lakatos, Toulmin y Watkins. El que ambos libros lleven el mismo título no puede ser casual, pues los puntos de vista que presentan a menudo se solapan y, en todo caso, están expresados con las mismas palabras. [...] parece ser que ocasionalmente Kuhn² hace observaciones que subvierten aspectos esenciales de la posición perfilada por su homónimo. (Kuhn; 1969:151-152)

La forma en que inicia su conferencia representa claramente los compromisos que tiene al respecto del papel que cumple la Carga Teórica en la visión del mundo, y deja entrever qué poco le importan a Kuhn las críticas al falacioso uso de *clausulas ad hoc*. Afirma entonces que todo parece indicar que las críticas de Popper están dirigidas a un Kuhn desconocido para él. Veamos entonces la posición que asume Popper ante lo que llamó el *Mito del marco común*:

Analizaré un mito, y argumentaré en contra de él: una historia falsa que, especialmente, en Alemania, cuenta con amplia aceptación. De allí invadió los estados Unidos, donde impregnó prácticamente a todos los intelectuales y donde constituye el trasfondo de algunas de las escuelas de filosofía más florecientes. Por eso me temo que la mayoría de mis lectores, ya consciente, ya inconscientemente, también crean en este mito.

El mito del marco puede enunciarse brevemente en los siguientes términos:

Es imposible toda discusión racional o fructífera a menos que los participantes compartan un marco común de supuestos básicos o que, como mínimo, se hayan puesto de acuerdo sobre dicho marco en vistas a la discusión. (Popper; 1997: 46. Itálicas añadidas)

Popper inicia reconociendo que una discusión en la cual los participantes no comparten un marco común, es tanto o más complicada como aquella en la cual estos tengan tan sólo algunos puntos con los cuales encuentren completa relación. Sin embargo,

sostiene que en cuanto más grande sea la distancia entre los marcos, es decir, en cuanto más incommensurable sean dos teorías, en mayor medida se ensancharán los horizontes intelectuales de los participantes, y por lo tanto, el resultado será mucho más fructífero. Los primeros cuatro renglones, sección II, capítulo 2. El mito del marco, de su libro *El mito del marco común*, contienen la idea que regirá la crítica popperiana: “Aunque soy un admirador de la tradición y tengo conciencia de su importancia, al mismo tiempo me adhiero a la no ortodoxia de un modo casi ortodoxo: sostengo que la ortodoxia es la muerte del conocimiento, pues el aumento del conocimiento depende por entero de la existencia del desacuerdo.” (Popper; 1997: 46) En adelante dedicaré algunas líneas para aclarar ésta, la que considero crítica fundamental que Popper realiza a la tesis de la Incommensurabilidad propuesta por Kuhn.

La idea es simple, efectivamente para Popper no podemos desconocer el grado de complejidad que existe cuando pretendemos hacer commensurables dos teorías que no comparten marcos comunes, pero Popper se equivoca al afirmar que en la tesis del “marco común” es *imposible* toda discusión racional o fructífera, él atacaba una tesis, digámoslo así, de la *Incommensurabilidad Radical*, que nunca existió, creó un hombre con facultades de tamaño tal que le hicieran fácil blanco de sus ataques; en *El Mito del marco común* Popper ataca un hombre de paja que Kuhn, al parecer, nunca conoció. Kuhn bien advertía que para él la falta de medida común no tiene las implicaciones que aquél predica. La incommensurabilidad no implica, en ninguna medida, imposibilidad en la comunicación. Para Popper es precisamente ésta diferencia entre marcos la única que sirve como garante en la pretensión de hacer que una discusión en ciencia arroje fructíferos resultados, pues sólo así los participantes pueden aprender; es la diferencia la que exige por su parte un mayor esfuerzo por comprender el marco con el cual choca, es la diferencia la que permite una mayor aprendizaje.

[...] Y esto quiere decir que cuanto más interesantes y difíciles sean las cuestiones a las que se enfrenten, tanto más novedosas serán las respuestas que se verán inducidos a pensar. [...] En este sentido, la utilidad dependerá siempre de la distancia entre las opiniones de los participantes de la discusión. (Popper; 1997: 47).

Para dar fuerza a su argumentación Popper utiliza —al mejor modo kuhniano— dos ejemplos históricos: el primero lo retoma del historiador Heródoto, quien cuenta que el rey persa Darío I, queriendo dar una lección a los Griegos que vivían en su imperio, quienes tenían la costumbre de quemar a sus muertos, les convocó en una

reunión y les preguntó “¿por qué precio aceptarían comerse a sus muertos en lugar de quemarlos?”; el mismo ejercicio lo realizó con los indios Calatias, quienes tenían como costumbre comer el cadáver de sus propios padres y les preguntó “¿por qué precio aceptarían enterrar a sus muertos en lugar de comerlos?”. Estando presentes tanto Griegos como Calatias, la reacción de cada grupo tras la propuesta de su rey fue más que de consternación. Lo que pretende Popper es mostrar que tanto Griegos como Calatias hacían parte de marcos conceptuales completamente diferentes, y que en un caso tan extremo, difícilmente tal confrontación daría resultados fructíferos; sin embargo esto no implica, según Popper, que la confrontación haya sido inútil, pues de ser cierta la historia narrada por Heródoto, la experiencia de semejante confrontación tuvo que haber dejado por lo menos tanto en Griegos como Calatias, una profunda sacudida y un nuevo aprendizaje. Finalmente el choque entre culturas, el choque entre marcos diferentes debe conducir a los participantes a producir argumentos nuevos y más interesantes.

Por tanto, lo que sostengo no es que siempre se pueda, por razones lógicas, salvar la distancia entre los diferentes marcos, o entre diferentes culturas. Lo que sostengo es simplemente que en general es posible salvarla. Puede que no haya supuestos comunes. Puede que sólo haya problemas comunes. Pues por regla general, los diferentes tipos de seres humanos tienen mucho en común, como los problemas de sobre vivencia. Pero puede que ni siquiera sean necesarios los problemas comunes. Lo que sostengo es que la lógica no apuntala ni niega el mito del marco, sino que podemos tratar de aprender unos de otros. Que lo consigamos dependerá en gran medida de nuestra voluntad, y también en parte de nuestra situación histórica y de nuestra posición ante los problemas.
(Popper; 1997: 49)

Debemos entender con Popper que la diferencia entre marcos no es un obstáculo para el aumento del conocimiento, y que por el contrario, debemos aprender de ella.

Parecen evidentes las razones por las cuales existe entre ellos —al respecto de la Incommensurabilidad— un ‘aparente abismo insalvable’. Pues para Kuhn —por lo menos el Kuhn1, el Kuhn hacia el cual Popper parece dirigir sus ataques— la Incommensurabilidad se presenta como un obstáculo que es claramente identificable si reconocemos que al cambio de paradigma le sigue un cambio de mundo, o mejor aún, que un cambio en la forma en que se ve el mundo, implica un cambio de paradigma; mientras que para Popper es precisamente este hecho, el desacuerdo, el que posibilita el aumento de conocimiento.

He llegado a la parte final de mi exposición. Estoy completamente de acuerdo con Kuhn cuando hace referencia a un Kuhn1 y un mal interpretado Kuhn2, pero me refiero no a que existan tantos Kuhn como herradas interpretaciones y mañosas defensas, sino a que tras leer sus textos, es fácil percibir que existe un ligero cambio, una especie de flexibilidad en sus posiciones, flexibilidad que me obligaría a reescribir el texto y dirigirme de una manera más precisa a un Kuhn de la ERC, un Kuhn de *La tensión esencial*, un Kuhn de *El camino desde la estructura*, y así con cada uno de sus escritos, con cada término utilizado en ellos, pues me siento inclinado a afirmar que tal y como sucedió con el término “paradigma”, el término “incommensurabilidad” cambia —no de forma radical— tras cada nueva escritura que Kuhn realiza.

Podrán comprender que me refiera entonces a un Kuhn3, el de *El camino desde la estructura*, y en este caso me refiero al discurso presidencial de Kuhn, ofrecido en octubre de 1990; 38 años después de publicar la ERC, en él vemos a un Kuhn claramente más flexible, al Kuhn que comparte el principio ya mencionado por Popper, principio que afirma que el aumento del conocimiento depende por entero del desacuerdo. Kuhn3 relaciona los términos que se solapan, aquellos léxicos que difieren entre marco y marco, como colapsos en la comunicación, y así como Popper, los reconoce como inevitables, hace sin embargo una afirmación que quizá se pueda rastrear desde el Kuhn1, el de La Estructura, a saber:

Desde luego, estos colapsos en la comunicación se producen: son una característica significativa de los episodios a los que La estructura se refería como <crisis>. Yo los considero como los síntomas cruciales del proceso, similar a la especiación, a través del cual emergen nuevas disciplinas. [...] He venido sugiriendo que es mediante estas divisiones como el conocimiento aumenta.

La diversidad léxica y el límite de principio que impone la comunicación puede ser el mecanismo de aislamiento que se requiere para el desarrollo del conocimiento. (Kuhn, 1990: 125. Itálicas añadidas)

³ La afirmación de que Popper comparte con Kuhn el hecho de que a cada cambio conceptual le sigue un cambio de mundo, parece más atrevida de lo que realmente es. Con ella lo que digo es que la influencia que en ambos tiene la carga teórica de la observación no es insignificante. En *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Popper, mostrándonos el por qué debemos preferir entre una y otra teoría usando como criterio el parecido o correspondencia que esta tenga con la realidad, habla también de la influencia que en tal empresa tiene el informe sobre la observación, el papel de la evidencia observacional. Con lo cual, el hecho de que a un newtoniano le parezca que su teoría tiene mayor correspondencia con la realidad, obedece al informe que de la observación reciben.

Afirmación que me permite mostrar que, en efecto, tanto Popper como Kuhn están de acuerdo en aceptar que cada marco conceptual muestra al científico un mundo diferente,³ que las diferentes teorías existentes representan el mundo de una manera distinta, tanto por la carga semántica de los conceptos, como por los diferentes mundos a los que hace referencia, y coinciden también en que estas diferencias incommensurables, son condición para el aumento del conocimiento, más aun si, como afirma Kuhn, son esos colapsos los que identifican las crisis que se dan en períodos en que la ‘ciencia normal’ da el paso a ‘ciencia revolucionaria’.

Sin embargo, es menester revisar los obstáculos que presentan el Realismo Metafísico al cual se adhiere Popper y el Objetivismo Ontológico que podemos identificar en Kuhn,⁴ para cubrir los campos sobre los cuales se hace relevante la discusión.

Popper, Kuhn y sus Compromisos Ontológicos

La mente de los más razonables de entre nosotros puede ser comparada con un mar tormentoso de convicciones apasionadas, basadas en el deseo; sobre ese mar flotan arrasgadamente unos cuantos botes pequeñitos que transportan un cargamento de creencias demostradas científicamente.

Bertrand Russell. *La perspectiva científica*

La aparente familiaridad compartida por Popper y Kuhn se enfrenta con problemas cuando comprendemos lo que hay tras las afirmaciones antes citadas, a saber, que el hecho de que la diferencia entre marcos sea para ambos una condición para el aumento del conocimiento, no es suficiente para afirmar que comparten por completo la tesis de la Incommensurabilidad, y esto se debe a que cada uno observa el mundo de forma tan diferente con respecto al otro que: un kuhniano se vería inclinado a decir que sus compromisos ontológicos hacen que el concepto “mundo” no se solape cuando pasamos de la teoría popperiana a la kuhniana, lo cual implicaría que en una tesis en la cual se vea comprometido el concepto mundo, las posiciones de ambos no puedan ser completamente commensurables. Esto daría fin a la pretensión de familiarizar la tesis de la Incommensurabilidad. Veamos con mayor claridad cuál es la diferencia.

⁴ Popper y Kuhn tienen compromisos ontológicos completamente diferentes, a pesar de que en ambos se puede rastrear la fuerte influencia de las propuestas kantianas al respecto del papel que en sus postulados juega lo que desde Hanson podemos referenciar como la carga teórica, como determinante de la experiencia.

Para Popper existe un mundo real independiente de nuestras experiencias; y su realismo se caracteriza como un Realismo Metafísico, éste afirma la existencia de las cosas fuera e independientemente de la conciencia del sujeto. Así, el conocimiento es mayor en la medida en que se acerca cada vez con mayor precisión a la realidad, tesis que se identifica como verdad como correspondencia entre enunciados y hechos. Sin embargo, la verdad para Popper siempre queda como un punto de referencia, sin que podamos llegar a alcanzarla, y por eso prefiere utilizar el concepto de verosimilitud en cuanto que le permite hablar de una mayor o menor proximidad de una teoría a la realidad, sin que lleguemos realmente a ella. Nunca podremos estar seguros de que nuestras teorías, conjeturas o hipótesis sean verdaderas, aun en el caso de que en efecto así lo sean, lo que resta es tratarlas como falibles, y evitar la pretensión de obtener conocimiento universal sobre el mundo.

No sabemos: sólo podemos adivinar. Y nuestras previsiones están guiadas por la fe en leyes, en regularidades que podemos des-cubrir,—descubrir—: fe a científica, metafísica (aunque biológicamente explicable). Como Bacon, podemos describir la propia ciencia contemporánea nuestra —el método de razonar que hoy aplican ordinariamente los hombres de la Naturaleza— diciendo que consiste en anticipaciones, precipitadas y prematuras, y en prejuicios. (Popper; 1985: 259)

Popper afirma que a cada teoría científica le subyace una fuerte fe metafísica, y que es esta fe, no la que justifica o demuestra, sino la que impulsa la investigación científica, es aquí donde podemos encontrar el rastro de ese realismo metafísico mencionado con anterioridad, el mismo que brinda una fe a-científica fundada en anticipaciones y prejuicios. El método de investigación popperiano no consiste en defender dichas anticipaciones para demostrar la razón de sus teorías; sino que, por el contrario, hace un esfuerzo por derribarlas. Para él la ciencia no debe perseguir la ilusoria meta de que sus respuestas sean definitivas, ni siquiera probables; antes bien, su avance se encamina hacia una finalidad descomunal —y sin embargo, alcanzable—: la de descubrir incesantemente problemas nuevos, más profundos y más generales, y sujetar nuestras respuestas (siempre provisionales) a contrastaciones constantemente renovadas y cada vez más rigurosas.

Kuhn difiere completamente de la interpretación popperiana, ya que por una parte, para él el mundo en sí mismo es inaccesible, y además, el hecho de que para Kuhn los diferentes marcos no implican diferentes mundos, es menos simple de lo que parece, pues esos diferentes marcos representan, cada uno, un mundo fenoménico:

The plurality-of-phenomenal-worlds thesis, together with the aforementioned claim that the world-in-itself is inaccessible to us, forms the basis for two central doctrines of Kuhn's theory, at which, for the time being, we can only gesture. First, Kuhn's skepticism to war attempts to create a "neutral observation language" is explained by this assumption. For such a neutral observation language is supposed to refer to a completely non-theory-laden immediate given, meaning either (on the "naive realist" interpretation) the world-in-itself, or (on the "phenomenological objectivist" interpretation) the one phenomenal world to which we have access. But neither is the world-in-itself accessible, nor is there only one phenomenal world. (Hoyningen-Huene; 1993: 37)⁵

Así las cosas, los científicos que trabajan con base en marcos diferentes tendrían muchas más condiciones para pretender obtener conocimiento después de una discusión, pues no sólo deben preocuparse por los conceptos inter-teóricos que no se solapan, sino también por las implicaciones inherentes en lo que para el otro grupo representan los conceptos "verdad" y "conocimiento", conceptos que son pilar para la comprensión de las implicaciones que en cada uno tiene el concepto "mundo", y si en el peor de los caos ninguno de los tres conceptos se solapan estarían claras las implicaciones que esto guarda para Kuhn: *ninguna*.

En efecto, no tenemos por qué pretender que el hecho de que los mundos en los cuales trabajan diferentes marcos (para el caso el popperiano y el kuhniano) sean diferentes, es decir, que el concepto "mundo" no se solape entre marcos, deba implicar un fuerte problema, por lo menos no para un kuhniano. Sostengo que los compromisos ontológicos incompatibles entre Kuhn y Popper no son un obstáculo para la afirmación según la cual Popper y Kuhn comparten los principios centrales de la Incommensurabilidad y algunas de sus consecuencias.

⁵ "La tesis de la pluralidad de mundos fenoménicos, junto con la posición ya mencionada de que el mundo en sí mismo es inaccesible a nosotros, forma la base para dos doctrinas centrales de la teoría de Kuhn, que solo podemos esbozar por el momento. Primero, el escepticismo de Kuhn a la oposición inter-teórica intenta crear "un lenguaje de observación neutro" que es explicado por esta suposición. Ya que un lenguaje de observación neutro, no se supone como completamente referido a "la carga teórica" inmediatamente dada, queriendo referir ambos (según la interpretación del "el realista ingenuo") al mundo en sí mismo, o (según la interpretación del "objetivista fenomenológico") a un mundo fenoménico al cual tenemos acceso. Pero tampoco el mundo en sí mismo es accesible, ni hay un sólo mundo fenoménico." (La traducción es mía).

REFERENCIAS

- HOYNINGEN-HUENE, Paul (1993) *Reconstructing Scientific Revolutions. Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science.* Chicago: The University of Chicago Press.
- KUHN, Thomas Samuel. (2004) *La estructura de las revoluciones científicas.* Traducción de Carlos Solís Santos. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- KUHN, Thomas Samuel. (1970-1993) *El camino desde la estructura.* James Conant y John Haugeland (compiladores). Traducción de Antonio Bertrand y José Romo. Barcelona: Paidós.
- POPPER, Karl R. (1982) *Lógica de la investigación científica.* Madrid: Tecnos.
- _____. (1985) *Realismo y el objetivo de la ciencia.* Madrid: Tecnos.
- _____. (1991) *Conjeturas y refutaciones.* Barcelona: Paidós.
- _____. (1992) *Un mundo de propensiones.* Madrid: Tecnos.
- _____. (1997) *El mito del marco común.* Traducción de Mario Eskenazi. Buenos Aires: Paidós.
- RUSSELL, Bertrand. (1931) *La perspectiva científica.* Madrid: Sarpe.

DEL LOGOS AL MITO

LUISA FERNANDA LOAIZA
LUILOA85@YAHOO.ES

RESUMEN

El pensamiento occidental ha fundamentado su supremacía respecto a otras formas de comprensión de la realidad, presentándose como El Pensamiento, en su forma universal, mediante el cual pretende alcanzar una verdad objetiva. Así, este pensamiento se ha erigido como medida de un comienzo absoluto, bajo el cual ha dejado relegado a otras culturas y a sus diferentes estructuras de comprensión y pensamiento, a la categoría de míticas, o diríase también pre-racionales. Con base en ello, se suele presentar su origen en un esquema evolutivo que va del mito al logos. Pero tal concepción está urgida de una revaloración que permita considerar el episodio de la razón occidental desde otras perspectivas.

PALABRAS CLAVES:

Mito, ritual, Razón, Logos, Pensamiento Occidental.

ABSTRACT

Regarding other forms of understanding the reality, the western thought has based its supremacy upon showing itself as The Thought, in its universal form, through which it pretends to reach an objective truth. Thus, this thought has been erected as measure of an absolute beginning, under which it has left relegated other cultures and its different understanding and thought structures to the category of mythical, or also pre-rational. Based on that, its origin is usually presented in an evolutionary process that goes from the myth to the logos. But such a conception urges a revaluation that allows us to consider the episode of the western reason from other perspectives.

KEYWORDS:

Myth, ritual, reason, Logos, Western Thought.

Del Logos Al Mito

En el presente escrito se plantea como fundamental el camino de retorno al mito. Tal propósito responde más a la necesidad de reflexionar acerca de él desde otras perspectivas y colocar de manifiesto el valor que entraña en sí mismo como portador de una sabiduría que confiere significado a la existencia humana y cuanto la rodea, que a la pretensión de agotarlo en un análisis académico o desgastarlo en un examen que, realizado desde un contexto ajeno y distante a él en donde el paradigma occidental

interfiere la mirada, podría conducir a innumerables absurdos, como lo pueden ser las interpretaciones erróneas o el caer en la pura palabrería.

Es por ello que se realizará una mirada breve sobre unos pocos aspectos, pero siempre con el objetivo de colocar de manifiesto el valor que él guarda para la existencia humana y al cual, tal vez hoy más que nunca, se hace necesario volcar la mirada. Queda claro así, el por qué se ha decidido titular este escrito “Del logos al mito”, en virtud de la perspectiva de no sólo concebir el mundo del pensamiento en el esquema del mito al logos, sino también de la imperiosa necesidad de avanzar del logos al mito.

El mito —el cual ha hecho presencia en la historia humana muchos milenios más que el pensamiento científico que creyó darlo por abolido— se ha caracterizado en la obra de Gadamer, como aquello que se realiza en la palabra, una transmisión o narración que nos da cuenta de algo; sin embargo, nada indica en este concepto que tal narración fuese mentira o ficción:

Naturalmente narrar no es probar; la narración solo se propone convencer y ser creíble [...] Tras esa arbitrariedad virtuosa se distingue la nueva oposición entre la historia bien hallada o contada y la verdad enumerable, mostrable, demostrable. El mito se convierte en fábula, en tanto su verdad no sea alcanzada mediante un logos (Gadamer; 1997: 20).

Desde antiguo, la palabra mito resuena asociada a la ficción, la fantasía, la mentira, es decir, a todo aquello que no posee realidad alguna; e incluso hasta el día de hoy esta voz hace eco en nuestro pensamiento, impidiendo una comprensión más holística y enriquecedora del término. Ahora bien, la materia más propia de estas narraciones suele ser aquello sagrado y significativo para la existencia humana, entrañando en sí misma una comprensión ya sea de aquello por lo que da cuenta o del hombre mismo.

Si bien se puede decir que a lo largo de la historia el mito ha sido presentado con diferentes matices, nunca es acertado pensar que ha desaparecido. Varios hechos han marcado la forma de comprenderlo, entre los que cabe mencionar, en primer lugar, la filosofía clásica griega, bajo la cual se sometió a fuertes críticas, que apuntaban sobre todo a los aspectos humanos que ostentaban los dioses mitológicos griegos; esto, en relación a filósofos como Jenófanes de Colofón, quien apuntó sus críticas a la conducta moral de las deidades olímpicas.

De otros lados, llegarán visiones corrosivas del mito desde filósofos como Platón y Aristóteles, para quienes el mito pervierte la verdad, se encuentra en oposición a lo verdadero y no puede tener pretensiones de serlo y, cuando mucho, sólo puede poseer el valor de una historia inventada o de un relato que se utilizará como instrumento que sirva para mostrar una verdad filosófica, convirtiéndolo así en alegoría. No obstante, se sigue como una huella en aquellas reflexiones filosóficas, ya de corte más racional, la pervivencia aún de creencia en los dioses y la mezcla con formas míticas de pensamiento y expresión.

Posteriormente, con el apogeo del cristianismo, los mitos pasarán a mostrarse como un mundo de dioses paganos, falsos y mundanos, del cual el verdadero dios, el dios cristiano, llegará para dar la salvación y redención. Y, al ser la esencia del mito la trasmisión oral, la religión cristiana se aseguraría de dar la espalda a toda pretensión mitológica confiriéndole historicidad al conjunto de hechos que integran el cuerpo de sus creencias, a través de las sagradas escrituras, asegurándose la realidad y fiabilidad del informe mediante el documento escrito.

Otro importante fenómeno que marcaría una visión del mito, lo conformaría el advenimiento del pensamiento científico en el siglo XVI y siguientes. Desde allí se dio una crítica al mito como propio de mentes primitivas y supersticiosas, y se acentuará radicalmente el vínculo del término a lo ficticio. Posteriormente, la Ilustración vendría a reforzar ésta concepción. Basada en la fe de una Razón absoluta y universal bajo la cual la humanidad progresaba, el pensamiento racional se erigiría como totalmente opuesto al pensamiento mítico. Sus pretensiones de dejar relegado al campo de lo fantástico todo aquello que no fuese susceptible de verificación en la experiencia, rayan en el absurdo cuando se comprende que las facultades que integran el ser humano —como lo son la imaginación, el arte, el lenguaje, entre otros— distan mucho de poder ser reducidas a aquella esfera; entendiendo también allí con Gadamer, esa imposibilidad de reconocer todo lo real como racional.

Mas contrario a este movimiento Ilustrado, aparecería el Romanticismo como crítica a las pretensiones e ilusiones de la razón. Entendiéndose por romanticismo aquel pensamiento que, según el pensador alemán: cuenta con la posibilidad de que el verdadero orden de las cosas no es hoy o será alguna vez, sino que ha sido en otro tiempo y que, de la misma manera, el conocimiento de hoy o de mañana no alcanza las verdades que en otro tiempo fueron sabidas. Este pensamiento, que ha visto en el mito una verdad propia que no es susceptible de ser alcanzada mediante la razón,

le confiere así un nuevo valor, lo cual abriría un gran campo de investigaciones en torno a él desde nuevas y diferentes perspectivas; con las cuales ha comenzado a ser aceptado como aquello que se acerca más a su ser, esto es, una historia sagrada y significativa que guarda la sabiduría de otros tiempos. Esta perspectiva se ve ya en la obra poética de romanticistas como Hölderlin, en cuya poesía se expresa un nuevo sentido hacia lo mítico retomando el mundo de los dioses griegos. Y entre esa gran masa de pensadores que se avocaron a una revaloración de la mitología y el mundo griego, encontramos a un Heyne, quien da un gran paso en la forma de apropiarse de los mitos por medio de un estudio riguroso que hace hincapié en reconocer en el mito una auténtica experiencia religiosa. Dando lugar incluso, a la fundación de una escuela mítica que establece los lineamientos básicos para abordarlo como un lenguaje que tiene su derecho propio frente a otras formas de expresión como el poético o filosófico, con lo cual le restituye su valor histórico.

Ahora veamos, se han mostrado algunos matices con que ha aparecido el mito, pero esto tan sólo en relación a como ha sido visto dentro del mundo occidental; y recuérdese que él no es patrimonio ni del mundo griego antiguo, ni de las culturas sobre las cuales él se estableció. Antes bien lo es del ser humano mismo y de sus diferentes culturas, en las cuales fue, es y seguirá siendo vivenciado de múltiples maneras; es bueno recordar que incluso los mitos griegos, sobre los cuales tanto se suele volver y problematizar, conforman un tipo ya diferente de mito racionalizado a través de su sistematización operada mediante la escritura y desligado en muchos aspectos de una vivencia ritual. En consecuencia, se intentará ahora mirar al mito desde una panorámica un poco más holística, que no nos reduzca sólo a sus valoraciones occidentales sino que dé la posibilidad de reconocer su significado para el hombre en sí mismo y para otras formas de pensamiento diferentes a la occidental.

De la mano de Mircea Eliade, se puede caracterizar al mito como historia no de cualquier tipo sino aquella a través de la cual el mundo trascendente es vivido, confiriendo al hombre y a sus actividades e instituciones un particular sentido y significación. Tales mitos, que no son puestos en duda sino tomados como historias verdaderas dentro de las culturas en las que son experimentados, guardan en sí mismos una manera de explicarse el mundo y sus fenómenos con lógicas diferentes a la racional —o tal vez ni sea pertinente decir “lógicas” sino simplemente otras estructuras que salen de nuestra comprensión a causa de su complejidad y de la distancia cultural y, en otros casos, temporal—; es decir, brindan conocimiento y una comprensión de ciertas formas de relacionarse con el mundo sagrado y natural.

Podría así decirse que, en cierto modo, el mito satisface las necesidades humanas tanto materiales como mentales, entrañando en sí mismo una experimentación y observación de la realidad.

Levi-Strauss, en su texto *El pensamiento salvaje*, pone en claro aquel carácter del mito sosteniendo que:

Lejos de ser, como a menudo se ha pretendido, la obra de una “función fabuladora” que le vuelve la espalda a la realidad, los mitos y los ritos ofrecen como su valor principal el preservar hasta nuestra época, en forma residual, modos de observación y reflexión que estuvieron (y siguen estando sin duda) exactamente adaptados a conocimientos de un cierto tipo: los que autorizaba la naturaleza, a partir de la organización y explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto sensible. Esta ciencia de lo concreto tenía que estar, por esencia, limitada a otros resultados que los prometidos a las ciencias exactas naturales [...] Obtenidos diez mil años antes que los otros, siguen siendo el sustrato de nuestra civilización (Levi-Strauss; 1997:35).

Como se puede percibir en estas líneas, si bien el pensamiento mitológico contiene una reflexión y observación de la naturaleza que generó diversos conocimientos que están en el sustrato de nuestra civilización, como lo son la agricultura, cría de ganado, y diversas formas de arte, etc., sus fines no se guiaban por el deseo de extraer un conocimiento netamente utilitario de la naturaleza que le permitiera manejarla —o dominarla si se prefiere en términos de la ciencia moderna—. Así mismo, hace allí el antropólogo francés, una interesante reconceptualización de ese rótulo de “pensamiento salvaje” asignado a una etapa primitiva de la humanidad —sobretodo demarcado por Comte al denominarlo propio de un periodo histórico caracterizado por el politeísmo—, afirmándolo como aquel pensamiento que no es de los salvajes ni mucho menos de la humanidad primitiva o arcaica, sino: el pensamiento en estado salvaje, distinto del pensamiento cultivado o domesticado con vistas a obtener un rendimiento. Salta a la vista así, la diferencia entre pensamiento mítico y pensamiento racional o abstracto, en tanto que éste último sólo es un pensamiento que está dispuesto a fines útiles, que el hombre ha hecho rentable; pero aún existen formas de pensamiento salvaje, es decir, aquel que no se deja mancillar ni imponer formas artificiales de cultivarse en procura de rendir.

En esta perspectiva, lo inherente al ser del mito no es tanto extraer conocimiento útil de la naturaleza, como comprender, sin explicitar las realidades como problemas o cuestiones a resolver. Esta comprensión se manifiesta en el hecho que en el pensamiento mítico, el hombre se concibe en unidad con la naturaleza, lo social y lo

sagrado. El mito se convierte en posibilidad de lenguaje a través del cual el mundo se comunica con él y se hace, a la vez, inteligible y familiar:

En un mundo semejante, el hombre no se siente encastillado en su propio modo de existir. También él está abierto. Comunica con el mundo porque utiliza el mismo lenguaje: el símbolo. Si el mundo le habla a través de sus astros, sus plantas y sus animales, sus ríos y sus rocas, el hombre le responde con sus sueños y su vida imaginaria, sus Antepasados y sus tótems... Si el mundo es transparente para el hombre arcaico, éste siente también que el mundo le mira y le comprende. (Eliade; 1981:151)

En estas hermosas palabras de Eliade se dejan entrever varias importantes reflexiones que nos acercan a la comprensión del mito. En aquel hombre, para quien lo esencial precede a la existencia, el mito mantiene viva la conciencia de otro mundo, de una realidad trascendental, en donde ésta se revela como vital y abierta a él, permitiéndole resignificar y revitalizar su existencia. Este mundo sagrado no le es así ajeno, por el contrario, permanece accesible a él; lo cual da la certeza de que hay algo más que existe realmente, de lo cual él forma parte y le confiere a su existencia un inmenso significado y valor. Esta comunicación y participación del hombre en lo sagrado, hace que todo cuanto lo rodea posea un especial significado y se relacione con su entorno a partir de unos vínculos más estrechos, en la vivencia ritual y las diferentes formas que utiliza para dicha comunicación. En aquella experiencia, el mundo deja de ser caótico para ser comprensible, inteligible, transparente, porque el hombre comunica con él y este a la vez habla al hombre.

Esto, sin embargo, no agota el misterio del mundo, puesto que no constituye un conocimiento exhaustivo, sino una vivencia, una experiencia vital, a la vez mágica y sagrada: "Vivir los mitos implica, pues, una experiencia religiosa, puesto que se distingue de la experiencia ordinaria, de la vida cotidiana...los mitos revelan que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural, y que esta historia es significativa, preciosa y ejemplar" (Ibíd.: 26). El acceso a lo sagrado permite al hombre recrear ritualmente su mundo, revivir el comienzo, el momento de la creación y participar de ella. En estas experiencias el hombre se siente parte de algo mayor y más significativo, de una realidad trascendental que permanece abierta para él. En estas experiencias el hombre no agota de comprenderse a sí mismo, su papel en el mundo, la razón de su existencia, y de comprender su entorno y relacionarse con él, al igual que con sus ancestros.

Hoy por hoy, en el mundo de la academia, aparece como un sacrilegio el reflexionar sobre aquellas otras realidades, experiencias y existencias. El mundo es sólo aquello

que está en la experiencia y es susceptible de verificación y de determinación, sólo aquello que es racionalmente concebido. El mundo se presenta así como objeto que, examinado externamente, es susceptible de ser determinado como falso o verdadero, de ser cuantificado. Lo cual ha mutilado la experiencia vital que el hombre puede hacer del mundo de la naturaleza, sus sanas relaciones con ella, en donde se ha perdido la relación de unidad con lo otro, en razón de un pensamiento de dominación adecuado a unos fines útiles tan sólo a él mismo; cuyo resultado ha sido la desacralización de su existencia y de cuanto la rodea, entrando el mundo a presentarse cuan vacío que opprime, porque ya no está cercano a nosotros, porque ya no es la realidad mágica que experimentar, se ha roto el diálogo con él.

Pero la humanidad, la gran parte de su vida y hasta nuestros días, también vive de algo diferente y más significativo. Otras realidades en las que el paradigma del mundo occidental queda anulado, invalidado. Aquellas realidades aún hablan al hombre y alimentan de significado y sabiduría su existencia. Ello se revela, por ejemplo, en las culturas aborigenes que aún perviven, las cuales mantienen en permanente comunicación con una realidad original y más llena de sentido. Tal vez sólo sea necesario quitarnos el velo de lo impuesto, de esa visión que sin ser la de nosotros ha pretendido venir a serlo, para comenzar a experimentar el mundo como la sabiduría de los mitos lo ha plasmado: vivo y sagrado.

Conclusiones

Hasta ahora, se ha intentado mostrar el esquema en que se presenta la razón occidental en una superación que va del mito al logos, desde otros matices, que nos han conducido a reflexionar acerca de ésta admitida anulación del uno por el otro, y repensar el mito como una forma viva de comprensión inherente al ser que entraña una riqueza en sí misma en la que se puede recuperar aquello que se ha perdido para el hombre y su relación con el mundo, con la concepción de la razón científica. En pro de lo cual, en tanto concebida la razón occidental como episodio histórico, se puede hablar de la imperiosa necesidad, en este momento histórico de desacralización que vivimos, de evolucionar del logos al mito; hacia la revaloración de las dimensiones que integran y son propias del ser, como lo son el arte, la religión, el lenguaje y la imaginación creadora de historias y mitos, que trasciende la materia y la temporalidad.

En efecto, el pensamiento racional occidental y su extendida superioridad, se presentan tan sólo como una dimensión más del pensamiento y no como El Pensamiento en su determinación universal. Revelándose así como un trozo de la cultura humana y un trozo —más pequeño aún— en su historia. Concebido ahora como inherente al ser, se presenta como absurdo el dar por anulado al pensamiento mítico. Él está presente en la actualidad en muchos aspectos de nuestra vida moderna. Y ello no se debe, siguiendo las reflexiones de Eliade, a que nuestra mentalidad sea aún arcaica, sino al hecho de que muchos de sus aspectos y funciones son constitutivos del ser humano.

Tales pervivencias del mito se revelan —por mencionar sólo algunas— en el prestigio que atribuimos a los orígenes, retorno al que tanta importancia se le daba en las sociedades arcaicas. Ello se hace patente en el mito racista ario, en donde se representa al antepasado primordial noble, heroico, cuya pureza racial y nobleza moral refiere un comienzo glorioso al cual se debe retornar. De la misma manera, cuando en occidente se han pretendido cambios e innovaciones, se han presentado en la forma de un retorno a los comienzos, ejemplo de lo cual lo constituye la Reforma —que presentaba la necesidad de volver a la experiencia religiosa auténtica tal como era vivida por las primeras comunidades cristianas—, y la Revolución francesa, que tomaba como modelo al espíritu romano y espartano.

Otros aspectos de nuestra psicología mítica salen a la luz en nuestras concepciones del Bien y el Mal y la tensionante lucha entre estos poderes. La fascinación por los personajes heroicos y la necesidad de identificación con ellos, revelan otro de estos aspectos. En el medio cultural abundan cantidad de personajes que ostentan las características de seres excepcionales que pueden trascender los límites del tiempo y el espacio, y que nos recuerdan ese anhelo humano de trascendencia. Así mismo, otros aspectos se revelan en el mundo literario, en donde se plasma la inherente fascinación del hombre por el mundo de la imaginación, del relato, de la narración, sin el cual apenas podríamos concebirnos. En ese gusto por el género novelesco, se manifiesta nuestra naturaleza comunicativa, nuestro deseo de penetrar en lo desconocido, de trascender el tiempo y poder salir de él, sumergiéndose en otro diferente, de entrar en otros mundos y abandonar el propio, en lo que se descubre el deseo humano de acceder a otra temporalidad diferente a la cotidiana y, como lo manifiesta Eliade:

Mientras subsista este deseo, puede decirse que el hombre moderno conserva aún al menos ciertos residuos de un “comportamiento mitológico”. Las huellas de tal comportamiento se vislumbran también en el deseo de recobrar la intensidad con que se

ha vivido, o conocido, una cosa por primera vez; de recuperar el pasado lejano, la época beatífica de los comienzos (*Ibid.*: 189).

En consecuencia de todo ello, finalmente, se ha podido llegar a abrir el panorama hacia otra perspectiva, a saber, que el pensamiento racional, en tanto asimila lo anterior a él como mítico y fantástico, descubre en sí mismo sus ilusiones al creer darlo por anulado y pretender dar cuenta, sólo a partir de sí mismo, de todo el conjunto de la realidad y la verdad. Lo cual lo convierte en una ficción sólo comparable a la que él le ha atribuido al pensamiento mítico, revelándose así sólo como una forma más de procurar respuestas. Y el pensamiento mítico, en tanto forma de comprensión que abarca al hombre mismo, su mundo y entorno, y en tanto que también procura respuestas a los interrogantes propios de la existencia humana, se descubre en él una forma de razón.

Así, a la razón le sale al paso el calificativo de aquello sobre lo cual se erigió, y al mito le es restituido su derecho de ostentar una forma de comprensión que entraña en sí mismo un modo de razón. Por lo cual ahora se hace preciso reflexionar en torno al mito de la razón y la razón del mito.

REFERENCIAS

- ELIADE, M. (1981). *Mito y Realidad*. Barcelona: Labor.
- GADAMER, H.-G. (1997). *Mito y Razón*. Barcelona: Paidós.
- LEVI-STRAUSS, C. (1997). *El pensamiento salvaje*. Bogotá: F.C.E.

ANARQUISMO EPISTEMOLÓGICO Y RACIONALISMO CRÍTICO

ANDRÉS DEL CORRAL SALAZAR¹
ANDRESDELCO@HOTMAIL.COM

RESUMEN

Es común señalar enfáticamente las grandes diferencias entre las filosofías de la ciencia de Karl R. Popper y la de su discípulo Paul K. Feyerabend. De este modo, el anarquismo epistemológico de Feyerabend se presenta como una ruptura total con el racionalismo crítico de Popper. En este trabajo pretendo mostrar que este modo de entender ambas filosofías de la ciencia es equivocado y que se debe a una desatención de las tesis más básicas de ambos autores. Para ello expongo, en primer lugar, las tesis principales del anarquismo epistemológico para dar paso a la presentación del racionalismo crítico. Luego hago una comparación entre ambas posturas y concluyo que, a pesar de las diferencias evidentes, el anarquismo epistemológico hunde sus raíces en el racionalismo crítico.

PALABRAS CLAVE:

anarquismo epistemológico, racionalismo crítico, filosofía de la ciencia, Popper, Feyerabend.

ABSTRACT

It is common to point emphatically out the large differences between the Karl R. Popper and his disciple Paul K. Feyerabend philosophies of science. Thus, the epistemological anarchism of Feyerabend is understood as a complete break with the critical rationalism of Popper. In this paper I intend to show that this way of understanding the two philosophies of science is wrong and that it is due to a neglect of the basic theses of both authors. In order to prove that, I will expose, first of all, the main theses of epistemological anarchism and those of critical rationalism. Then, I will make a comparison between both positions and, finally, I will conclude that, despite the obvious differences, the epistemological anarchism has its roots in critical rationalism.

KEYWORDS:

epistemological anarchism, critical rationalism, philosophy of science, Popper, Feyerabend.

No comparto lo que dices, pero defendería hasta la muerte tu derecho a decirlo.

Voltaire

¹ Estudiante de la Maestría en Filosofía de la Universidad de Caldas.

El Anarquismo Epistemológico posee una doble dimensión: metodológico-epistemológica y ético-política. Consecuencia de lo primero es que no existen reglas definitivas ni leyes universales que orienten la práctica científica, y junto con ello la aceptación de la concurrencia de elementos no racionales y extra-científicos en la construcción del conocimiento científico. La segunda va en contra de los conceptos universales que devienen totalitarios y excluyentes, que ponen en peligro la sociedad mediante el ataque de la ciencia.

En el presente trabajo quiero concentrarme en el aspecto metodológico-epistemológico del anarquismo feyerabendiano y defender la tesis de que Feyerabend, aun cuando él mismo se considera un acérreo retractor de las ideas de Popper, realmente no se mantiene muy alejado de éstas. Así pues, considero que podemos encontrar en las ideas del Anarquismo Epistemológico de Feyerabend una base substancial que ya estaba en el Racionalismo Crítico de Popper. No quiero sugerir que Feyerabend sea lo mismo que Popper, eso sería desconocer absolutamente la obra literaria de ambos, sino otra cosa diferente, que el anarquismo feyerabendiano puede entenderse, bajo cierta forma, en términos del racionalismo popperiano. Para ello me valdré de las obras más representativas del pensamiento de cada uno de estos filósofos sin detenerme a criticar punto por punto las tesis allí expuestas. Así, no entrará a analizar y defender los principios básicos como tales en los que descansan las filosofías de la ciencia de cada uno, sino que expondré, bajo riesgo de estar redefiniendo conceptos, sendos aspectos claves del Anarquismo Epistemológico y el Racionalismo Crítico que nos permitirán llegar a tal conclusión.

Comencemos entonces caracterizando el Anarquismo Epistemológico. Según Feyerabend la epistemología contemporánea se constituye como un discurso en torno a la ciencia que no da cuenta del trabajo científico real. La epistemología es una idealización sobre nada porque desconoce la historia de la ciencia. La historia de la ciencia, señala Feyerabend, está poblada de acontecimientos irrationales, en el sentido de que en el progreso o cambio de teorías no ha primado la razón. La labor del científico no ha dado sus frutos siguiendo una serie de reglas predeterminadas, sino que, por el contrario, ésta se ha visto irremediablemente llevada a buscar nuevos recursos como trucos sicológicos, engaños, empleo de propaganda, hipótesis ad hoc, etc. Los filósofos de la ciencia, dice Feyerabend, desconocen la historia de la ciencia, motivo por el cual afirman que existe un método seguro que le ahorrará tiempo a los científicos, reduciendo así la labor del científico en unas reglas uniformizantes. Sin embargo, este intento por homogeneizar la ciencia no da cuenta del trabajo

que el investigador científico realiza realmente, quien actúa como un oportunista metodológico en el sentido de que está dispuesto a transitar diversos caminos posibles para alcanzar sus objetivos en cada situación particular. La historia de la ciencia es caótica y llena ejemplos de deshonestidad intelectual, sin embargo ha sido reconstruida como un relato ‘objetivo’ y accesible a un planteamiento constituido por reglas estrictas e incambiables.

[...] para aquellos que consideren el rico material proporcionado por la historia, y que no intenten empobrecerlo para satisfacer sus más bajos instintos y su anhelo de seguridad intelectual bajo pretexto de claridad, precisión, objetividad, verdad; para ellos será claro que sólo hay un principio que puede defenderse bajo cualquier circunstancia y en todas las etapas del desarrollo humano. Es el principio: todo vale” (Feyerabend; 1981: 23)

Como vemos, la unificación de procedimientos metodológicos es, según Feyerabend, forzadamente artificial. Sólo una lectura acrítica de la historia de la ciencia nos permite determinar un método único y privilegiado. El único método aceptable para Feyerabend es que no hay un método unívoco: no hay un conjunto de reglas, por más afortunadas que éstas parezcan, que sean infalibles. Como él lo afirma, evaluando episodios en historia de la ciencia como el de Galileo al ofrecer evidencia a favor del copernicanismo, el crecimiento de la ciencia ha sido posible en virtud de que los científicos no se limitaron al uso de reglas en sus investigaciones (incluso a aquellas que ellos recomendaban), sino que siguieron sus intuiciones, emplearon la mentira, la propaganda, y así, después de un tiempo, cuando sus teorías ya estaban a salvo de los feroces ataques de sus críticos, pudieron refinar sus teorías que resultaban ciertas.

Para sintetizar el punto de vista de Feyerabend a este respecto, podemos construir una analogía. Según ésta, los epistemólogos contemporáneos son como fogosos consejeros en una partida de ajedrez, intentando prescribir al jugador el método para la siguiente jugada. Pues bien, dice Feyerabend, no existe un único método unívoco, no podemos prescribir su proceder. Habrá contrincantes (léase realidad) con los que se tendrá que cambiar la estrategia (léase método) para poder ganar, y si aun así no se gana habrá que hacer trampa.

¿Debe sorprendernos esta conclusión? ¿A qué obedece el curso de la historia de la ciencia? La razón para esta línea argumentativa podemos encontrarla en las dos siguientes tesis complementarias: i) las teorías que hablan del mismo sector de la realidad no son deducibles entre sí, son incommensurables (negación de la

condición de consistencia). Los conceptos comunes a ambas teorías no permiten tal derivabilidad porque su connotación y denotación son diferentes (negación de la condición de invariancia del significado), y ii) los hechos no poseen independencia de la teoría (negación del principio de autonomía de los hechos), no existe una observación ‘pura’. Todo hecho está contaminado de teoría.

Estas tesis centrales en el pensamiento de Feyerabend van en contra de la tradición post-positivista o tradición de la ‘concepción heredada’ de la ciencia. Implican que la condición de consistencia y la condición de invariancia del significado son falsas. En efecto, la plausibilidad de la tesis de la incommensurabilidad de teorías depende de la negación de ambas condiciones, lo cual queda demostrado por la historia de la ciencia. Por consiguiente, en contraposición a ello, Feyerabend recomienda emplear los principios de proliferación y tenacidad, los cuales consisten en, respectivamente: inventar teorías inclusive cuando su competidora se encuentra altamente confirmada y aceptada; y conservar aquella teoría más promisoria independientemente de las dificultades que la teoría presente. Por tanto, el principio del todo vale podría interpretarse como el principio de tenacidad más el principio de proliferación. Si a esto hemos de añadir que las descripciones de los hechos son dependientes de la teoría en la cual el observador se inscribe, tenemos que:

Un buen empirista no se conformará con la teoría que ocupa el centro de atención, ni con aquellas pruebas de la teoría que pueden llevarse a cabo de manera directa. Sabiendo que la crítica más fundamental y más general es aquella realizada con la ayuda de alternativas, tratará de inventar tales alternativas” (Feyerabend; 1990:84)

La naturaleza sólo se manifiesta a una pluralidad de métodos. El investigador comprometido con un método, por consiguiente, no tendrá acceso a hechos de la naturaleza que permanecerán ocultos para él. Estos aspectos básicos del Anarquismo Epistemológico aparecen repetidamente en la obra de Feyerabend.

Concluimos, según el Anarquismo Epistemológico, que, si queremos que la ciencia ‘progrese’, debemos actuar contrainductivamente, i. e., siguiendo los principios de tenacidad y proliferación, y sin considerar los ‘estándares intelectuales’ del momento y desafiando cualquier ley universal en metodología. “La ciencia es una empresa esencialmente anarquista; el anarquismo teórico es más humanista y más adecuado para estimular el progreso que sus alternativas basadas en la ley y el orden” (Op.cit.: 1). El anarquismo aparece así, en lo sugerido por el autor, como una medicina para

la epistemología y para la ciencia, en una búsqueda por acentuar las dimensiones creativas y heterodoxas en la producción de conocimientos científicos.

Hasta el momento sólo me he encargado de hacer una somera exposición del anarquismo entendido en su aspecto metodológico-epistemológico, aspecto que nos interesa para nuestro propósito de establecer la relación Popper-Feyerabend, desconociendo deliberadamente el aspecto ético-político. Me encargaré ahora de caracterizar el Racionalismo Crítico de Popper.

El Racionalismo Crítico, por otra parte, puede sintetizarse enteramente recordando el aforismo popular ‘aprendemos de nuestros errores’. El mismo Popper cita este aforismo en su introducción al libro *Conjeturas y Refutaciones*, que, además, nos da también una idea de lo que consiste el Racionalismo Crítico y, en general, el progreso de la ciencia. El Racionalismo Crítico establece que en la búsqueda del conocimiento hay que mantenerse en una permanente actitud de tanteo entre distintas alternativas tanto de caminos a abrir como de examen despiadado de las pretendidas soluciones encontradas o de sus consecuencias. Se trata de aventurar algunas afirmaciones sobre el comportamiento de la naturaleza, y del examen crítico de éstas. Según la concepción enunciativista de la ciencia que defiende Popper, las teorías científicas son un conjunto de enunciados relacionados lógicamente entre sí. Tales enunciados contienen, siguiendo el Racionalismo Crítico, hipótesis y predicciones más o menos plausibles,² nunca totalmente ciertas. A este respecto, Popper dice:

[...] la ciencia no es un sistema cerrado de enunciados seguros o bien establecidos, ni un sistema que avanza firmemente hacia un estado final. Nuestra ciencia no es conocimiento (episteme): nunca puede pretender que ha alcanzado la verdad, ni siquiera un sustituto de ésta, tal como la probabilidad” (Popper; 1962: 259)

El Racionalismo Crítico de Popper es, en cierto sentido, una actitud antidogmática frente al conocimiento. La ciencia ha crecido mediante un proceso ininterrumpido de conjeturas y refutaciones, y no sabemos cuándo tendremos que detener ese proceso, no podemos saber cuándo estamos en la verdad. La ciencia no progresa porque una teoría ha mostrado ser verdadera, eliminando otra, sino por eliminación de errores, los cuales encontramos en la teoría que se reemplaza. Si sumamos a estas

² Vale la pena recordar que entre menos plausible sea una hipótesis o predicción, más contenido informativo tiene. De esta manera, entre ésta más arriesgue, su probabilidad será menor, y, así, será más valiosa epistemológicamente. Lo anterior se debe a la idea de Popper que una teoría es mejor, dice más, cuanto más prohíbe.

consideraciones el problema de la inducción que Popper señala y al cual su filosofía de la ciencia pretende ser una alternativa, podemos establecer el carácter hipotético-deductivo del método que él propone para la ciencia empírica. Las teorías científicas son hipótesis a partir de las cuales se pueden deducir enunciados corroborables o falsables mediante la observación; si las observaciones experimentales adecuadas revelan como falsos esos enunciados, la hipótesis es refutada. Si una hipótesis supera el esfuerzo de demostrar su falsedad, puede ser aceptada, al menos con carácter provisional. Ninguna teoría científica, sin embargo, puede ser establecida de una forma concluyente. Así, no se escoge la teoría verdadera sino la menos mala, es decir, la más verosímil.

Un racionalista es “[...] un hombre que desea entender el mundo, y aprender discutiendo con otros... esto es, criticándolos, suscitando sus críticas y tratando de aprender de ello” (Popper; 1990: 68) Para Popper es claro que la función orientadora del examen crítico sólo debe abrir horizontes, incluso ampliar la visión del mundo de las personas, no intentar reducirla a moldes de formalismos estrechos. Además, sostiene que la ciencia debe comenzar “[...] no con la recolección de observaciones ni con la invención de experimentos, sino con la discusión crítica de mitos y de técnicas y prácticas mágicas”.³

Popper, sin embargo, ha establecido un criterio de demarcación que permite diferenciar entre ciencia empírica y seudociencia, metafísica, matemáticas, etc. Tal criterio es el principio de ‘falsabilidad’. Según este, una teoría es empírica si la clase de los posibles falsadores de la teoría no es una clase vacía. Feyerabend, por otra parte, no ha escatimado esfuerzos a la hora de atacar, no sin una buena dosis de sátira cómica, a sus contrincantes académicos. Uno de los principales objetivos ha sido Popper, su antiguo profesor de clases, y toda la escuela del Racionalismo Crítico. Basta mencionar el conocido hecho de que, aún después de tener los agradecimientos a su antiguo profesor en las notas al pie de sus publicaciones, las borró considerando que no eran importantes en lo absoluto.

Entre las diferencias en el pensamiento de ambos filósofos podemos resaltar algunas de suma importancia. Por ejemplo, mientras que la filosofía de la ciencia de Popper es de carácter sincrónico, podríamos decir in abstracto, la de Feyerabend atiende

³ Ibídem. p. 68. El subrayado es mío con el propósito de, adelantándome a mi objetivo principal, advertir al lector la pluralidad metodológica que permite internamente la falsabilidad.

la perspectiva histórica de la ciencia, es diacrónica. Otra diferencia la constituye el papel que juegan las hipótesis ad hoc en el planteamiento de ambos. Para Feyerabend, hay circunstancias en que es necesario introducir hipótesis ad hoc, o hipótesis que contradicen resultados experimentales. La introducción de hipótesis ad hoc, que en Popper aparece como una estrategia propia de las teorías no-científicas y que por tanto hay que evitar, es en el planteamiento de Feyerabend una posibilidad y a veces un recurso necesario al que acuden las teorías científicas para su supervivencia mientras toman un respiro y se ajustan a la realidad. De este modo en la epistemología anarquista se va haciendo cada vez más difuso el límite entre teorías propiamente científicas y no científicas, toda vez que los criterios externos al juego científico (idiosincrasia del investigador, prejuicios, intereses, relación con los centros de poder) comienzan a cobrar relevancia. Relacionado con esto, está la sugerencia de Feyerabend de proceder contrainductivamente bajo los principios de tenacidad y proliferación, conservando y defendiendo las teorías que han sido rechazadas por la experiencia. Por el contrario, Popper recomienda proceder deductivamente rechazando las teorías que no pasan el cedazo de la corroboración, que no se adecuan a la experiencia y que, por tanto, han resultado falsadas. Pero tal teoría podría, eventualmente, ser retomada si nuevas observaciones no entran en conflicto con ella y sí con su teoría competidora. Además, los popperianos estarán dispuestos a defender la idea de que el falsacionismo promueve el progreso de la ciencia, mientras que los feyerabendianos dirán que, como cualquier método, lo impide. Por último, Feyerabend probablemente diría que la diferencia fundamental del anarquismo en su aspecto metodológico-epistemológico con el Racionalismo Crítico, es que ésta induce al científico a creer en ciertas reglas y a seguir las, mientras que el anarquismo está en contra de cualesquiera principios o reglas metodológicas eternos e inmutables y, así, permite al científico seguir la ruta que le plazca en su investigación.

Sin embargo, quiero sugerir la idea de que la diferencia fundamental entre estos autores no estriba tanto en sus bases epistemológicas como en la actitud que cada uno tiene para con la ciencia. Por un lado, pareciese como si Popper viera en la ciencia la solución para los problemas que aquejan a la sociedad y la considerará como un bien en si mismo. En el prólogo que escribe a manera de resumen para su libro *En Busca de un Mundo Mejor* dice que “la búsqueda de la verdad, especialmente en ciencias naturales, constituye sin duda una de las cosas mejores y más grandes que ha creado la vida en el curso de su larga búsqueda de un mundo mejor” y a continuación pregunta “[...] pero ¿no hemos destruido el entorno con nuestra ciencia natural?

¡No! Hemos cometido errores, todos los seres vivos cometén errores. Realmente es imposible prever todas las consecuencias inesperadas de nuestros actos. Aquí la ciencia es nuestra mayor esperanza: su método es la corrección del error” (Popper; 1995: 11). Feyerabend, en contraposición a Popper, no ve en la ciencia una solución sino un problema mismo para la sociedad. Los científicos, dice Feyerabend, son creadores de cuentos de hadas que se aprovechan del prestigio que la sociedad les ha concedido para destruir otras formas de conocimiento como el vudú, la hechicería, etc. La ciencia es de esta forma más una ideología que una teoría políticamente neutral. Estas ideas llevan a Feyerabend a ir en contra de los estándares intelectuales y las comunidades de científicos.

Deseo defender a la sociedad y sus habitantes de todas las ideologías, incluida la ciencia. Todas las ideologías se deben mirar en perspectiva. No se deben tomar muy en serio. Uno debe leerlas como cuentos de hadas, que tienen muchas cosas interesantes por decir, pero que también contienen malvadas mentiras, o como prescripciones éticas que pueden ser útiles reglas de sentido común, pero que son fatales cuando se siguen al pie de la letra” (Feyerabend; 1990: 96)

Los científicos son, en suma, vendedores de ideas. Pero no son los jueces de la verdad y la falsedad ni deben siquiera sugerir un modo de vida correcto.

Quiero, por último, señalar unos aspectos neurálgicos que empero comparten ambas filosofías de la ciencia. En primer lugar, ambos hacen un impetuoso rechazo al principio empirista del significado del positivismo lógico que parecía condonar la teoría de la ciencia al fracaso. Como consecuencia de ello, consideran que las ideas extracientíficas no son sin-sentidos. Ambos filósofos se han preocupado por señalar el carácter provisional del conocimiento científico como consecuencia de sus epistemologías. Además, el método falsacionista de Popper no prescribe ninguna serie de pasos metodológicos al investigador, por el contrario, como Popper afirma, el conocimiento sólo es posible si el científico lanza conjeturas. Lo único que hay que evitar es inmunizar las teorías contra la falsación, pero eso no es una prescripción metodológica para el investigador sino una condición de la teoría. Esta idea es muy similar a la tesis principal del Anarquismo Metodológico de Feyerabend. Igualmente, la idea de que la ciencia puede alimentarse de ideas extracientíficas, que es un punto defendido vehementemente por Feyerabend, podemos encontrarla en la falsación de Popper si aceptamos que todas estas ideas extracientíficas están, en un momento determinado, en la clase de los posibles falsadores de la teoría.

REFERENCIAS

- FEYERABEND, Paul. (1981) *Contra el Método: Esquema de una Teoría Anarquista del Conocimiento*. Madrid: Tecnos.
- _____. (1990) How to Be a Good Empiricist –A Plea for Tolerance in Matters Epistemological. En: *Revista Universidad de Caldas* (edición monográfica) Vol. 11. Nos 1-3. p. 84.
- _____. (1190) How to Defend Society Against Science. En: *Revista Universidad de Caldas* (edición monográfica) Vol. 11. Nos 1-3. p. 96.
- POPPER, Karl. (1962) *Lógica del Descubrimiento Científico*. Madrid: Tecnos.
- _____. (1990) Conjeturas y Refutaciones. En: *Revista Universidad de Caldas* (edición monográfica) Vol. 11. Nos 1-3. p. 68.
- _____. (1995) En *Busca de un Mundo Mejor*. Barcelona: Paidós.

MULTIPLICIDAD Y LENGUAJE LITERARIO

CÉSAR DAVID SALAZAR JIMÉNEZ¹
cesar.salazar@colombia.com

RESUMEN

Este texto supone una breve reflexión en torno a una desatadura esencial, enunciada por Michel Foucault a lo largo de toda su obra, a saber: la que se da entre locura y enfermedad mental, y el consecuente desplazamiento de aquella hacia el horizonte del lenguaje literario. La escritura se presenta como experiencia palmaria de la multiplicidad, tal como la entienden Deleuze-Guattari.

PALABRAS CLAVE:

Locura, enfermedad mental, multiplicidad, literatura contemporánea.

ABSTRACT

This paper supposes a brief reflection around an essential disjoining, mentioned by Michel Foucault throughout the totality of his work, namely: the separation between madness and mental illness, and the subsequent insertion of madness into the horizon of literary language; writing presents as an extraordinary way of experiencing multiplicity, understood similarly than Deleuze-Guattari.

KEY WORDS:

Madness, mental illness, multiplicity, contemporary literature

Descubrí que podía encontrar una fuente inagotable de avieso placer gracias a los psiquiatras: consistía en jugar con ellos, guiándolos con astucia y cuidando de que no se enteraran de que conocía todas las tretas de su oficio.

Vladimir Nabokov. Lolita.

¹ Estudiante de Sociología de la Universidad de Caldas.

Michel Foucault profiere una sentencia para las épocas pendientes, que liquida, por fin, la relación moderna entre multiplicidad y psicoanálisis: “Una desatadura está produciéndose: locura y enfermedad mental deshacen su pertenencia a la misma unidad antropológica.” (Foucault; 1994: 277)

Partiendo de esta fisura se inauguran una serie de relaciones radicalmente nuevas: por una parte, la de la locura con la literatura, con un leguaje desposeído de sujeto, y, por otra, la de la enfermedad mental con la sedimentación de un sistema de controles definido por la técnica y la psiquiatría —engañosamente artimaña de la modernidad, que temerosa de sí pretende borrar de su horizonte ontológico los fantasmas propios de la locura y la relación que éstos guardan con los hombres, instalando sobre los cuerpos de los excluidos los dispositivos de dominación técnico-farmacológicos y el aislamiento físico en los hospitales—; empresa de una época destinada a neutralizar y anular por completo lo que ella misma reconoce como la verdad del hombre desnudo; empresa frustrada, sin embargo, pues es en el seno mismo de esa razón que prescribe —razón propia del psicoanálisis— donde, con Freud, se gesta un deslizamiento esencial: el de la locura hacia el horizonte del lenguaje literario; es precisamente el psicoanálisis freudiano el que “desplaza la experiencia europea de la locura para situarla en esta región peligrosa, siempre transgresiva (es decir, todavía prohibida, pero de un modo particular), que es la de los lenguajes que se implican a sí mismos; es decir, que enuncian en su enunciado la lengua en la que lo enuncian.” (Ibíd.:274)

La locura reptó por estos lenguajes sin centro; lenguajes, en plural —multiplicidades rizomáticas; no-lenguajes — “pliegue de lo hablado que es una ausencia de obra” (Ibíd.:275); agenciamientos maquínicos, dirían Deleuze-Guattari: “no hay enunciado individual, jamás lo hubo. Todo enunciado es el producto de un agenciamiento maquínico, es decir, de agentes colectivos de enunciación” (Deleuze-Guattari; 1980: 43). No tiene lugar, ya, entonces, la pregunta por la identidad del lenguaje, por la articulación lógica de las proposiciones y por el sujeto mismo de ese lenguaje; y ya no hay más qué hacer si no volver a lo mismo: la pregunta por quién habla y su ineludible respuesta: nadie habla; una multitud, tal vez.

Al desplazarse la locura hacia el horizonte de la literatura, ésta se nos presenta como la concreción de un desposeimiento, testimonio de experiencia de la multiplicidad. Y nos vemos, pues, obligados a reconocer allí, en lo que leemos, la ausencia total de autor y de obra, su aniquilamiento recíproco: “allí, en esa pálida región, en este

escondite esencial, se desvela la incompatibilidad gemela de la obra y la locura; es el punto ciego de la posibilidad de cada una de ellas y de su mutua exclusión.” (Op. cit.: 276). Sin autor, sin obra, sólo quedan en el lenguaje la experiencia agónica y contradictoria de la multiplicidad —una manada más que una masa, una jauría sin líder— que deviene-lenguaje de un nombre propio, del que Deleuze-Guattari dirán que no se alcanza sino tras un severo ejercicio de despersonalización, de aprehensión de las multiplicidades que atraviesan el cuerpo; entonces, este nombre no se conserva más que por rutina, para “no llegar al punto de ya no decir yo, sino a ese punto en el que no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo.” (Deleuze-Guattari; 1980: 9) El nombre es, pues, pura *différance* en un sentido eminentemente derridiano: la escritura del nombre propio, sus grafías, son expresión palmaria de la multiplicidad.

De la miopía del psicoanálisis y su afán por sustituir multiplicidad por unidad de sentido, del progreso constante de los dispositivos de control dirigidos a las manifestaciones psicosomáticas de lo patológico, deviene el desplazamiento de la locura hacia el velado límite de lo innombrable y su experiencia más radical en el lenguaje de la literatura, en el que irrumpen la palabra de los excluidos más ostensiblemente, con ese muscular constante—desposeimiento que enmarca la verdad desnuda del hombre. “Un día seguramente habrá que hacerle a Freud esta justicia”, dice Foucault, pero ello sólo a pesar de Freud mismo, pues “a punto de descubrir un rizoma, Freud siempre vuelve a las raíces.” (Ibíd.: 34); y estas raíces son siempre las mismas: el padre, el pene, la castración, la horda primitiva, el principio de realidad y Edipo, “nada más que Edipo, puesto que el psicoanálisis no escucha nada ni a nadie.” (Ibíd.:41)

La locura burla una y otra vez la vigilancia constante de la razón psiquiátrica, pues allí donde ésta creía tenerla acorralada, aquella no se encuentra más. Enfermedad y locura se desamaran mutuamente: aquella queda sacrificada en los hospitales, y ésta se instala ahora en los lenguajes sin sujeto que le son propios a la literatura contemporánea; lenguajes que se cuenta a sí mismos, movimiento de bucle, lenguajes al infinito. La escritura como espacio para el desposeimiento del sujeto, como experiencia palmaria de la multiplicidad:

[...] esos lenguajes, sacados sin cesar fuera de sí mismos por lo innombrable, lo indecible, el estremecimiento, el estupor, el éxtasis, el mutismo, la pura violencia, el gesto sin palabras, y que están calculados, con la mayor economía y la mayor precisión, (...) son curiosamente lenguajes que se representan a sí mismos en una ceremonia lenta,

meticulosa y prolongada hasta el infinito. Estos lenguajes simples, que nombrar y dan a ver, son lenguajes curiosamente duplicados. (Foucault; 1994:186-187).

REFERENCIAS

- DELEUZE, G. – GUATTARI, F. (1980). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos. 7^a edición.
- FOUCAULT, M. (1994). *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*. Paidós. Barcelona. 1999.

ANTIRREALISMO EN T. S. KUHN

YESID HENAO PÉREZ¹

GUNSANDNORCANS@HOTMAIL.COM

RESUMEN

En el presente trabajo trataré de exponer por qué desde la obra kuhniana parece acertado ver las teorías científicas como herramientas, que por su naturaleza formal no son refutables. Expondré cómo ello nos conduce a una teoría instrumentalista, y por tanto a una visión relativista de la misma, lo cual me atrevo a decir es una mala interpretación. Además introduciré de manera breve otros elementos deducibles de la obra, a saber: internalismo, externalismo e incommensurabilidad semántica. Para ello tomaré tres elementos de las obras de Kuhn y expondré por qué se justifica rotular a Kuhn como un internalista, mostrando que tal posición no debe ser llevada al extremo, ya que él es antirrealista metafísico y epistémico, pero no ontológico. Y pese a que muchas decisiones dependen de la comunidad científica ello no nos puede conducir a tachar a nuestro autor de relativista. Para sustentar tal idea tomaré elementos de la posdata (1969) presente en La Estructura de las Revoluciones Científicas.

PALABRAS CLAVE:

Internalismo, externalismo, antirrealismo, relativismo, progreso.

ABSTRACT

In this paper I will try to explain why from the kuhnian work seems right to see scientific theories as tools, which, by their formal nature, are not refutable. I will expose how this leads us to an instrumentalist theory, hence to a relativistic vision of this theory, which I dare to say is a misinterpretation. Besides, I will introduce briefly other elements derived from the work, namely: internal, external and semantic incommensurability. In order to present them, I will take three elements of Kuhn's works and I will explain why it is justified to name him as an internalist, because, even though he is metaphysical and epistemic antirealist, he is not an ontological one. And despite the fact that many decisions depend on the scientific community that does not lead us to name him as a relativistic author. In support of this idea I will take elements of the PS (1969) from The Structure of Scientific Revolutions.

KEYWORDS:

internalism, externalism, anti-realism, relativism, progress.

¹ Estudiante de la Licenciatura en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas.

En Kuhn, un paradigma es reemplazado por otro a través de lo que él denominó “Revolución Científica”² ello podría conducirnos a pensar de manera errada que ha acontecido una refutación (a lo Popper) del viejo paradigma, concluyendo que éste ya no sirve, pero ello constituiría un magno error, ya que el viejo paradigma sólo se ha quedado corto para dar solución a un grupo específico de anomalías que el nuevo afronta de una mejor manera, pero no por ello el primer paradigma debe ser tomado como obsoleto, ya que él mismo sigue siendo eficaz para dar solución a otros problemas; la utilidad del mismo no se pierde con la adopción del nuevo paradigma. “La dinámica relativista no puede haber demostrado que la de Newton fuera errónea, debido a que esta última es usada todavía, con muy buenos resultados, por la mayoría de ingenieros y, en ciertas aplicaciones seleccionadas por muchos físicos” (Kuhn; 1983: 159). Construyendo un argumento por analogía, uno podría decir que la teoría newtoniana es como una pala, con la cual se remueve tierra blanda a la hora de hacer excavaciones, ésta es eficiente hasta que choca con una superficie más dura, rocas por ejemplo (anomalías) en ese momento se hace necesario utilizar otra herramienta más sofisticada para solucionar el problema, una retroexcavadora (teoría de la relatividad) solucionaría tal dificultad.

Ahora bien, no por ello cada vez que se dé inicio a una nueva excavación se utilizará directamente la retroexcavadora, pues la pala sigue siendo eficiente para desempeñar tal trabajo. Así, uno podría decir que la diferencia entre paradigmas de un mismo campo está dada en términos de profundización, pero no por ello hay refutación, es decir, cuando se adopta un nuevo paradigma con ello se adquiere otra forma de acceder al mundo, que normalmente es más eficiente a la hora de explicar aquellos fenómenos que no lo son a la luz del primero, a su vez, ello determina qué nuevos fenómenos y experimentos son dignos de investigarse en la nueva visión más especializada, que podríamos decir: entra en ruptura o desligue con las antiguas concepciones, pero éstas no son dejadas al margen, pues siguen teniendo una aplicación real. Además, dicho alejamiento es necesario para alcanzar un mayor grado de profundidad, lo cual permite una mayor estabilidad y articulación de la nueva teoría, que a su vez refleja el avance científico, en tanto hay un mayor grado de sofisticación; pese a que en el

² Se considera revolución científica a todos aquellos episodios de desarrollo no acumulativo, en que un paradigma antiguo es reemplazado completamente o en parte, por otro nuevo; es decir, cuando un paradigma existente deja de funcionar de forma adecuada, en la exploración de un aspecto de la naturaleza. El término, para ser explicado satisfactoriamente, debe entenderse con relación al paso de ciencia normal, a ciencia extraordinaria. Presupondré del lector el conocimiento de tal relación, explicita en los textos kuhnianos.

mismo la incomunicabilidad y alejamiento son ineludibles, es un precio que hay que pagar.

Claro está que muchos científicos se quedan inmersos en la antigua concepción tratando desesperadamente de ampliar o mejorar el viejo paradigma, para ello se valen de hipótesis ad hoc (un ejemplo de ello es la adición que se hizo de epiciclos y deferentes en la teoría tolemaica). Ahora bien, la idea de progreso científico por acumulación, parece no encajar con la visión que nos muestra Kuhn del mismo, por cuanto este pensador ve la evolución científica como un proceso cíclico, en el cual, las rupturas o desligues entre paradigmas son condición necesaria para que se dé el avance científico, y ello no es coherente con un modelo acumulativo de la ciencia. Además, en Kuhn la falsación no tiene cabida, las teorías no son refutadas, así haya más capacidad de explicación en unas que en otras, ello no hace que las de menos poder explicativo sean dejadas al margen, como sí ocurre en el modelo propuesto por Popper; por el contrario, Kuhn nos muestra que muchas teorías supuestamente refutadas siguen siendo vigentes y útiles a la hora de resolver ciertos problemas.

Hay razones que nos permiten pensar en las teorías (paradigmas) como herramientas no rebatibles, pues las mismas no necesariamente deben tratar idénticos problemas “como es el caso de la teoría cuántica que trata (de manera significativa, no exclusiva) de fenómenos subatómicos desconocidos antes del siglo XX” (Ibid.:154); además, pueden surgir teorías de nivel más elevado, que expliquen por ejemplo las características de micronivel (caso de la neurología que se diferencia del conductismo en su explicación respecto a los estados mentales) sin que por ello sean rechazadas las antiguas teorías, digamos que explican las mismas cosas sólo que en distintos grados, “[...]o también la nueva teoría podría ser simplemente de un nivel más elevado que las conocidas hasta ahora, agrupando todo un grupo de teorías de nivel más bajo sin modificar sustancialmente a ninguna de ellas”(Ibid.: 154). Para redondear la idea de las teorías como instrumentos, es necesario introducir una modificación hecha por Kuhn al término paradigma, ello es: Las Matrices Disciplinarias, las cuales no son falsables por sus elementos formales, que son: 1. Generalizaciones simbólicas, 2. Modelos y 3 ejemplares.

1. Generalizaciones Simbólicas: cada comunidad científica tiene un lenguaje, el cual presenta unas características distintivas, como sus componentes formales o formalizables “las figuras de la geometría euclíadiana, las ecuaciones cartesianas, el lenguaje infinitesimal, el análisis matemático el cálculo

tensorial”(Echeverria; 1989:113) son un ejemplo de ello. Un paradigma bien establecido posee su propio conjunto de útiles e instrumentos conceptuales y operatorios.

2. Modelos: estos “poseen una variante ontológica y otra heurística” (Ibíd.: 154) es decir; al interpretar un fenómeno “X” (la naturaleza de los estados mentales por ejemplo) desde un paradigma “Y” (conductismo metodológico), la ontología del fenómeno se determinaría desde lo estipulado por el paradigma, así un estado mental desde el conductismo metodológico no sería más que conducta observable, ya que dicho paradigma sostiene que: “los únicos fenómenos psicológicos observables son el comportamiento humano, de modo que el método apropiado para la psicología debe ser el estudio de ese comportamiento y no de misteriosas entidades mentales internas y espirituales” (Searle; 2006: 72). Este ejemplo muestra cómo el modelo tiene que ver con las implicaciones ontológicas de la teoría, para nuestro caso: la ontología de los estados mentales no sería más que conducta observable, y los procesos internos serían dejados al margen, además de esto el modelo también determina qué reglas de investigación se deben seguir (Heurística), en este caso la observación y los análisis relacionados con la conducta observable.

Valga la pena explicitar que con el cambio de paradigma la ontología de los fenómenos y las reglas para investigarlos también cambian (por ejemplo desde la I.A fuerte, la ontología de los estados mentales sería distinta, ya que para los partidarios de esta corriente, los estados mentales son estados computacionales del cerebro, y éste a su vez es sólo un hardware reemplazable en el cual se ejecutan tales programas).

3. Ejemplares: los ejemplares tienen que ver con aquellas soluciones a problemas determinados, que por su efectividad se usan con el fin de persuadir a los recién adheridos a una teoría, los libros de texto abundan en tales ejemplos.

De lo anterior se puede inferir que: el científico partidario de una teoría “X” adopta con ella una serie de compromisos ontológicos, epistemológicos y metodológicos, determinando su visión y su forma de acceder al mundo a partir de los mismos. Ello nos puede conducir a dos interpretaciones distintas, a saber: una especie de internalismo donde la ontología del mundo se determina a partir de la carga teórica

del individuo; o una especie de relativismo donde la verdad de las teorías se determina por el punto de vista de los científicos que la adoptaron y donde probablemente ¡todo vale!

Trataré de mostrar, de modo muy superficial, que ambas posiciones son problemáticas en tanto que Kuhn no se puede encasillar totalmente en dichas corrientes.

Si le damos crédito a una teoría internalista en Kuhn, podemos notar que asalta un golpe contra el viejo dogma verificacionista, el cual pretendió establecer un único método de verdad (verdad por correspondencia) desde el cual no era posible hablar de lo que estuviera más allá de nuestra experiencia. Desde esta perspectiva, de alguna manera el mundo se le impone al sujeto (externalismo) pues la experiencia con el mundo representa el criterio de verdad, esto dista mucho de la concepción Kuhniana y más si la acercamos al internalismo, pues parece que la ontología del mundo en Kuhn se determina por el aparato conceptual del sujeto (tómese el caso del oxígeno, donde Lavoisier veía este elemento, pero Priestley percibía aire desflogizado, o el caso de las Cartas Anómalas y de las figuras Gestalt) un argumento a favor del internalismo es el siguiente: si los objetos causaran las mismas percepciones sobre los aparatos perceptuales de los hombres, todos tendríamos las mismas concepciones de las cosas, pero vemos que ello no es así, dado que hay desacuerdos entre los hombres, por tanto, los individuos deben tener concepciones internas de las cosas que no están determinadas meramente por lo externo y lo sensorial.

Obviamente Kuhn no niega la existencia del mundo externo (pues no es un internalista recalcitrante), solamente argumenta a favor de una estructura formal del pensamiento (teorías) que le permite al individuo ir al mundo y conocerlo bajo ciertas condiciones mentales, así el mundo no se le impone al mismo, (esto es muy parecido a la propuesta Kantiana, sólo que aquí las categorías —estructura formal— cambian con cada paradigma) en tanto significado, sino que la mente con sus significados condicionan el conocimiento del mundo. “como las categorías kantianas, el léxico (teoría) proporciona las condiciones previas para que la experiencia sea posible. Pero las categorías léxicas, al revés que sus antecesoras kantianas, pueden cambiar (y de hecho lo hacen), tanto a lo largo del tiempo como con el paso de una comunidad a otra.” (Kuhn; 1970-1993: 173)

Así, lo que podría presentarse como una interpretación relativista en Kuhn, no es más que un intento fallido, pues para que exista el relativismo es necesario que se asuma alguna noción de verdad, pese a que ello lleva a una pérdida de la misma, es decir,

como todos pretenden tener la verdad y no hay un criterio que permita seleccionar una posición, todo vale, entonces, no hay verdad. La teoría relativista acepta puntos a todas luces contradictorios. Ahora bien, es un grave error adjudicarle a Kuhn una posición como la anterior, pues él no parece ser partidario de una teoría de la verdad “algunas formas están mejor adaptadas a ciertos propósitos, otras a otros. Pero ninguna da acceso a un mundo real (como contrario a un mundo inventado). Las maneras de estar en el mundo que un léxico proporciona no son candidatas a /juicios de/ verdadero /falso.”(Ibíd.: 174). Su propuesta no apunta hacia un telos, a lo Popper, pues ella realmente es una propuesta descriptiva que trata de reproducir fielmente cómo ha sido el proceso evolutivo de la ciencia, por ello él apela a los argumentos históricos, evitando refutaciones meramente lógicas.

Además, creo que la incommensurabilidad entre paradigmas, de alguna manera hace inmunes a los mismos, ya que cada paradigma, así se ocupe en parte de los mismos fenómenos, los aborda desde perspectivas distintas, lentes conceptuales, Matrices Disciplinarias, etc. —tómese de ejemplo la diferencia conceptual entre la propuesta de Newton y la de Einstein y cómo los conceptos de ambos no se pueden traducir a una sola teoría, pues determinan rasgos distintos del mundo. Así: tiempo, espacio, masa, etc. Son distintos en ambas teorías— y ello los hace ver como herramientas útiles según sea el caso. Se dice que en la obra de Kuhn no hay un criterio claro que permita la elección entre dos teorías, pues parece que la última palabra depende de lo que cada comunidad científica o momento histórico concluya y, no precisamente sobre una base objetiva, es decir, no sobre un criterio matemático o lógico que sea corriente en todas las comunidades, sino partiendo de los valores internos de cada una, es precisamente como se lleva a cabo la elección.

Vemos pues que cada grupo de científicos aborda problemas distintos, que son analizados con otro tipo de herramientas (leyes, ejercicios, bibliografías, instrumentos, conceptos, métodos, etc.), ello hace que los compromisos epistemológicos, metafísicos y hasta ontológicos cambien, como consecuencia crece una barrera entre las comunidades, aparece la denominada incommensurabilidad conceptual, haciéndose inevitable el aislamiento entre dichos grupos (claro que la incomunicabilidad no es total) así pues, cada grupo tiene sus propios criterios de elección basados en una distinta clase de valores que cambian de un grupo a otro: la sencillez, la coherencia, incluso, afinidades políticas, pueden pesar a la hora de decidir (recuérdese las altas presiones a las que fue sometido Galileo por parte de la “santa iglesia católica” y la sociedad de aquel entonces). Ello ha hecho que nuestro autor gane varios títulos,

entre ellos el de relativista, creo que dicha rotulación por parte de sus acusadores no es acertada, en tanto, según Kuhn, cualquier tipo de valor no es aceptado por tales grupos, por ejemplo: la belleza y la sutileza pueden tener gran relevancia en el campo de la estética o del arte, pero no la tienen en el caso científico, otra cosa pasa con la sencillez, la coherencia y el respaldo en demostraciones, pues son valores inherentes a cualquier ciencia estricta.

Según nuestro autor, diferentes problemas científicos exigen diversos lenguajes, diversos lenguajes exigen distintos conceptos, y como lo epistémico se determina por lo conceptual, ello nos conduce a pensar que diferentes comunidades científicas (comunidades lingüísticas) se refieren a mundos distintos. Así pues, la educación que tenemos (carga teórica) determina nuestra forma de acceder y de interactuar con el mundo, ya que no lo conocemos directamente, como sostienen los realistas extremos, pues siempre cada estímulo proveniente de él, lo comparamos con nuestro conocimiento previo, es decir, no se puede recibir un estímulo sin agregar una interpretación al mismo, además, ni los científicos ven las cosas directamente, pues si así fuese, no habrían desacuerdos entre ellos, pero evidentemente hay desacuerdos, por tanto, el mundo no impone los significados, y la percepción está permeada por el conocimiento.

Podemos decir que en Kuhn hay una suerte de relativismo epistémico, relacionado con una teoría internalista del significado, en tanto, el bagaje conceptual o el compromiso teórico de cada grupo científico determina su forma de ver el mundo, ello no debe llevarnos a pensar que Kuhn sea un antirrealista ontológico, que cae en un clase de relativismo extremo o incluso de idealismo, él nunca ha negado la realidad de las cosas (su objetividad ontológica) lo que no comparte es que podamos llegar a una verdad absoluta de las mismas, o como sostiene Popper (o cualquier platónico), existe una suerte de verosimilitud o acercamiento a la verdad; recuérdese que en la obra Kuhniana no se dice que la ciencia se dirija hacia un telos, la importancia de las teorías científicas radica en su utilidad, no en que continuamente se estén acercando a la “verdad”. Dicha forma de ver la ciencia o mejor de describirla, se aleja de aquellas perspectivas que tienen pretensión de absoluto en sentido metafísico y epistemológico.

Es importante resaltar que al existir diferencias entre grupos científicos, los nuevos experimentos e incluso las nuevas leyes no los afectan de igual forma, así, en algunas comunidades dichas innovaciones pueden ser aceptadas con normalidad, mientras que

en otras pueden causar crisis “nuevos instrumentos como el microscopio electrónico, leyes nuevas como la de Maxwell pueden desarrollarse en una especialidad, y su asimilación puede crear crisis en otras.” (Kuhn; 1983: 278)

Retornando, Kuhn nos ofrece varios argumentos aclaradores, según él si dos personas están frente a un mismo lugar, podríamos suponer que ambas reciben los mismos estímulos, o al menos son muy parecidos, el problema, sostiene nuestro autor, es que el conocimiento que podemos obtener de éstos es fuertemente abstracto y teórico, y ello cambia la perspectiva del asunto, ya que es necesario dar una interpretación a los mismos, pues como se dijo anteriormente, el mundo no llega directamente a nuestra mente. Por ello, los hombres que pertenecen a diferentes comunidades científicas no están obligados a ver las mismas cosas que sus adversarios.

Es evidente que la educación cambia nuestra forma de ver las cosas, la diferencia cultural es una prueba de ello, las pugnas entre comunidades científicas lo respaldan, y sumado a esto, es innegable que los miembros de una misma comunidad reaccionan de manera similar ante el mundo, siendo la buena comunicación entre ellos otra forma de atestiguarlo. Al parecer estamos educados para ver, pues si los realistas tuvieran razón y el mundo se le impusiera a nuestras mentes, no se presentarían tantos desacuerdos entre miembros de distintas sociedades, sería facilísimo darnos a entender ante cualquier tipo de auditorio, pero sabemos que no es así, que incluso muchas veces no es fácil darnos a entender ante miembros que comparten nuestra misma cultura y educación. ¿Qué decir de la comunicación con miembros pertenecientes a otras culturas? ¿Qué tipo de comunicación y qué tanto se deben entender los científicos que se ocupan de campos radicalmente diferentes?

Para Kuhn, aunque el mundo posee una realidad ontológica la forma en que interpretamos dicha realidad es de naturaleza cambiante, por ello es acertado pensar que nuestro autor es un antirrealista epistémico. Sumado a lo anterior es pertinente señalar que:

- 1- Hay entidades teóricas cuya existencia depende directamente de la teoría fijada en un grupo.
- 2- Dichas entidades sólo son percibidas por quienes tuvieron acceso a la teoría, por lo tanto, sin conocimiento no es posible adquirir otras forma de ver el mundo.

Ello no quiere decir que cosas como: electrones, campos magnéticos, flujos eléctricos, el Gobierno, la paz, etc. sean cosas palpables en virtud de tener conocimiento sobre ellas !No! lo que se quiere decir es que quien posee el conocimiento, es apto para determinar y reconocer las condiciones necesarias y suficientes en las que tales entidades se manifiestan, sea a través de: aparatos, leyes, experimentos, etc. “no vemos los electrones, sino antes bien su recorrido, o bien burbujas de vapor en una cámara anublada. No vemos para nada las corrientes eléctricas, sino, antes bien, la aguja de un amperímetro o de un galvanómetro.” (Ibid.:300). Tomando el ejemplo de Kuhn, en una cámara anublada un experto puede ver el rastro de electrones, al mismo tiempo que un novato o lego sólo ve gotitas de agua. Así pues, no parece prudente negar que nuestro mundo está determinado por el conocimiento, y que la interpretación comienza donde la percepción acaba, que ambos procesos son distintos, y que lo que la percepción deja para que la interpretación culmine, depende en gran medida de la anterior cantidad de experiencia y preparación que tenga el sujeto.

Ya no parece tan raro decir que la elección de una teoría depende de los criterios de una comunidad determinada, y no por ello se está cayendo en unas suerte de subjetivismo o irracionalismo, pues lo que Kuhn intenta mostrar es que: no hay una prueba lógica o matemática a la que los partícipes de la discusión puedan acudir para dar solución al conflicto. Así, se hace necesario acudir a los propios criterios, quedando una tarea de persuasión entre bandos, si no se consigue tal objetivo, lo máximo que se puede hacer es tratar de entender lo que están haciendo los otros en su propio lenguaje, para posteriormente tratar de traducir. “En resumen, lo que pueden hacer los que participan en una interrupción de la comunicación es reconocerse unos a otros como miembros de diferentes comunidades lingüísticas, y entonces se convierten en traductores.”(Ibid.: 307)

REFERENCIAS

- ECHEVERRIA, Manuel. (1989) Introducción a la metodología de la ciencia. España: Barcanova. Pág. 113).
- KUHN, Thomas S. (1983) La estructura de las revoluciones científicas. Barcelona: Fondo de cultura económica.
- _____. (1970-1993) El camino desde la estructura. James Conant y John Haugeland (compiladores). Trad. de Antonio Bertrand y José Romo. Barcelona: Paidós.

YESID HENAO PÉREZ

SEARLE, John. (2006) La mente: una breve introducción. Traducción de Horacio Pons, Bogotá: Norma.

SOBRE LA MÚSICA DE AVANZADA Y LA TÉCNICA. “SOL Y SOMBRA... L’ ESPACE DES SPECTRES”¹

PEDRO ANTONIO ROJAS²
PEDROANTONIOROJAS@HOTMAIL.COM

A Nietzsche (1844–1990) se le presentó la música en forma de dios griego, pero no fue bajo la forma de Orfeo ni la de su padre Apolo (aunque estos dos dioses suelen ser los más relacionados con la música), porque para él relacionar la música con estos dioses sería otorgarla a las formas de la contemplación, como si de ella emanara la luz, la sabiduría, la belleza y hasta una especie de verdad, una verdad solemne, absoluta y racional. Él encontró en la música la forma de Dioniso, la forma del éxtasis, de la embriaguez, de lo trágico, hasta de la perversidad y de la fealdad, esto en contraposición de lo que llamó apolíneo, porque la música para Nietzsche no debe obedecer en todo su cuerpo a la razón.

En complicidad con el romanticismo literario, muchos compositores como Franz Liszt (1811-1886) y Héctor Berlioz (1803-1869) iniciaron lo que sería el auge de la música programática³ en el siglo XIX. Fue en contra de esta música que escribió Nietzsche, porque encontró la presencia dionisiaca en la música absoluta, en aquella que no requiere sino de música, aquella cuyas gravitaciones, impulsos y fuerzas pretenden una cosa: desprenderse de las palabras: “Lo que pide el sublime músico no es la palabra, sino un sonido más agradable; no es el concepto, sino un tono

¹ Obra escrita para guitarra y cinta magnética, creada por Francis Dhomont y Arturo Parra, cuando en 1997 el guitarrista hizo el encargo al compositor francés. Esta obra fue grabada en el trabajo discográfico: Parr(A)cousmatique que se puede encargar por internet (www.arturoparra.com) o consultar en la biblioteca de música de la Universidad de Caldas sede Bellas Artes.

² Estudiante de la Profesionalización en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas.

³ Suele llamarse así a la música cuyo eje no es musical, que su centro es un texto, un relato, una historia, muy utilizada en la ópera para recrear la trama mediante el uso de efectos musicales.

más íntimo y gozoso en su anhelo por despertar todas las potencias anímicas de su orquesta”.⁴

Lo que realmente ahora debería ocuparnos, es la posibilidad de que todas las palabras tengan impregnada una sombra apolínea, una sombra de la cual no pudiesen ser desprendidas. Es que logos en griego significa palabra, pero los significados a lo largo de los tiempos mutan, respiran, y es de esa animación del lenguaje, que sabemos que el logos también ha sido entendido como explicación, discusión, argumentación, inteligencia y razón. Entonces de esa polisemia de lo que llamamos palabra, nace una posibilidad aterradora, la posibilidad de que todo el lenguaje lleve una sombra apolínea y ¿Cómo entonces escribir sobre música? ¿Cómo atrapar un espíritu dionisiaco con la palabra? ¿Cómo sostenernos en las grañas cuando pretendemos acercarnos al tambalear del dios ebrio? Cuando Nietzsche se lamentaba por haber escrito El nacimiento de la tragedia en lenguaje heredado (de Schopenhauer), seguro que de lo se lamentaba era de no haberse desprendido por entero de esa sombra del logos —“Esta alma nueva habría debido cantar y ¡no hablar! Qué lástima que lo que yo tenía entonces para decir no me atreviera a decirlo como poeta”⁵—, por eso Zarathustra prefiere el medio día, el instante de la sombra más corta, tal vez lo que logra allí es desprenderse en palabras sin la sombra apolínea.

Todo este pensamiento precede estas grañas y es por Nietzsche que me atrevo a compartirlas, porque desde el momento en que se encarnaron en mí estas palabras fueron, antes que otra cosa, música, lirica más que método, estruendo más que armonía, delirio poético más que lucidez filosófica, ritmo más que linealidad temporal, lenguaje hinchado en signos más que claridad lingüística, porque me he estremecido ante lo que la música puede, porque puede la disolución de las fronteras entre música y poesía, entre poesía y narrativa, entre escrito literario y grafía filosófica. Estas grañas se desprenden para la música, para la música absoluta, para la música de avanzada, para la música acusmática,⁶ para “Sol Y Sombra... L’ Espace Des Spectres” (que es la obra que nos convoca), para Francis Dhomont⁷ y Arturo Parra⁸ que fueron sus

⁴ NIETZSCHE, Friedrich. “Sobre la música y la palabra” Fragmento inédito de 1871. www.librodot.com. 2000. Pág. 3. Las cursivas son mías.

⁵ NIETZSCHE, Friedrich. “El nacimiento de la tragedia o Grecia y el Pesimismo” traducción: Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid, 1984.pág. 29.

⁶ Música que es emitida por medio de parlantes sin que pueda distinguirse la fuente que produce el sonido grabado o creado en la computadora.

⁷ Francis Dhomont Compositor nacido en Francia (1926) que realiza experimentos con cinta magnética, similares a los de Pierre Schaeffer en la misma disciplina que se denomina música concreta.

creadores, y está escrita de esta manera, con palabras rotas (sin intención puramente racional) porque como escribió León Felipe sobre Whitman: “Los grandes poetas no tienen biografía, tienen destino. Y el destino no se narra [...] se canta [...]”.⁹

I. La música de avanzada

El concepto de vanguardia en su uso militar, nos deja esa imagen del soldado que será sacrificado, del soldado que va al frente de la fuerza principal, en otras palabras del que es carne de cañón, pero que espera a los encargados del triunfo, es el valiente, el que va a chocar contra las defensas del enemigo. La música de vanguardia comparte ese destino trágico, de avanzar, de entregar la vida, de chocar contra la ciencia, contra la política, contra la cultura, contra la tradición misma, de ir contra corriente, de quebrantar, de violar. Podemos sentir su fuerza demoledora y la potencia de su transgresión, pero si no conocemos el objeto hacia el que va dirigido semejante gesto podríamos acusarla de ser anacrónica y esto haría evidente lo descuidados y negligentes que somos a la hora de emitir juicios, ya que cualquier desobediencia de este tipo (para elevar su gesto) suele llevar en sí el conocimiento de aquello que es transgredido. La música de avanzada, no es un ataque a la memoria que se reactualiza, es la desobediencia a la tradición estática. Entonces deberíamos seguir a Ortega y Gasset cuando escribe:

El arte nuevo es un hecho universal. Desde hace veinte años, los jóvenes más alerta de dos generaciones sucesivas se han encontrado sorprendidos por el hecho ineludible de que el arte tradicional no les interesaba. Con estos jóvenes cabe hacer una de dos cosas: o fusilarlos o esforzarse en comprenderlos. Yo he optado resueltamente por esta operación. Y pronto he advertido que germina en ellos un nuevo sentido del arte, perfectamente claro, coherente y racional. Lejos de ser un capricho, significa su sentir el resultado inevitable y fecundo de toda la evolución artística anterior. Lo caprichoso, lo arbitrario y, en consecuencia estéril, es resistirse a este nuevo estilo y obstinarse en la reclusión dentro de formas ya arcaicas, exhaustas y periclitadas.” (Ortega y Gasset; 1960: 11)

⁸ Arturo Parra es guitarrista y compositor nacido en Colombia y radicado en Canadá, ha hecho una gran investigación en los sonidos no convencionales que puede generar la guitarra, y en colaboración con compositores electroacústicos, logra obras sumamente ricas e innovadoras para el repertorio de la nueva música.

⁹ Felipe León Camino Galicia. “La gran sinfonía” epílogo del libro: WHITMAN, WALT. “Canto a mí mismo” traducción: León Felipe. Ministerio de la Cultura, Venezuela, 1992. Pág. 5.

Claude Debussy (1862-1918) fue de aquellos músicos que inauguraron el siglo XX estremeciendo el lenguaje musical en un movimiento de disidencia, de resistencia a la tradición, incorporando música con sonoridades exóticas (en un gesto muy similar al de Paul Gauguin y Vincent van Gogh en la pintura) porque, más que diversión al público culto, el impresionismo fue el signo de ese primer momento de quiebre con la hegemonía musical de la academia europea.

Otras de las rupturas más significativas del siglo XX ha sido la creciente atención del artista a lo que puede ser llamado el cuerpo de la música. En otras palabras, la preocupación del músico se volcó sobre el sonido, sobre sus saturaciones y anulaciones (silencios), este gesto es sumamente similar al del expresionismo en las artes plásticas, ya que la pintura y el sonido dejaron de ser sólo el cuerpo para hacerse también el contenido de la obra de arte.¹⁰ Las obras del siglo XX desde el futurismo hasta la música concreta¹¹ han pretendido hacer lírica de lo que hasta hace menos de un siglo era llamado despectivamente ruido. Esta emancipación del ruido como cuerpo sonoro, como materia y forma del aire hecho música, este gesto de libertad puede registrarse desde Luigi Russolo¹² hasta John Cage (1912-1992).¹³

Por último, la ruptura más controversial de la música de avanzada es lo que podríamos percibir como una tensión entre el público y las obras, o como Ortega y Gasset (1885 – 1955) lo describe: La impopularidad del arte nuevo. Porque la música de

¹⁰ Este fenómeno tiene resonancia con la llamada teoría de la opacidad del medio, creada para explicar el cambio que el arte vivió desde los principios del siglo XX, en contraste con la teoría de la trasparencia del medio que sustenta que todo el arte desde el principio de la época moderna (con el invento de la perspectiva en la pintura y de la tonalidad en la música) tenía la intención de hacer imperceptible el medio (la pintura o el sonido), el pintor pretendía que el público no se diera cuenta que la pintura era el medio, prefería que se centraran en el contenido, así como el músico evitaba las disonancias y pretendía un sonido temperado sin rastros de disonancias para que el oyente se centrara en el contenido y no en el medio de la música, concepción del arte que se derrumbó desde los principios del arte de vanguardia.

¹¹ Consiste en grabar o generar (antes en cinta magnetofónica y desde los años ochenta en sintetizador o en ordenador), sonidos musicales y no musicales, ruidos «concretos», tales como golpes, gritos, ruido de motores, canto de pájaros, mugidos, etc.

¹² Este compositor fundador del futurismo es pionero en proponer la creación de música utilizando ruidos. En 1913 en el manifiesto del futurismo que llamó “El arte de los ruidos” escribió: “¿Conocéis acaso un espectáculo más ridículo que el de veinte hombres obstinados en redoblar el maullido de un violín? [...] ¡Fuera! Salgamos, puesto que no podremos frenar por mucho tiempo en nosotros el deseo de crear al fin una nueva realidad musical, con una amplia distribución de bofetadas sonoras, saltando con los pies juntos sobre violines, pianos, contrabajos y órganos gemebundos. ¡Salgamos!”.

¹³ Compositor neo-dadaísta pionero en la utilización de los silencios como un elemento musical.

avanzada no ha tenido la pretensión de ser para la masa, porque muchas de las distintas sociedades han amenazado a los hombres con la posibilidad de someterlos a regímenes totalitarios, con la posibilidad de homogeneizarlos o de hacerlos simples engranajes en un sistema de mercado, hombres listos para ser intercambiados, para ser desecharos o medidos según su utilidad. Pero sobre todo se puede hablar de una anti-popularidad de la música de avanzada porque es un rechazo a los meta-relatos de la sociedad, porque estos pugnan contra la vida (a través de la erradicación de la diferencia), pugnan contra la anulación de ciertos impulsos críticos, de ciertas voces de denuncia. O bueno, porque prefieren simplemente que el arte no sea para aquellos que lo creen basura o estorbo, o simplemente porque prefieren vivir con otros códigos, los códigos del arte y no los del mercado, ni los de la razón.

Ortega y Gasset escribe: “Hay sobre todo épocas en que la realidad humana, siempre móvil, se acelera, se embala en velocidades vertiginosas. Nuestra época es de esta clase porque es de descensos y de caídas”.¹⁴ Porque habitar un mundo contemporáneo es en gran medida el abrirse un espacio entre las disoluciones de los viejos dogmas, donde el optimismo racionalista se desprende, se relativiza. Donde los sistemas se desnudan, se exponen en la incapacidad de ser absolutos y descienden y caen y nos estallan en la cara. Música del contexto, del con-texto, de algo que se deja leer, pero que resuena mas allá de las palabras y que se puede leer gracias a cuerpos, a cuerpos enfermos de luchas, de desasosiegos, genocidios, de dolor, dolor del mundo, de un tiempo en el que se extendió como plaga la guerra, los músculos dislocados, la muerte, el exterminio y la masacre.

Nunca se podrá hablar sobriamente de esta música, aunque tampoco se podrá (y en esto insisto) hablar lo suficientemente emotivo para ganarle trasfondo a esta música contagiada de muerte, música desde la muerte.

No importa cuál es la expresión, o si la música es de avanzada o es música popular, si se encuentra el rigor del procedimiento y compromiso ideológico, siempre hay una potencia social en la música, una materialidad del discurso.¹⁵ Esta materialidad ha sido agonía y denuncia, desdoblamiento del dolor de los hombres. Es que a un siglo que soportó dos guerras parece quedarle en su música el estremecimiento y la fragmentación. Iannis Xenakis¹⁶ (1922-2002) tuvo que estar militando en Grecia

¹⁴ Cfr. ORTEGA Y GASSET, José. “La rebelión de las masas” Revista De Occidente. Madrid, 1958. Pág. 3.

¹⁵ Para ampliar el concepto de materialidad del discurso ver: FOUCAULT, MICHEL. “El orden del discurso”.

¹⁶ Creador de la composición de la música algorítmica.

resistiendo la ocupación Nazi, a György Ligeti (1923- 2007) le tocó huir de Hungría para evitar la censura de su música por el régimen comunista y al mismo Luigi Russolo lo mataron de un balazo en la cabeza, muy seguramente sin saber que esa muerte sería su mejor forma de regresar a la tierra, porque allí en medio de su concierto preferido se acercó a la resonancia de la pólvora, pólvora que atravesó su cráneo y que debió sumergirlo en alguna música del Tánatos, en la mejor música, en la última, para al fin distenderse y allí, en la muerte, sólo en la muerte abandonar la escucha.

II. La técnica en la música de avanzada

Si seguimos la afirmación de Fred Prieberg: “Los medios musicales electrónicos correspondieron a generaciones destinadas a vivir un mundo herido”,¹⁷ podríamos decir que vivimos en un mundo donde la presencia del ruido y el silencio se prestaron para hacer música, una música de las máquinas, del Intonarumori,¹⁸ del Theremin,¹⁹ del Esferófono,²⁰ de las Ondas Martenot,²¹ del Trautonium,²² de la electronificación de instrumentos de la tradición europea, de los artefactos grabadores de cinta, de los sintetizadores. Entonces en este momento la máquina ganó un lugar en la música, un lugar doble. Por el lado negativo, las máquinas reforzaron el pensamiento instrumental de la música, donde este arte se fundó como empresa del buen burgués, del comerciante, donde la música se redujo a un simple medio para adquirir dinero, porque las grabaciones y la creación de las disqueras condujeron a la música a un consumismo inverosímil.

Octavio Paz (1914-1998) escribió: “Las máquinas son grandes productoras de desperdicios y sus desechos aumentan en proporción geométrica a su capacidad productiva.”.²³ Los artistas revelan su rechazo a lo maquinico, a todo aquello que no obligue a un doblez, un replegarse, un detenerse, un preguntarse. Es sobre este

¹⁷ PRIEBERG, Fred. “Música de la era técnica” Eudeba. Buenos Aires, 1961. p. 25.

¹⁸ Instrumento creado por Luigi Russollo.

¹⁹ Instrumento creado por Lev Termin.

²⁰ Instrumento creado por Jörg Mager.

²¹ Instrumento creado por Maurice Martenot.

²² Instrumento creado por Friedrich Trautwein.

²³ Cfr. PAZ, Octavio. “Apariencia desnuda: La obra de Marcel Duchamp” México: Era., 1973.p. 22.

fenómeno de la expansión de la técnica en relación al arte del que se ocupó Walter Benjamin (1892-1940) cuando escribió: “Incluso en la reproducción mejor acabada le falta algo: el aquí y el ahora de la obra de arte, su existencia irrepetible en el lugar en que se encuentra. [...] en la época de la reproducción técnica de la obra de arte lo que se atrofia es el aura de ésta” (1973: 25)

En otras palabras, la obra de arte pierde ese carácter que la une a lo místico, esa práctica que la hacía en parte un ritual, entonces la preocupación central del artista es evitar la automatización de nuestro aliento sensible, de nuestro jadeo creativo. Fred Prieberg escribió: “El hombre ya vivió durante largas generaciones con ese animal doméstico creado por la técnica que es la máquina. Y, finalmente, finalmente, también él parece haberse convertido en un producto de la técnica”²⁴ y sin duda el hombre contemporáneo tiene algo de máquina, algo que lo obliga a seguir procedimientos en un orden rígido, estático e inerte, a obedecer por obedecer.

La relación con las máquinas es doble, ante la conciencia de la ruina que conllevan, sólo podemos abordarlas creativamente, el artista creó el dobléz de la técnica, escarbó en la cara opuesta, en su sentido amable. Así lo han hecho: Pierre Schaeffer (1910 -1995), Francis Dhomont y Arturo Parra, estos músicos saben esta doble presencia de lo técnico, pero sólo es necesario detenerse a conocer su trabajo para saber que, como escribió Octavio Paz sobre Marcel Duchamp (1887-1968), “su propósito no fue pintar como una máquina sino servirse de las máquinas para pintar”.²⁵

III. “Sol Y Sombra... L’ Espace Des Spectres”

Ahora he de detenerme en la obra que nos convoca, porque en ella se presentan la complicidad de la música de avanzada con la técnica, porque en ella se puede leer lo que el artista prefiere en este tiempo dedicado a la tecnología, por que esconde algunas formas de lo vivo que hemos omitido y es que detrás de la denuncia de las posibilidades destructivas que conlleva la técnica, la música nos expone la potencia que esta posee, algo que solo un artista percibe.

Así como los lenguajes verbales suelen dependerse de lo que llamamos signos, la música depende de sus obras, que de cierta forma también son signos y los signos

²⁴ Cfr. PRIEBERG, Fred. “Música de la era técnica” Buenos Aires: Eudeba. 1961. p. 11.

²⁵ Cfr. PAZ, Octavio. “Apariencia desnuda: La obra de Marcel Duchamp” México: Era. 1973. p. 27.

son fruto de una relación entre un cuerpo y lo que denota. Vamos a detenernos en eso que es llamado cuerpo sonoro, porque la música antes que otra cosa es cuerpo y SOL Y SOMBRA... es signo de la música de avanzada,²⁶ es signo de este tiempo técnico, por eso voy a detenerme primero en ese cuerpo creado por guitarra y cinta magnética y lo voy a describir como intentando hacer poesía de sus sonidos, ya que el análisis convencional de la obra²⁷ parece sólo tener utilidad para música de otro tiempo y porque prefiero acercarme a esta música con pretensiones sensibles.

La Introducción: El primer momento es una caída, es el sumergirse en un abismo, en la noche de Beckett, en el infierno de Dante, en la oscuridad, en la oscuridad de Baudelaire, como sus ciegos que “distintos cual si fueran sonámbulos; acuchillan el aire con miradas de sombra”²⁸... uno... dos... cada segundo es lento, no es una caída desesperada, es un sumergirse en el mundo del tacto. Después un aparente ascenso, un aferrarse a algo que está ausente, y lo sonoro se hace háptico, piel y rasguño.²⁹ El guitarrista le murmura a su compañera “golpearé sin cólera tu cuerpo, sin ningún odio, igual que un carnícola”,³⁰ te rasguñaré sin odio, rasguño creciente que estalla a la manera de Bartók,³¹ en un golpe, en un golpe sin cólera pero que arroja la cuerda contra los trastes metálicos y, en medio de la sombra que se extiende de aquel lugar que estalla, germinan los destellos agudísimos de las uñas que se sacuden lo que arrancaron del cuerpo de las cuerdas y surge un murmullo grave que se contorsiona en un vibrar muy lento.

La Primera sección: El tiempo se contorsiona como en un ritual gitano y se encarna cierta fuerza, el gesto se mueve en la nada del que camina buscando lo otro, lo perdido.

²⁶ La obra consta de una introducción, de dos secciones, de una cadenza y de un finale. Yo realizo la descripción de la introducción y de la I sección por que las creo signo suficiente de la potencia creadora de los dos compositores.

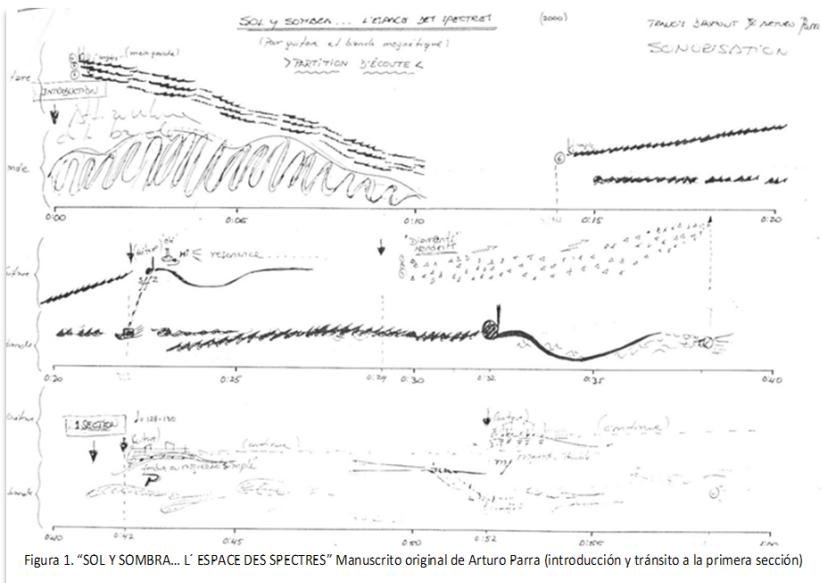
²⁷ El método analítico de analizar una obra sugiere descomponerla en Forma, Ritmo, Armonía etc.

²⁸ Cfr. BAUDELAIRE, Charles. “Las flores del mal”. La Gaya Ciencia. Barcelona, 1977. Poema: “Los ciegos”. p. 61.

²⁹ Arturo Parra hace uso de sus exploraciones sonoras con el instrumento y rasguña la sexta cuerda de la guitarra. Ver Figura 1.

³⁰ Cfr. BAUDELAIRE. Ibíd.: Poema: “El que se atormenta a sí mismo” p. 53.

³¹ El Cluster es una técnica del piano que consiste en la ejecución de un grupo compacto de notas que suelen crear un brusco golpe sonoro, esta técnica evoca el carácter del compositor Henry Cowell. Así mismo el Pizzicato a la Bartók, es una técnica desarrollada en la guitarra e instrumentos de cuerda con el fin de crear un brusco golpe sonoro que se asemeja al Cluster y crea el mismo efecto de golpe sonoro, esta técnica evoca el carácter del compositor húngaro Béla Bartók.



Entonces la fuerza del movimiento de un discurso marginado³² se hace palpable, nacen secuencias (casi minimalistas) que se pierden entre las reverberaciones de la cinta en donde moran fantasmas³³ y, como para no ahogarse en los sonidos líquidos de la cinta que se desparrama y se chorrea, nace el gesto del respirar,³⁴ nacen los rasgueos y la continuidad se va dislocando hasta duplicarse el movimiento y escuchar la cinta de Dhomont que, como un alquimista, logra la metamorfosis del sonido líquido en estruendo metálico y de golpe todo se calma en un pianísimo compartido... todo para llegar al vibrar grave de la cinta que ya habíamos escuchado, sucedido por los mismos destellos agudísimos, para terminar en el rasguño que comenzó la obra, todo lo que ya habíamos escuchado (en la introducción) pero invertido, ya no se parte del rasguño sino que se culmina en él, como quien camina hacia atrás, como Cortázar (1914-1984) y sus escaleras para subir hacia atrás, ahora nos estremecemos al descubrir cómo la música encuentra en cada peldaño un nuevo ámbito que, si bien forma parte del peldaño precedente, al mismo tiempo lo corrige, lo critica y lo

³² El gesto de la guitarra hace alusión a un aire español, (gitano casi flamenco) ya que fueron inspirados ambos compositores por Manuel de Falla (1876-1946), uno de los compositores nacionalistas más creativos del siglo pasado.

³³ Dhomont utilizó para la grabación de su cinta sonidos ejecutados por el guitarrista, esto crea un ambiente fantasmagórico en el cual uno no puede saber de donde es que realmente sale el sonido.

³⁴ Arturo Parra combina los sonidos de la guitarra con el soprido, acercando su boca a la trastera y efectuando la técnica del clarinete.

ensancha porque hay cosas que sólo se dejan ver al subir hacia atrás y otras que no quieren, que tienen miedo de ese ascenso que las obliga a desnudarse tanto.

Al acercarse lento a esta obra sabemos que no se deja leer sólo desde lo descriptivo o lo lineal, a esta obra hay que entenderla lentamente desde lo que connota, de lo que emana de ese cuerpo, a saber: la relación de dos mundos: “Aquí los mundos opuestos se tocan y hasta llegan a fundirse: el supuesto mecanismo sin alma y la composición musical, presuntamente anímica”.³⁵ Los espectros son los residuos de dos cuerpos sonoros, sus desprendimientos, que se sustituyen y se distienden, que se confunden en un cuerpo único, en una superficie que al mismo tiempo los limita y los mezcla. Como ha escrito Carlos Mesa:³⁶ “las superficies de separación tienen espesor: el contacto”.³⁷ Es que en esta obra reinan los gestos del contacto, del roce de la piel vibrante, y “En los gestos de contacto, las partículas que desprenden los seres que se encuentran, que se tocan y se rozan, se mezclan con la empatía suficiente para integrar otro ser. Paradójico nuevo ser”.³⁸ Hay un nuevo ser, entre el sol y la sombra, hecho de fantasmas, hecho del común deseo a lo otro, dos cuerpos sonoros que se deseán, la guitarra y la cinta, entre anticipaciones y sucesiones eróticas, crean la disolución de su individualidad, son un sólo grito, un grito mixto, un grito que conlleva al otro, alteridad del sonido.

En palabras de Octavio Paz: “La técnica es neutra y estéril. Ahora bien, la técnica es la naturaleza del hombre moderno: nuestro ambiente y nuestro horizonte”.³⁹ Es la naturaleza (*physis*) porque ahora devenimos en la relación del hombre con la máquina, así como en el romanticismo deveníamos con la admiración de la naturaleza sublime, pero devenir con las máquinas no significa ser una de ellas, y hacer arte con máquinas, es precisamente la desorientación de la máquina casi hasta aniquilarla; Dhomont, a la manera de Duchamp, crea su arte a partir de una suerte de anti-mecanismos, el arte lleva a la máquina a un contexto artístico y así la deja sin territorio. Y si resonamos con Carlos Mesa: “Entenderemos, entonces, que

³⁵ Cfr. PRIEBERG, Fred. “Música de la era técnica” Eudeba. Buenos Aires, 1961. p. 15.

³⁶ Arquitecto MG en estética. Especialista en Semiótica y Hermenéutica del Arte.

³⁷ Cfr. MEZA GONZALES, Carlos. “El espesor de las superficies: Geografías del contacto”. De “Hojas de Sol en la Victoria Regia. Emergencias de un Pensamiento Ambiental Alternativo en América Latina” Editorial de la Universidad Nacional de Colombia. 2007. p. 293.

³⁸ Ibíd. p. 300.

³⁹ PAZ, Octavio. “Apariencia desnuda: La obra de Marcel Duchamp” Ediciones Era. México, 1973. Pág. 39. La cursiva es mía.

una superficie de separación es también una superficie de contacto, que un hábito superficial separa pero a la vez mezcla. Que el mundo humano no sólo es un trazado de límites sino también de mezclas: un montón de trapos”,⁴⁰ y que esa dicotomía entre música y técnica es móvil, separa pero también mezcla, porque nos hacemos a una nueva naturaleza, porque debemos diluir sus excesos, porque la técnica no sólo condiciona, sino que potencia. Sin duda hay más de un tipo de técnica, y los artistas prefieren aquella que expande la música y no la guerra.

Referencias

- AUSTIN, Willian. “La música en el siglo XX desde Debussy hasta la muerte de Stravinski”. Taurus Ediciones. Madrid, 1984.
- BAUDELAIRE, Charles. “Las flores del mal”. La Gaya Ciencia. Barcelona, 1977.
- BENJAMIN, Walter. “La obra de arte en la época de reproductibilidad técnica” De los Discursos interrumpidos I. Taurus Ediciones. Madrid, 1973.
- MEZA GONZALES, Carlos. “El espesor de las superficies: Geografías del contacto”. De “Hojas de Sol en la Victoria Regia. Emergencias de un Pensamiento Ambiental Alternativo en América Latina” Editorial de la Universidad Nacional de Colombia. 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. “El nacimiento de la tragedia o Grecia y el Pesimismo” traducción: Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid, 1984.
- _____. “Sobre la música y la palabra” Fragmento inédito de 1871. www.librodot.com. 2000.
- ORTEGA Y GASSET, José. “La rebelión de las masas” Revista De Occidente. Madrid, 1958.
- _____. “La deshumanización del arte”. Revista de Occidente. Madrid, 1960.
- PAZ, Octavio. “Apariencia desnuda: La obra de Marcel Duchamp” Ediciones Era. México, 1973.
- PRIEBERG, Fred. “Música de la era técnica” Eudeba. Buenos Aires, 1961.
- WHITMAN, WALT. “Canto a mí mismo” traducción: León Felipe. Ministerio de la Cultura. Venezuela, 1992.

⁴⁰ GONZALES, Carlos. “El espesor de las superficies: Geografías del contacto”. De “Hojas de Sol en la Victoria Regia. Emergencias de un Pensamiento Ambiental Alternativo en América Latina” Editorial de la Universidad Nacional de Colombia. 2007. p. 294.



DISCUSIONES

REPLICA: “LA SUPUESTA PROFUNDIDAD DE HEIDEGGER”

Apreciado

Jhon Alexander Isaza Echeverry –Director.

Apreciado Comité Editorial

Revista Cazamoscas

Universidad de Caldas

Ciudad.

Escribo para expresar mi inconformidad por el ensayo escrito por Sebastián Estrada Robledo: “La Supuesta Profundidad de Heidegger”.¹ Me sorprende el fuerte prejuicio, la ignorancia por la obra y la divulgación del filósofo alemán y la evidente intención de rebajar un pensador de tan fuertes influencias a como dé lugar.

Es preocupante, al ojear el artículo, que sólo use como bibliografía la edición clásica de José Gaos de “Ser y Tiempo” y no le importe contrastarla con la de Jorge Eduardo Rivera; que mencione uno que otro nombre de los pensadores que influyeron (Sartre, Ricoeur) y de sus detractores (Carnap), pero que no se atreva a citarlos por una aducida “falta de tiempo”. Esta carencia de libros de y sobre Heidegger es de extrañar en alguien que se asume a sí mismo como un fiero opositor de su estilo —por considerarlo rudo, oscuro, por “emplear el más inmisericorde de los lenguajes”— y de su pensamiento —el cual no pasa de ser tratado como algo “fatuo, vacío y presuntuoso”—. Todo en una defensa por el estilo y la “prelación por la vida, la claridad y los sentimientos” que hay en la literatura.

Grave es el hecho de que ignore a grandes poetas como Paul Celan y René Char; y a pensadores filosófico-literarios de la talla de George Steiner, Víctor Frías, Karl Löwith, Georges Bataille, Danilo Cruz Vélez, William Barrett, Emmanuel

¹ Publicado en el segundo número de la Revista Cazamoscas. Julio-Diciembre de 2008. Año 2; N°2.

Levinas, Hans Georg Gadamer, Michel Foucault, Ernst Tugendhat, Hannah Arendt, entre otros. Estos pensadores han estudiado, criticado, apreciado y profundizado en el trabajo del antiguo rector de la Universidad de Friburgo (Me disculpo por la larga lista, pero es injusto que, en su exacerbado esfuerzo de querer menospreciar a Heidegger, el Sr. Estrada los ignore como si fueran filósofos de folletín que especulan destrozando el lenguaje, como si "ser influenciado" significara "estar en total acuerdo", haciéndolos casi equivalentes a su bestia negra al no mencionarlos).

Como simple diletante que soy, me tomo el atrevimiento de recordarle al Sr. Estrada sobre la importancia que ha tenido Heidegger en la revitalización del empleo filosófico de la lengua alemana y en la recuperación del griego dentro de la exégesis del pensamiento. En todo el escrito no se menciona la importancia y la connotación de palabras como "Man", "Verschwiegenheit", "Sorgen", "verfallen", "erscheinen" dentro de la investigación filosófica que se hace en "Sein und Zeit". Este libro trata de reformular la metafísica occidental según el concepto de "Sein": sobre la experiencia básica de estar arrojado al mundo y de la afirmación del hombre de su propio ser y el reconocimiento de los demás seres por medio del lenguaje y no una "respuesta definitiva [...] un acceso a lo más íntimo del ser". Después de la primera guerra mundial, una carnicería nunca antes se había presenciado en la historia, el arte y el pensamiento debían volver a pensar, ante un suceso tan horroroso, sobre la experiencia básica de permanecer en la tierra; hombres como Heidegger, Spengler, Barth y (considerando el contexto social y cultural de Alemania en aquel entonces) Hitler con su Mein Kampf, se encargaron de darle un sentido a la cultura a partir de los restos de la sociedad surgida durante el segundo Reich y que era humillada por la derrota y las sanciones impuestas por el tratado de Versalles.

Pero Heidegger va más allá, va por la recuperación del sentido original y sin presupuestos del pensamiento humano, ora por medio de la poesía —sea citando a Rilke o a Hölderlin— ora por el uso de la palabra "Ereignis" como la indicada para designar el suceso del ser por medio de la experiencia del arte y no para designar un suceso entre varios. La importancia del "lenguaje como casa del ser" (Carta sobre el Humanismo) es básica en la indagación de este último tras su olvido en la vida cotidiana. Sobre este último punto, el Sr. Estrada incurre en un grave error —uno de los más descollantes en un escrito lleno de arbitrariedades literarias— al designar como "Ontología" a la búsqueda del ser en Heidegger.

Para Heidegger, según su “—Introducción a la metafísica—”,² “Ontología” es sólo una palabra académica para designar la experiencia lejana de la presencia y el aparecer del ser de las cosas. Al indagar por el ser del ser, la filosofía originalmente tuvo mayores ambiciones; aquí Heidegger nos recuerda el sentido griego de este paso que va más allá, el paso que formuló el pensamiento presocrático: metaÜ-taÜ-fusika, ir más allá de la evidencia de lo que surge, de lo que se da en la vivencia dionisíaca antes de que el ser fuera *i/dea* y *kathgori/a* —verdad por conformidad y enunciación—, según Platón y Aristóteles respectivamente. De este modo, Heidegger empieza a revisar la obra de los grandes filósofos y de sus escuelas para encontrar los vestigios del salto primordial.

Puedo decir aquí que es injusto el ataque del Sr. Estrada contra la carencia de vitalidad en la obra de Heidegger, que se transparenta en todo su discurso. Cuando se pregunta por la posición de Heidegger en la historia del pensamiento, el autor nos recuerda la importancia de la claridad y de la expresión literaria de filósofos que van desde Erasmo hasta Russell (Pág. 18-9), pero en ninguna parte es claro sobre el origen de su prestigio —bueno, no más allá del lugar común reservado para los “posmodernos”: aquellas personas que presuntamente están dedicadas a las letras, quienes en realidad son unos perezosos que ocultan redundancias entre pompa y confusión—. Le recomiendo al Sr. Estrada que lea el Breviario “—Arte y Poesía—” —publicado por el F.C.E., el cual es una pequeña compilación que contiene “—El Origen de la Obra de Arte—” y “—Hölderlin y la esencia de la poesía—” y “—La Senda del Bosque—” (*Der Feldweg*) para que encuentre de qué manera está Heidegger enclaustrado en la total abstracción. Le garantizo Sr. Estrada que para usted, un hombre que ama la literatura y admira el estilo de Nietzsche, Schopenhauer y Voltaire, un hombre que parece proclamarse como un profundo conocedor de Heidegger —o, al menos, lo suficiente como para ensañarse con él— les serán grandes revelaciones.

En general, este escrito es tendencioso, sus conclusiones predecibles; una completa vergüenza para cualquiera que se diga “humanista”; así sea en crisis, si recordamos otra vez la Carta—: Recuerdo cuán fácil es juzgar un solo libro si lo que en verdad queremos es descubrir el sentido de una *opera omnia*, los frutos de una sola vida dedicada al estudio de un mundo aparentemente pleno.

² Cfr. HEIDEGGER, Martin (2001). Introducción a la Metafísica. Traducción de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa.

Para terminar, quisiera citar al autor y a su traumática experiencia al leer Ser y Tiempo: tras tantos esfuerzos “nos quedamos [...] con una prolífica y entreverada perorata acerca de asuntos de los cuales jamás habíamos dudado, y los cuales nunca nos atreveríamos a negar.” 1) Sr. Estrada: ¿“Nos”? ¿A quién demonios usted se está refiriendo? ¿Será que es usted mismo ocultándose también en “Nuestra crítica a Heidegger [...]”? (Pág.20-2) “Quedar con una prolífica y entreverada perorata acerca de asuntos que USTED —o cualquiera que no se dedique a escribir en una revista filosófica— jamás habría dudado” ¿Acaso no es esa, a la larga, la sensación de derrota que nos queda después de haber vivido tanto y, en este caso, después de haber estudiado y vivido para la filosofía?

Cordialmente,

David Jiménez-González

davidjimenezgonzales@hotmail.com

Estudiante de la Profesionalización en Filosofía y Letras

Universidad de Caldas



LITERATURA

I

—Y que susto me diste aquella tarde, cuando tomando mi alma entre tus brazos, me hiciste caer en la cuenta de que ya no era más yo, que estaba incompleto. Y aunque ninguno de los dos sabía a ciencia cierta cuál era la pieza que faltaba, sabíamos de su ausencia por su inmenso vacío, por el hueco que mi parte ingrata o fugitiva había dejado en mí. Era aquel un hueco terrible, imposible de disimular con un sombrero, o algún saco de lana exageradamente grueso. Yo por mi parte me asusté aun más cuando las mariposas de mi estomago, que se ponían como locas cada vez que te sentían venir, empezaron a escapar por este y a posarse lentamente, una a una sobre ti. Todas mis mariposas, que eran como sentimientos vivos, terminaron por cubrirte por completo, hasta que ya no pudiste respirar más... mi querida Valentina. Segundos después todas las mariposas salieron en tropel por la ventana llevándote consigo en sus alas, en sus patas, mientras tu rostro me mostraba su mejor sonrisa, como si hubiese sido una muerte dulce, fingida.

Hoy que estos hombres de blanco me acompañan a todas partes, y que tu rostro se cambia por el mío cuando me visitas todas las noches desde el espejo, quiero que sepas, aunque pareces no escucharme, que todos los días procuro regar y podar las flores que me dejaste sembradas en el pensamiento para que junto a un golpe de suerte mis mariposas vuelvan, y me lleven contigo al otro lado del espejo.

Juan Diego Castillo¹

juandnofuturo@hotmail.com

¹ Estudiante de la Profesionalización en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas.

FERNANDO PESSOA: HIS HETERONYMS

Live is not necessary, what it's necessary is to create.

F. P.

Fernando Pessoa was a writer that made possible, through his work, to produce different altered feelings in one. These feelings motivate us to want know his work completely and without hesitation. Pessoa was a poet whose life was, in words of Angel Crespo, plural. Lisboa Inhabitant, Fernando Pessoa had a discreet life, centered in the trade, journalism, and mainly in the literature. During the day Pessoa worked as foreign correspondent in commercial houses. He lived as a translator (in accordance with Pessoa, this aspect of his life made part of his profession, contrary to poetic work that he understood like a vocation). During nights, and as if he was a spokesman, Pessoa wrote the poetry of some different characters for their voice, their style and their forms peculiar of being. These characters are known as heteronyms, endowed with different characteristics and with lives fully differentiated among each other. Ricardo Reis, the first heteronym that Pessoa created, is a professional physician, monarchist, educated in a Jesuit school and heir of a classic and Latinist formation. Ricardo Reis was a writer whose conception of the life is properly minimalist; he is somebody who accepts the relativity of the all things naturally. This heteronym is physically the most similar to Fernando Pessoa: he is brown-skinned and short; his physical appearance is that of a Portuguese Jew. Contrary to Alberto Caeiro, another Pessoa's heteronym for whom the things have to be felt as they are, Ricardo Reis believes that the things have to be felt not only as they are, but also in a way in which they are integrated to a certain ideal measure and classical rules.

Alberto Caeiro, master who determined the others heteronyms, was born in Lisboa, in April of 1889, but he lived almost all his life in an old Portuguese province, the Ribatejo. There Caeiro met Álvaro de Campos. Alberto Caeiro died precociously in 1915 because of tuberculosis. He is known as a professed apologist of the things' simplicity, serenity and spotlessness. He was also a thinker who rejected doctrines and philosophies. The next heteronym is Álvaro de Campos, an engineer born in Tavira in 1890. He carried out his studies in Scotland and Glasgow. After traveling to the East, Campos came back to Portugal where he met Caeiro, and began at the same time to study the theory of the futurism (appertaining to the poetic speech). Campos took to the domain of his poetry the energy and the strength that he found in the world, in the civilization.

Pessoa came back to Portugal after living in Durban and acquiring an English formation. There he set up a small typography with the money that he inherited from his grandmother. Unfortunately this business was ruined soon. This fact determined him to work in the translation of commercial correspondence, a job that carried out during all his life. In November 29 of 1935 Pessoa was hospitalized with the diagnostic of hepatic colic. The following day, due to complications associated to cirrhosis, caused by the excessive consumption of alcohol, he died in the hospital.

Fernando Pessoa dedicated his life to the literary creation, through which he transmitted the Portuguese language. Besides, as it is expressed for his heteronym Bernardo Soares, his homeland was not another than this language itself. Pessoa, who lived in the house of his spirit, decided to work a lot of in behalf of the progress of the civilization and the expansion of the human conscience. The form as Pessoa worked with the subjectivity and the heteronym allows us to say that his creations of images are mysterious and enigmatic.

In the same way, it is easy to see in Pessoa somebody whose relationship with his heteronyms seemed to go further of the literature. For instance, many times Pessoa interposed Álvaro de Campos between him and Ofelia (her lover). It was also Campos who made her realize that Fernando Pessoa felt uncomfortable with her. Pessoa sometimes communicated to Ofelia that he was not the person who visited her, rather than Álvaro de Campos. Naturally Ofelia replied to Pessoa that he was the one she loved, no his heteronym. However, with the irony proper of Campos, Pessoa insinuated that his heteronym also loved her.

Álvaro de Campos was also the character that had to excuse Pessoa before Jose Maria dos Reis Pereira, because, according to Campos, Pessoa was not able to attend the appointment agreed by them. Although is evident that Pessoa thought he was Campos in these circumstances, the curiosity of these two cases is the way as the writer achieves to confuse characters; he himself mixes among them. Pessoa wanted to talk us with a tone that we would suppose different to him, but that indeed belongs to other face of his psychology: his heteronyms.

Yobany Serna Castro¹
baniego@hotmail.com

¹ Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas.



**XIII FORO INTERNO
DE FILOSOFÍA
DICIEMBRE
DE 2008**

XIII FORO DE FILOSOFÍA FILOSOFÍA Y LITERATURA

La Racionalidad de lo Ficticio. ¿Una Posibilidad?

Podemos encontrar una clara simbiosis entre Filosofía y Literatura, pues aunque ambas usan los mismos recursos para su expresión, como lo es el lenguaje, la una tiene pretensiones de racionalismo, y la otra de trabajo exclusivo de la imaginación más fértil, pero al parecer, esa tajante diferenciación, no es tan categórica, si nos remitimos a nuestras raíces griegas en donde el mito se entrecruza con el logos, y no sabemos establecer si es realidad o ficción, lo expuesto por los grandes escritores de tragedias que aún nos commueven, como lo hicieron con sus contemporáneos

Por ello y al considerarlas ambas, Filosofía y Literatura, dignas exponentes del quehacer humano y como instrumentos de reflexión que posibilitan un acercamiento común que ha sido válido desde la antigüedad; al intentar demarcar o establecer fronteras entre ellas, encontramos que aunque supuestamente tiene la primera la intención de buscar la verdad y su tarea es el conocimiento, y aspirando la otra a representar, crear y plasmar formas, figuras, imágenes y relacionarlas temporalmente, recreando lo rescatable de las vivencias humanas, (casi a la manera de un demiurgo creador de otros mundos) y posibilitando así lo inverosímil, las fronteras parecen desdibujarse cuando encontramos como en Voltaire, los cuentos filosóficos, o en Dostoyevski las angustias existenciales de sus protagonistas o más actual las posiciones filosóficas de Milan Kundera, como las encontradas en “La insoportable levedad del ser”.

Sirve de preámbulo lo anterior para dilucidar y esclarecer la aparente dicotomía entre Filosofía y Literatura, entre la realidad y la ficción, de cuyas manifestaciones hemos convocado a estudiosos exponentes de esas temáticas, para la realización del “XIII Foro de Filosofía y Literatura”. Tanto estudiantes como profesores expondrán y debatirán, no sólo temas filosóficos como solía ocurrir, sino que está vez también la Literatura estará presente. Las ponencias abordarán los planteamientos filosóficos y

las visiones literarias desde diferentes enfoques, pues se podrán escuchar los ecos de Borges, Alejandra Pizarnik, Sartre, Boris Vian, Dostoyevski, Joseph Conrad, Gómez Jattin y Virginia Woolf, entre otros y se percibirán las huellas de Foucault, Hegel, Deleuze, Rawls, Mill, Leibniz, Locke, Tomás de Aquino, Koyré, y seguramente de algunos más.

La Filosofía más que una construcción retórica bien argumentada, debe ser una creación, pues la palabra tiene la virtud de hacerse existente en tanto es pronunciada o escrita, así, crea mundos posibles y difunde pensamientos manifestados de manera científica, analítica, histórica, o filosófica. Por eso y como la sola especulación resulta improductiva, a más de poco pertinente en los momentos actuales en donde todos debemos contribuir a esclarecer desde diferentes perspectivas, el oscuro panorama en el cual estamos inmersos, hemos propuesto la realización de un panel de expertos, los cuales desde sus posiciones tratarán de elaborar respuesta al gran interrogante que nos plantea el devenir, ¿para qué filosofía en épocas de crisis?

Esta inquietud no sólo tiene cariz académico, sino que se busca, de ser posible una respuesta pragmática, pues por algo se ha esperado que sean los filósofos con su mente clara quienes nos señalen un horizonte que nos permita recobrar la ruta perdida, es este momento casi cataléptico donde medio ambiente, economía y política, al parecer se confabularon para jalar de las orejas a la humanidad entera; para discutir, poner en tela de juicio, y dar un giro de 180 grados a pensamientos y acciones, quizás la filosofía sea la salida...

De otro lado, en ese ir haciendo senda en su recorrida vital, el hombre se ve y se verá siempre constreñido en la búsqueda de la verdad o más bien de la ilusión, o al menos de una utopía a la cual aferrarse y que le permita siquiera soñar para poder continuar viviendo. Vemos como el mundo es sólo de apariencias y de confusiones, pues cuando creemos encontrar la verdad y tratamos de aferrarnos a ella, aparecen las primeras dudas y luego poco a poco las ingratas certezas, fuente de todo el infortunio y que nos lleva cada vez más a un escepticismo que nos conduce a dudar al mejor estilo de Descartes, de nuestra más cercana realidad y hasta de nosotros mismos.

Esperamos que este foro sea la oportunidad para divulgar y argumentar cualquier verdad posible, sea desde la propuesta fenomenológica Hegeliana, desde el afuera Foucaultiano o desde la artística forma de las palabras si se quiere que las ideas toman sentido, y las palabras vuelan de cabeza en cabeza dejando uno que otra duda

que tomará fuerza y se unirá a otra idea, o que por el contrario derrumbara prejuicios e ideas preconcebidas.

Sea cual sea la respuesta que más se acomode a lo que se siente o se tiene en la cabeza, este espacio está abierto para que pueda cuestionarse, y al menos hacerse a una idea de que la Filosofía tanto como la Literatura hacen parte de su vida desde que nació sin que quizás se haya percatado de ello. Además, si consideramos que el ser humano es un microcosmos con sus pensamientos, deseos, motivaciones, frustraciones, anhelos, etc., que lo mantienen en pulsión permanente, y se agregan los sentimientos, afectos y desafectos de las demás personas que constituyen su entorno y así lo van condicionando, esto hace que su vivencia además de compleja se torne tensionante en la convivencia. Por ello Sartre en su papel de escritor de obras de teatro, nos hace un análisis filosófico para expresarnos desde su obra “A puerta cerrada”, “el infierno son los otros”.

Germán Sarasty M. & Pamela Natalia Zamora G.

ALEJANDRA PIZARNIK: COREOGRAFÍAS DE LA PALABRA

MARÍA PAZ GÓMEZ GAVIRIA¹
PAZ985@GMAIL.COM

RESUMEN

Desde esa contradicción inevitable entre “lo que debió haber sido” y “lo que es”, la poesía ha creado numerosas batallas, ataques, donde ella misma se torna víctima, victimario y campo de guerra, donde su mayor victoria, quizá, ha sido hasta ahora no obtener respuesta alguna y levantarse de nuevo con una herida más y un vacío menos.

Alejandra Pizarnik, poetiza surrealista Argentina, una mujer con muchas dentro, que al evocar la palabra la devolvía como propia, como suya, en una voz que iba dejando caer pedazos de persona. “Estos muertos son míos (...)” decía Alejandra señalando las palabras. Su poesía tiene de suplica y de amenaza, advierte que las cosas después de ser nombradas poseen bordes dentados. Pizarnik llamaba a las palabras las “damas rojas”, comprende bien la metáfora de “Leer y escribir” evocada por Zarzuela “Escribe con sangre y aprenderás que la sangre es espíritu (...”).

¿Para qué poetas es tiempo de penuria (...)? Pregunta Hölderlin en su elegía “Pan y vino” En Pizarnik no encontramos una respuesta sino la multiplicación de la pregunta, para recordarnos que también estamos hechos de palabras y que siempre habrá algo sublime a que escribirle, algo a lo que no podemos renunciar ni siquiera en momentos de desesperación. ¿Para qué Literatura? ¿Para qué Palabras? Quizá para no olvidar que el Ser abatido y cansado sigue teniendo un sitio seguro, un ethos, su casa: El Lenguaje. Aunque la penuria y la desesperanza se empeñen en volarle el techo y las ventanas, el Ser seguirá teniendo un lugar, mientras haya alguien que hable. “¿Me hablabas de una trampa del lenguaje? El poema se abre, esa es tu fuerza”, dice Pizarnik.

PALABRAS CLAVE

Poesía, literatura, trasgresión, expresión, surrealismo, escritura, angustia, palabra, metáfora, pregunta, habla, ser, casa (ethos), nombre, cuerpo poético.

Palabras escritas que se mueven, combaten, danzan y manan sangre, luego las miro andar con muletas, en harapos de la A a la Z, la que debió cantar se quedó en silencio, mientras en sus dedos se susurra, en su corazón se murmura, en su piel un lamento no cesa [...]

Alejandra Pizarnik

¹ Estudiante de la profesionalización en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas.

Desde esa contradicción inevitable entre el poetizar y el pensar ligado a la razón, entre “lo que debería ser” y “lo que es”, la poesía ha librado numerosas batallas, luchas, donde ella misma se torna víctima, victimario y campo de guerra, donde su mayor victoria, quizá, ha sido hasta ahora no obtener respuesta alguna y levantarse de nuevo con una herida más y un vacío menos. Con una única advertencia: quien versifica no verifica. Poetizar no es un simple verbo sino un vértigo, ¿Llamar a esto juegos del lenguaje? No, Las palabras danzan porque han decidido cambiar de naturaleza, y la tarea del hombre ahora es intentar conocer ese lugar de metamorfosis.

Flora Alejandra Pizarnik, poetiza surrealista Argentina, una mujer con muchas dentro, que al evocar la palabra la devolvía como propia, en una voz que iba dejando caer pedazos de persona. “Estos muertos son míos (...)” decía Alejandra señalando las palabras que escribía. Pizarnik curso estudios de Filosofía y Letras en la Universidad de Buenos Aires, pero no los terminó, posteriormente estudiaría pintura. Se retiró a París y estudió en la Sorbona. Trabajó en varias revistas literarias y tradujo autores como Antonin Artaud, Andre Bretón, Hölderlin, Marguerite Duras, entre otros textos que para ella fueron ante todo lecturas esenciales, puntos de fuga y de encuentro en su obra.

Pero para hablar de la vida de alguien, más aun, la vida de una poeta, poco importan los repetidos datos bibliográficos. Me permito citar a un poeta Venezolano, también surrealista, Juan Sanchez Peláez cuando decía que “Para comenzar una historia verídica, es necesario atraer en sucesiva ordenación de ideas las animas, el purgatorio y el infierno [...] Aunque en la mayoría de los casos uno no sabe nada [...] Hay vivos que deletrean, muertos que nos tutean, pero uno no sabe nada”

Para Alejandra hay dos momentos, nacimiento y muerte; Buenos Aires 29 de abril de 1936, 25 de Septiembre de 1972. Bastara decir que entre una y otra fecha todas las horas son suyas; ella misma decidió cuándo dejar de contarlas. A sus treinta y seis años se suicida con una sobredosis de Seconal, droga barbitúrica, que sería la misma que utilizaría el escritor Colombiano Andrés Caicedo para quitarse la vida 5 años después.

“Cuando a la casa del Lenguaje se le vuela el tejado y las palabras no guarecen, yo hablo” (Audio: Voz de Alejandra)

La vida puede nacer de las palabras que nombran la muerte, también emerge del silencio que la inaugura. Alejandra no escribe a partir de temas sino de sus propias

obsesiones: la muerte, las desgarraduras, la infancia, el silencio, ciertos animales oscuros, los espejos, sobre todo estos últimos. “He tenido muchos amores –dice– pero el más hermoso fue mi amor por los espejos”. Esta afirmación no debe verse desde el egocentrismo o la fácil banalidad sino como una profunda metáfora de la alteridad, porque en ellos mira a la otra que también es, a todas las Alejandras que en ella combaten. Espejo, imán de imágenes o de realidades ajenas, viene del latín *speculum* que traduce especular, es decir, al especular estamos conociéndonos como otro, descubriendonos en su reflejo, ese otro que también somos.

Si en la vida ciertamente existen silencios elocuentes por qué no habría de existir una danza inmóvil, que sea expresión, verbo, grafía. La poesía surrealista de Pizarnik tiene de suplica y de amenaza, advierte que las cosas después de ser nombradas en un poema adquieren bordes dentados. Pizarnik llamaba a las palabras las “las damas de rojo”, comprende bien la metáfora de “Leer y escribir” evocada por Zaraustra “Escribe con sangre y aprenderás que la sangre es espíritu”. Julio Cortázar, a su vez, llamaba a las letras las perras negras; había que tratarlas con cuidado porque a veces mordían, trasgredían.

Pero ¿quién muerde a quién? en esta lectura de versos que es a la vez un ir leyéndonos ellos a nosotros. Palabras como ojos abiertos que no son ojos porque tú los miras sino porque son ellos los que te miran a ti. Así, entonces, se lee a Pizarnik con la certidumbre aterradora de que un otro (ella) ha logrado verbalizar efectiva y punzantemente nuestros afectos y afecciones, ha logrado atravesar las palabras como quien pasa un túnel y puede ver todo desde dentro. “Me digo mis silencios. Toda la noche espero que mi lenguaje logre configurarme”.

En ella el lenguaje es un pretexto para el silencio, sabe, como Pessoa, que ser poeta no puede ser una ambición, sino “una manera de estar solo” para escribir desde allí, desde ese aislamiento comunicable, donde la Nada tomada como punto de partida se convierte en un lugar. El poema se apoya en las liberaciones de las cosas, no en las cosas mismas. “Todo hace el amor con el silencio -dice- Pero las palabras no hacen el amor, hace la ausencia. Si digo agua ¿beberé?, si digo pan ¿comeré?”.

Más que la religión la poesía es una cuestión de fe, creer en lo que dicen las palabras, lo que se lee piel adentro, signos y grafías. Aquí el lenguaje no busca la recreación o la representación tanto como la resurrección a través de la palabra, su Ser en tanto cuerpo poético.

Una palabra es un invento, una revelación, algo dicho o escrito, también es algo que se lee; como esto, una inscripción sobre mis ojos. Depende también quién hable, qué diga. Hay palabras que apenas rozan el cuerpo, palabras que nos podemos poner y sacar como un vestido, hay unas de tan repetidas marchitas, vacías, otras profundas, indelebles como tatuajes. Entonces ¿para qué esto escrito aquí?, ¿para qué decirlo? Esto ya se preguntó en el pasado pero el eco sigue vivo, yo diría, sobreviviente. “¿Para qué poetas en tiempo de penuria (...)?” Preguntaba Hölderlin en su elegía “Pan y vino”. En Pizarnik no encontramos una respuesta sino la multiplicación de la pregunta, para recordarnos que también estamos hechos de palabras y que siempre habrá algo sublime a que escribirle, algo a lo que no podemos renunciar ni siquiera en momentos de desesperación.

La vida reclama alguna intervención y los poetas escriben con el desorden y la urgencia de quien no quiere olvidar las cosas que nombran las palabras, para descubrir los puntos suspensivos que hay detrás de cada objeto, para sacarlas de los índices y de los códigos donde ya no dicen nada; imágenes que conocemos de memoria sin haberlas aprendido nunca.

¿Para qué Poesía? Quizás para no olvidar que el Ser abatido y cansado sigue teniendo un sitio seguro, un ethos, su casa: El Lenguaje. Aunque la penuria y la desesperanza se empeñen en volarle el techo y las ventanas, el Ser seguirá teniendo un lugar, mientras haya alguien que hable. “¿Quién me dará la respuesta jamás usada?, alguna palabra que me ampare del viento, alguna verdad pequeña en que sentarme y desde la cual vivirme, alguna frase solamente mía, que yo abrace cada noche, en la que me reconozca, en la que me exista”.

Poesía pensante; necesidad de sentir la vida no solo con la razón, sino con la respiración y con el cuerpo, deslizándose por esos laberintos metafísicos de la imaginación y la memoria. Tal como Alejandra lo dice en su poema.

Ojalá pudiera vivir solamente de éxtasis, haciendo el cuerpo del poema con mi cuerpo, rescatando cada frase con mis días y con mis semanas, infundiéndole al poema mi soplo a medida que cada letra de cada palabra haya sido sacrificada en las ceremonias del vivir.

UN ACERCAMIENTO A LA LINGÜÍSTICA DESDE LEIBNIZ Y LOCKE

DIANA CAROLINA ARBELÁEZ¹
KAROHHMILLOS65@YAHOO.COM.MX

RESUMEN:

En este trabajo intento, en primer lugar, examinar las doctrinas en torno al lenguaje presentadas por John Locke; además, trataré de evaluar que tan contundente es la crítica de Leibniz a dicha teoría. Intentaré explorar las posibilidades de integración y de distanciamiento entre las teorías de ambos filósofos dado que dichas relaciones se hacen evidentes en una lectura consciente de sus obras, en particular en las teorías del significado y en la idea de la *Mathesis Universalis* de Leibniz.

PALABRAS CLAVE:

Lenguaje, integración, distanciamiento, significado.

ABSTRACT:

In this work I attempt, first of all, to examine the doctrines about language presented by John Locke; beside, I will try to evaluate the accuracy of Leibniz's critique to said theory. I will try to explore the possibilities of integration and differentiation between the theories of both philosophers. After a conscious reading, it is evident that the mentioned theories are closely related, regarding particularly to their posture of meaning and Leibniz's idea of *Mathesis Universalis*.

KEYWORDS:

Language, integration, differentiation, meaning.

Y en una edad que produce luminarias como el gran Huygenius, el incomparable señor Newton, con otras de esa magnitud, ya es también bastante honroso trabajar como simple obrero en la tarea de desbrozar un poco el terreno y de limpiar el escombro que estorba la marcha del saber, el cual, ciertamente se encontraría en más alto estado en el mundo, si los desvelos de los hombres inventivos e industrioso no hubiesen encontrado tanto tropiezo en el culto pero frívolo, empleo de términos extraños, afectados o ininteligibles que han sido introducidos en las ciencias y convertidos en un arte”

John Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano.*

¹ Estudiante de la Profesionalización en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas.

En este trabajo basado en las reflexiones de John Locke acerca del lenguaje, presentadas en el libro tercero del *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano* y en las reflexiones que Leibniz presenta como una crítica a Locke. Lo que intento, además de examinar sus doctrinas, es explorar someramente las posibilidades de integración y de distanciamiento entre estas teorías del lenguaje y las preguntas y teorías de la lingüística, dado que dichas relaciones se hacen evidentes en una lectura consciente de estos filósofos en particular en las teorías del significado de ambos y en la idea de la idea de un único lenguaje originario de Leibniz.

1. La teoría de Locke.

En su ensayo sobre el entendimiento humano John Locke plantea una filosofía del lenguaje, motivado por la consideración de que un estudio exhaustivo del lenguaje era necesario para descubrir los errores que impedían el progreso del conocimiento. En esta teoría destacan puntos esenciales como la diferencia entre la esencia nominal y la esencia real, la abstracción en la formación de términos generales, y ante todo el hecho de que la función del lenguaje es la de representar nuestras ideas, los cuales han sido severamente criticados por otros filósofos de la misma época como Leibniz de cuya crítica me ocuparé en la segunda parte de este trabajo. Ahora examinaré más en detalle la teoría de Locke a la vez que comentaré en cuáles puntos esenciales encuentro un acercamiento de estas preocupaciones con las de la lingüística.

En primer lugar, Locke habla del hombre como una criatura que posee una disposición fisiológica para el lenguaje, entendiendo por lenguaje solamente aquel que es articulado. Aunque esta disposición es necesaria, no es suficiente, ya que para que existiera lenguaje “además de los sonidos articulados fue necesario aún, por lo tanto, que el hombre pudiera ser capaz de usar esos sonidos como signos de concepciones internas, y de poderlos establecer como señales de las ideas alojadas en su mente”.² Así el lenguaje surge de la necesidad de comunicar las ideas presentes en nuestra mente, como lo ejemplifica claramente en el caso de Adán, quien para expresar lo que es el oro, un material nuevo que ha descubierto, tiene que inventar una palabra a la que después se habituarán su esposa, sus hijos y así el resto de las generaciones. De allí podemos concluir que el origen del lenguaje en Locke es convencional.

² LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Libro III “De las palabras”. “Capítulo I De las palabras o del lenguaje en general. Pág. 391. Editorial fondo de cultura económica de Colombia. 1994.

En segundo lugar, Locke habla de la naturaleza de los términos que representan las ideas que hay en nuestra mente. Estos se clasifican en términos generales y términos particulares, de los cuales aunque ambos son esenciales para la constitución del lenguaje, los segundos suelen ser considerados los más importantes, ya que para Locke es necesario que existan los términos generales pues es imposible que pueda existir un lenguaje donde cada particular tenga su nombre, ya que esto además de impedir cualquier intento de comunicación, sería inútil y físicamente imposible. Estos términos son los que conforman en su mayoría el lenguaje y se refieren o representan las ideas generales abstractas, formadas en el entendimiento mediante la eliminación de las diferencias entre los particulares. Por ello sirven para jerarquizar y clasificar las cosas “lo que las palabras generales significan es una clase de cosas; y cada una de ellas significa eso por ser una idea abstracta que tenemos en la mente y dicha idea en tanto en cuanto las ideas existentes se conforman a ella caen bajo ese nombre, o, lo que es igual, son de esa clase”³; de esta manera los términos generales nos permiten formarnos ideas complejas de lo que hay en el mundo y transmitírselas a los demás.

Ahora bien, en cuanto a la esencia, es decir la constitución intrínseca que hace que se formen dichos términos, o al modelo que siguen para ser formados, su esencia real es su misma esencia nominal. Por lo tanto, la existencia del nombre no implica ninguna existencia real. Pero esto tiene una dificultad que hay que precisar pues no todos los términos generales se forman por un capricho de la mente sin seguir ningún modelo de la naturaleza. En los nombres de modos mixtos y nombres de relaciones, por ejemplo, se puede con justa razón señalar que la esencia nominal es igual a la esencia real. No sucede así en los nombres generales que siguen un modelo natural, como son los nombres de las sustancias; en ellos, dice Locke, la esencia nominal es diferente de la esencia real, porque nosotros no podemos aprehender la constitución real de los objetos, simplemente tomamos sus características más evidentes y las asociamos mediante un nombre. Por esto se dice que también implican la existencia real de un particular o de un conjunto de particulares. Como elemento de transición entre estos dos tipos de términos generales tenemos nombres de las ideas simples, que son indefinibles y en los que al igual que en los nombres de los modos mixtos y de las relaciones la esencia nominal es igual a la esencia real,⁴ pero implican una existencia real.⁵

³ LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Libro III “De las palabras”. “Capítulo III De los términos generales”. p. 404. Editorial fondo de cultura económica de Colombia. 1994.

⁴ Op. Cit. “Capítulo IV De los nombres de las ideas simples”. p. 411. “los nombres de las ideas simples y de los modos significan siempre la esencia real y también la nominal de sus especies”

⁵ Op. Cit. IV De los nombres de las ideas simples”. p. 410.

De otro lado, tenemos los términos particulares que son los nombres propios de los objetos que hay en el mundo. Dentro del lenguaje son muy pocos y representan mayormente nombres de lugares y los nombres de personas.

Además de los términos generales y de los términos particulares, hay otros elementos que constituyen el lenguaje, los cuales, aunque carentes de significado, son absolutamente necesarios para la coherencia del discurso. Ellos son las partículas que se dividen en preposiciones y conjunciones; las cuales permiten la relación de las ideas para formar mensajes y establecer pautas de coherencia. Estas partículas son de gran relevancia semántica porque, según Locke, “para pensar bien, no basta que un hombre tenga ideas claras y distintas en sus pensamientos ni que advierta la conformidad o inconformidad de alguna de ellas; es preciso que piense con ilación y que advierta la dependencia mutua entre sus pensamientos y razonamientos. Y para bien expresar esos pensamientos metódicos y racionales, le hacen falta palabras que muestren la conexión, la restricción, la distinción, etc.”⁶ Las partículas aquí como en la lingüística contemporánea son lo que le da sentido al texto.

En síntesis lo que hasta ahora tenemos de la teoría de Locke es que el origen del lenguaje es convencional, que es posible gracias a ciertas condiciones, que tiene nombres generales y nombres particulares y que además de ellos tiene unas partículas que no representan ninguna idea pero que enlazan o ligan las palabras para poder transmitir mensajes.

Teniendo claro el origen y la constitución del lenguaje la pregunta es cómo es que lo adquirimos, cómo nos apropiamos de él. Locke considera que la forma de adquirir el lenguaje es equivalente a la forma como adquirimos las ideas. Bien sabemos que en libros anteriores a su *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano*, se ha dicho que al momento de nacer la mente es una *Tabula rasa*, con lo que critica las ideas innatas de Descartes pues como dice en el libro segundo del ensayo, en el capítulo acerca del origen de las ideas “quien considere con atención el estado de un niño recién llegado al mundo tendrá pocos motivos para pensar que está abarrotado de ideas que constituyen el material de sus futuros conocimientos. Gradualmente es como llega a proveerse de estas ideas”.⁷ Por consiguiente, así como gradualmente nos proveemos de ideas es gradualmente como nos proveemos del lenguaje, por ello Locke dice

⁶ Op. cit. “Capítulo VII De las partículas”. p. 410.

⁷ Op. Cit. Libro II “De las ideas”. “Capítulo I Del origen de las ideas”. p. 85.

que primero nos apropiamos de ideas simples, de nombres de particulares y que sólo después, cuando desarrollamos nuestra capacidad de abstracción es cuando empezamos a conocer términos generales.

Al final de su teoría, Locke examina los usos de las imperfecciones y de los abusos del lenguaje. Realizó este análisis con el fin de que, luego del descubrimiento del uso correcto y de los errores, se pueda aprender a analizar mejor la utilización que le damos a las palabras y al lenguaje en general, y que tales errores y abusos no siguieran siendo un obstáculo para el desarrollo del conocimiento. Para cumplir este objetivo lo primero que ha de considerarse es el uso de las palabras, pues en virtud de éste es que podemos determinar su perfección o imperfección. Locke explica que las palabras tienen dos usos y las imperfecciones que tienen las palabras según cada uno, así:

Uso de las palabras como marcas de nuestros pensamientos. En ellos es difícil que se presenten imperfecciones, siempre y cuando, se use de manera constante la misma palabra para representar la misma idea o conjunto de ideas. Un segundo uso de las palabras es para la comunicación de nuestros pensamientos a otros. Este segundo uso comporta a su vez un doble objetivo, que tiene que ver con la manera como comunicamos nuestros pensamientos a los demás comunicación civil donde lo más importante es entenderse y comunicación filosófica en el que lo más importante es la precisión en el uso del lenguaje dada la predisposición de este uso a las imperfecciones y los abusos.

En este sentido, como el uso de la palabra tiene que ver con hacer que el otro comprenda nuestros pensamientos, las imperfecciones están presentes en la ambigüedad de los significados de las palabras y por ello son diferentes según sean diferentes las clases de ideas que significan.

La imperfección en los nombres de los modos mixtos se debe principalmente a que ellos representan ideas complejas, cuya complejidad hace que sean difíciles de comprender a plenitud; además, la manera de aglutinar las ideas simples para conformar la idea compleja es arbitraria pues, no sigue ningún modelo en la naturaleza. Por lo tanto, hay siempre una brecha entre el conjunto de ideas simples que conforma el nombre del modo mixto de una persona a otra. Esta brecha ocasiona un margen de error en la comprensión, claro está que la convención social salva un poco este margen, pero no logra ser superado totalmente. Además, dado que la idea compleja no se refiere a ningún objeto presente en la realidad, el niño aprende normalmente

primero el sonido y después se comprende la idea a la que se refiere. En este proceso de comprender la idea, puede darse una comprensión incompleta, o una comprensión nula, lo cual hará que las personas usen palabras imprecisas o vacías de significado. En consecuencia, estos nombres son los más complejos, ambiguos, y cambiantes. Por ello, Locke parece sugerir la necesidad de lo que hoy en Lingüística aplicada es conocido como “análisis del discurso” para comprender lo que quisieron decir los autores antiguos, de acuerdo con el contexto socio-cultural en que vivieron.

En los nombres de las sustancias la imperfección se produce básicamente por la diferencia que existe entre la esencia nominal y la esencia real. No obstante, en los nombres de las ideas simples y de los modos simples la imperfección es casi nula, por lo que Locke plantea que a mayor simplicidad, menor imperfección y que a mayor complejidad en los nombres, mayor imperfección, sobre todo si se los considera en su uso filosófico.⁸

Pero además de las imperfecciones de las palabras hay unas faltas intencionales que cometen quienes las usan que hacen que su significado sea más oscuro de lo que naturalmente es, entorpeciendo de esta manera la comunicación y limitando más al hombre en el camino del conocimiento, como es el caso de los filósofos y más particularmente para Locke, los escolásticos de quienes dice son capaces de demostrar que la nieve es negra y por tanto que lo blanco es negro.

Con estas aclaraciones Locke muestra que el uso correcto y positivo del lenguaje es muy difícil, no obstante como conclusión a su teoría, propone unos remedios que ayudan a alivianar la carga de la duda y de la ambigüedad presente en las palabras. Rápidamente podríamos decir que se resumen en los siguientes consejos:

- No usar una palabra sin una idea anexa a ella. Todo hombre deberá evitar emplear palabras cuyo significado no comprenda o no conozca.
- Tener ideas distintas de lo que representan las palabras, en especial, de los modos mixtos. No es suficiente usar las palabras como la representación de

⁸ Op. Cit. Libro III “De las Palabras”. “Capítulo IX De la imperfección de las palabras”. Pág. 481. “los nombres de los modos mixtos compuestos de pocas y obvias ideas simples tienen por lo general nombres de significación no muy incierta; pero los nombres de los modos mixtos que contienen un gran número de ideas simples son comúnmente de un sentido muy dudoso e indeterminado, según ya se mostró. Los nombres de las sustancias, puesto que van anexados a ideas que no son ni la esencia real, ni representaciones exactas de los patrones a que quedan referidas, están aún expuestos a mayor imperfección e incertidumbre, especialmente cuando venimos a su empleo filosófico.”

nuestras ideas, pues también debemos entender las ideas que las palabras representan de una forma clara y determinada, con el fin de hacer un uso correcto de la palabra adecuada para representar nuestra idea y no caer en divagaciones y circunloquios.

- Aplicar las palabras al uso convencional. Lo que permitirá entender de alguna manera lo que están significando los otros y hacer que estos nos entiendan.
- Comunicar a los otros el significado que estamos dando a las palabras. Esto ayuda a que los demás entiendan nuestro discurso y a que cumplamos con los objetivos del mismo. Se puede realizar de tres formas:
 - A. Sinónimos o mostración: se usa con las ideas simples, que son indefinibles.
 - B. Definición: se usa con los nombres de los modos mixtos.
 - C. Significado: en los nombres de las sustancias, se puede aclarar el significado de una palabra mediante una definición que incluya sus características esenciales, o mostrando el objeto mismo.
- Usar las mismas palabras con los mismos significados. Hacer esto evita tomarnos la molestia de aclarar los significados cada vez que hablamos y proporcionaría mayor certidumbre a las personas que nos están escuchando.

Los anteriores consejos aunque llevado al pie de la letra pueden ayudar a mejorar el uso del lenguaje, en ningún modo representan la solución definitiva a los problemas que tiene el lenguaje.

Para concluir la exposición de la teoría de Locke y antes de empezar con la crítica de Leibniz puede decirse que pese a los errores argumentativos que pueda tener además de acercarse tangencialmente a las preocupaciones de la lingüística se acerca bastante a ciertas teorías del significado en la filosofía del lenguaje contemporánea, donde se sigue considerando que el significado de los términos son ideas en la mente.

2. La crítica de Leibniz.

La crítica de Leibniz a Locke está presente en un libro titulado “nuevos ensayos sobre el entendimiento humano”, allí este autor, presenta su teoría en un diálogo constante con la teoría de Locke.

A continuación expondré la crítica tal y como la presenta Leibniz, y mostraré como él plantea su teoría al tiempo que destroza la de Locke; a la vez presentaré las ideas de Leibniz que pueden encontrarse en la lingüística.

Lo primero que Leibniz va a criticar son las condiciones para el lenguaje y en esta crítica ya es bastante severo, pues en primer lugar para él ser articulado no es una propiedad esencial al lenguaje porque “sería posible hacerse entender mediante los sonidos de la boca sin formar sonidos articulados, si se utilizasen los tonos de la música para ello”.⁹ Con ello Leibniz también se acerca a la teoría saussureana de la lengua pues para Saussure la lengua es un sistema de valores en los que el material de que esté hecha la lengua es algo completamente irrelevante y secundario. Pero aún no contento con esto, también lanza un ataque doble a la teoría de los términos generales generados por la abstracción y a la vez a la forma como los niños adquieren el lenguaje, ya que a diferencia de lo que piensa Locke los niños aprenden en primer lugar los términos generales, pero no en el sentido de términos generales abstractos sino en el sentido de términos generales apelativos. Examinemos este ataque. Para Locke “inicialmente los sentidos dan entrada a ideas particulares y llenan el receptáculo hasta entonces vacío, y la mente, familiarizándose poco a poco con algunas de esas ideas, las aloja en la memoria y les da nombres. Después, procediendo más adelante, la mente las abstrae y poco a poco aprende el uso de los nombres generales”.¹⁰ Como ya se ha dicho, para Locke el niño aprehende primero nombres de particulares y sólo después aprehende los nombres generales. En contraposición con esto Leibniz va a decir “podéis observar que los niños y los que apenas conocen la lengua que quieren hablar o la materia de la que hablan utilizan términos generales como cosa, planta, animal, en lugar de emplear los términos propios (particulares, recuérdese que son nombres propios) que desconocen”.¹¹ Así, es claro que ambas teorías acerca de la adquisición del lenguaje se oponen totalmente.

Ahora veamos por qué la crítica en cuanto a la formación de los términos generales acaba de confirmar esta oposición. Igual que Locke, Leibniz considera que los términos generales son necesarios y además elementos constitutivos de las lenguas,

⁹ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano. Libro III. “De las palabras” Capítulos I. p. 322.

¹⁰ LOCKE, John. Op. Cit. Libro I “De las nociones innatas”. “Capítulo II no hay principios innatos en la mente”. p. 28-29.

¹¹ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano. Libro III. “De las palabras” Capítulos I. p. 323-324.

pero estos nombre no se forman por abstracción como puede inferirse de la crítica que hace frente a como los adquirimos, pues para Leibniz “es seguro que todos los nombres propios o individuales fueron originariamente apelativos o generales”¹² pero esté es sólo el principio de la crítica a los términos generales como producto de la abstracción, más adelante dedicará un capítulo entero a criticar los términos generales basándose en la idea de que es imposible determinar la individualidad, y como es imposible determinar la individualidad es imposible abstraer a partir de individualidades ideas generales. Para Leibniz los términos generales existen desde un principio y se atreve a decir incluso que “originariamente casi todas las palabras son términos generales, ya que será muy extraño que se llegue a inventar un nombre a propósito para señalar un determinado individuo sin alguna razón”¹³ con lo que replica la teoría de Locke e incluso critica que los nombres propios se refieran a particulares, ya que para él cada nombre propio señala una propiedad de clasificación como los nombres generales, por ejemplo el nombre Cesar significa niño extraído del vientre de su madre mediante cesárea, por lo tanto, la individualidad como él la concibe es muy difícil de encontrar.¹⁴

Leibniz plantea que la búsqueda de la individualidad implica la búsqueda del infinito, por lo que basando la abstracción en la exclusión de lo que hace particular a cada individuo y siendo imposible la determinación de los individuos, es imposible la abstracción en el sentido que la piensa Locke, pero los términos generales, son reales, necesarios y constitutivos del lenguaje sin necesidad de que se llegue a ellos por abstracción, es decir, para Leibniz los términos generales no representan una idea general abstraída por la mente, sino que son desde su origen el signo de una clase.

Como vemos son fuertes las críticas que hace Leibniz, pero la tercera crítica es quizás la más interesante para los efectos de este trabajo, a saber, la crítica de Leibniz al origen del lenguaje según Locke. Para Leibniz el lenguaje, aunque surge por la necesidad de comunicación, no surge de la necesidad de una palabra para expresar una idea; palabra aceptada luego por convención social. Para Leibniz, en cambio, el lenguaje se descubre “pero ha habido que arreglárselas, con aquello que nos han proporcionado las ocasiones y los accidentes a los que nuestra especie está sujeta; y este último orden no nos da el

¹² Ibidem. p. 324.

¹³ Op. Cit. “Capítulo III De los términos generales.” p. 340.

¹⁴ Ibidem. “nos resulta imposible tener un conocimiento de los individuos y encontrar exactamente el modo de determinar la individualidad de una cosa, a no ser que la conservemos a ella misma; pues todas las circunstancias en que se pueda reproducir; las diferencias mínimas nos resultan insensibles...”

origen de las nociones , sino, por así decirlo, la historia de nuestros descubrimientos”.¹⁵ Esta hipótesis lo ha llevado a plantear la existencia de una lengua originaria natural, de la cual se derivaron todas las lenguas existentes, lo que supone que el lenguaje no es convencional, es decir que en la cosa hay algo que se relaciona intrínsecamente con el nombre “[...]en el origen de las palabras existe algo natural, algo que establece una relación entre las cosas y los sonidos y movimientos de los órganos de la voz [...]”¹⁶ con lo que vemos que Leibniz es naturalista, completamente opuesto al convencionalismo de Locke, pero lo más interesante de esta hipótesis de Leibniz y que despierta la inquietud filosófica es que es llevada a la realidad por la escuela comparatista en el siglo XIX, un siglo después de que fuera planteada por Leibniz y esto no es de extrañar pues “la cuna de la gramática comparada hay que encontrarla en Alemania, porque fueron los estudiosos germanos los que dieron impulso y arraigo definitivo a la comparación de las lenguas”¹⁷ lo más impactante es que Leibniz esté hablando de una lengua universal en el siglo XVIII y que incluso en sus nuevos ensayos sobre el entendimiento humano se atreva a plantear comparaciones entre lenguas como la del conocido ejemplo del ojo, que incluso advierta que es necesario un estudio de este talante y que después, aunque en las historias de la lingüística no se encuentre una referencia de ello sean sus mismos compatriotas alemanes los que se pongan en la tarea de responder a la petición de Leibniz quien dice “me gustaría que otros sabios llevasen a cabo algo parecido en relación con las lenguas Valona, vasca, eslavónica, finesa, turca, persa, armenia, georgiana, etc. Para poner mejor de manifiesto la armonía que existe entre ellas, lo cual sería útil en particular, para aclarar el origen de las naciones”¹⁸ y la respuesta de los comparatistas es la reconstrucción de un idioma común, “uno de los aportes más notable a la filología comparada fue el de la reconstrucción del idioma común a todas las lenguas indoeuropeas, conocido posteriormente como proto-indoeuropeo. Para llegar a él los lingüistas decimonónicos (del siglo XIX) recurrieron, como es apenas obvio decirlo, al método comparativo. Por medio del cotejo de lenguas genéticamente relacionadas [...]”¹⁹ este es, creo yo, uno de los adelantos más importantes presente en la teoría del lenguaje de Leibniz.

¹⁵ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano. Libro III. “De las palabras” Capítulos I. p. 324.

¹⁶ Op. Cit. “Capítulo II De la significación de las palabras.” p. 333.

¹⁷ BERNAL, León Gómez. Jaime. Tres momentos estelares de la lingüística. “2. la gramática comparada.” p. 73.

¹⁸ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano. Libro III. “De las palabras” Capítulos II. p. 336.

¹⁹ BERNAL, León Gómez. Jaime. Tres momentos estelares de la lingüística. “2. la gramática comparada.” p. 79.

Leibniz también plantea que la función de las palabras es la de representar las ideas en la mente de otros; aporte que puede considerarse también como una crítica a Locke. Para Leibniz es posible que los otros nos entiendan en virtud de la sintaxis, es decir, aún cuando una persona ponga en su discurso palabras cuyo significado desconoce, si las ubica en el orden correcto. Es lo mismo que decir que con una sintaxis correcta, su discurso debe ser inteligible. Vuelve, entonces, a concordar con la idea Saussureana de que lo importante no es el componente material de la lengua, sino la lengua como sistema. Además el lenguaje no siempre se usa para representar ideas, a veces las palabras según Leibniz poseen un uso material, como el que hacen los gramáticos cuando dicen por ejemplo que la palabra Perro es un sustantivo, con esto Leibniz se acerca de nuevo a la lingüística en el concepto de metalenguaje.

Finalmente Leibniz propone una teoría del significado cuyo propósito también es el de criticar la diferencia que establece Locke entre los nombres de los modos y los nombres de las sustancias. Según Leibniz “Las sustancias y los modos están representados al igual por las ideas; y las cosas, lo mismo que las ideas, están indicadas en ambos casos por palabras.”²⁰ Con esta teoría del significado se acerca a la teoría moderna de la semiótica donde, tomando en cuenta lo que dice en la introducción a la semántica la teoría del significado de Leibniz se relaciona con las teorías de Ullman acerca del significado pues en ellas al igual que aquí el conocimiento de la realidad está mediado por ideas, o si se quiere por objetos mentales, que son los conceptos a los cuales les damos un nombre. Y podría decirse que en la semiótica moderna, no puede separarse el signo de la realidad como podemos decir que no puede separarse el lenguaje del mundo en Leibniz pues, “la lingüística no puede evitar el objeto mental o concepto, que a su vez es el producto del pensamiento y se relaciona con la realidad extralingüística”.²¹

Ahora bien, lo que puede deducirse de la crítica que Leibniz plantea frente a Locke, es que presenta una clara defensa de las ideas innatas, pues este lenguaje originario del cual derivaron los demás no puede ser más que dado por Dios a los hombres, lo que le daría una cierta debilidad a la crítica, no obstante en la cuestión de los términos generales, Leibniz acierta al decir que son lo primero que aprenden los niños, además

²⁰ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano. Libro III. “De las palabras” Capítulos II. p. 338.

²¹ FERNÁNDEZ, González. Ángel Raymundo. Hervás, Salvador y Díaz, Valerio. Introducción a la semántica. “Capítulo II Signos y símbolos”. Pág. 33. Editorial Cátedra. 1989.

también se acerca con esta teoría de la indeterminabilidad de los particulares a la posterior teoría de Bertrand Russell acerca de los nombres propios.

Para concluir, podría decirse que la pugna entre estos dos filósofos sigue vigente, de hecho, naturalismo versus convencionalismo es ya una vieja disputa, por lo que para decidir entre los dos, habrá que emplear el criterio personal, no obstante, lo cierto es que el aporte de ambos es significativo para todo el pensamiento posterior.

Referencias

- BERNAL, León-Gómez. Jaime. Tres momentos estelares de la lingüística. Instituto Caro y cuervo.
- FERNÁNDEZ, González. Ángel Raymundo. Hervás, Salvador y Díaz, Valerio. (1989) Introducción a la semántica. Capítulo II. Signos y símbolos. Págs. 25-35. Cátedra.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano. Libro III. De las palabras. Capítulos I-III. Págs. 321-354.
- LOCKE, John. (1994) Ensayo sobre el entendimiento humano. México: Fondo de Cultura Económica.
- DE SAUSSURE, Ferdinand. (1945) Curso de lingüística general. Buenos Aires: Losada.

AUTOAFIRMACIÓN EN LA DESPERACIÓN (DIALÉCTICA DEL ESPÍRITU)

OLIVERIO MUÑOZ¹
CARONTEAGON@YAHOO.ES

Hegel - Dostoyevski

Hegel afirma que se conoce al espíritu por medio de la historia en la que actúan los individuos y las sociedades. Ellos, en su caminar, desarrollan el proceso histórico de la consecución de la libertad. Tal proceso posee un equivalente epistemológico; en éste encontramos una conciencia que conoce la cosa; sin embargo, “la cosa, la determinidad, no viene al caso como valor, como cosa; es, más bien, aniquilada por completo, enteramente ideal”;² en consecuencia, la conciencia queda sola consigo misma para luego conocerse a sí misma en una autoconciencia y, de esa manera, llegar al conocimiento de lo absoluto. Todo el conocimiento, desde las ciencias naturales hasta la filosofía, es el camino en que el espíritu se conoce a sí mismo.

Pero, ¿cómo se relaciona el individuo concreto con el espíritu, si se trata sólo de una hipóstasis, o de un medio? Si un hombre desea autoafirmarse, realizarse como individuo, entonces ¿cómo puede pertenecer a una sociedad?, ¿cuáles son las condiciones para que los deseos de los individuos puedan ser parte de este conocimiento del espíritu?

Este es el caso de muchos de los personajes Dostoyevskianos, caso concreto el de Raskolnikov en “crimen y castigo” y en los personajes centrales de “los hermanos Karamasov” (Dimitri-Iván-Aliocha-Smerdiakov-Zósimo), quienes desean la autoafirmación en su sociedad (o familia), quienes se creen de alguna forma superiores

¹ Estudiante de la Licenciatura en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas.

² G. W. F. Hegel. Fragmento sobre el reconocimiento. 1803-1804. trad. Carlos Emel Rendón. Areté, Revista de Filosofía No 2, Vol. 14 de 2002. Pontificia Univ. Católica del Perú.

y buscan superar su sociedad (familia). “Es absolutamente necesario que la totalidad a la que ha llegado la conciencia en la familia se conozca a sí misma como sí misma en otra totalidad semejante de la conciencia”³ Es inminente la superación de estos hombres en su comunidad limitada, pero ¿hasta qué punto pueden hacerlo?, ¿qué consecuencias trae este deseo de individualización?

Todos los personajes anteriormente mencionados se debaten entre su autoafirmación y la eticidad de su sociedad. Para desarrollar lo anterior partire de la concepción de hombre que posee Hegel-Dostoyevski; posteriormente analizaremos los personajes Dostoyevskianos antes mencionados a la luz de las ideas Hegelianas y concluiremos este trabajo con la paradoja que se le presenta a los personajes por su condición de desesperados, y cómo pueden solucionarla.

Concepción de Hombre de Hegel-Dostoyevski

Hegel considera que el hombre es en la inmediatez y la trascendencia, dilema del infinito al infinito. “El hombre tiene que hacerse a sí mismo lo que debe ser, tiene que adquirirlo por sí solo [...] hombre es sólo la posibilidad de serlo, de ser racional, de ser libre”.⁴ El individuo es un proceso, una necesidad de ser. En sí mismo encierra la contradicción y es por ella que está en continuo movimiento entre el ser y el negarse, pasando de el ser en sí al ser para sí, a universal.

Según Kostas Papaioannou “[...] en Hegel hombre es una contradicción perpetuamente resurgente, que consiste en representar el todo por su concepto y en ser un aspecto de este mismo todo por su existencia real”.⁵ El hombre con el trabajo transforma el mundo transformándose a sí mismo en el doble juego de deseo y trabajo, como parte esencial.

Para Hegel el individuo como subjetividad tiene poca importancia, porque el individuo real es el pueblo; la forma ideal del espíritu es la historia y los sujetos, por lo tanto, en Hegel encontramos seres históricos, seres superiores. Por ser estos hombres el fin del espíritu empujan los cambios y transformaciones; “los grandes individuos en la historia universal son, pues, los que aprehenden un contenido universal y hacen de

³ Op Cit.

⁴ G. W. F. Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal, Vol. 1, Altaya, Madrid 2000.

⁵ Kostas Papaioannou, Hegel, editor Edad: Madrid 1975.

él su fin”,⁶ no encuentran su misión en el estado (familia) existente sino en el que debe ser. Son grandes estos sujetos por posibilitar la conducción de otros hacia el desarrollo de la libertad. “Por esto el gran hombre ejerce un poder al que se entregan los demás, incluso contradiciendo su voluntad consciente, los demás siguen a esta conductor de almas porque sienten que en él está el irresistible poder de su propio poder interno”.⁷ Idea semejante la encontramos en la obra de Dostoyevski en la figura de Zosimo “un starets es el que absorbe nuestra alma y nuestra voluntad y la entrega a él para obedecerle en todo y con absoluta resignación”.⁸

Ante esta concepción de hombre, se destaca la que presenta Dostoyevski a través de sus personajes (Los Karamasov incluyendo a Smerdiakov, al starets Zosimo y a Raskolnikov), que están traspasados por la pregunta ¿quién soy yo?; este dilema muestra la concepción de hombre esencialmente en Raskolnikov en su ensayo sobre el “crimen”⁹ y en Iván Karamasov en el poema “el gran inquisidor”.¹⁰ Ambos personajes dividen a los hombres en ordinarios y extraordinarios. Los ordinarios son conciencias en sí, los extraordinarios son autoconciencias (para sí) los unos obedientes y dóciles, los otros pueden realizar cualquier clase de crimen, infringir la ley.¹¹ El hombre extraordinario (autoconciencia) puede derramar sangre (aunque sea sangre inocente). Los personajes de Dostoyevski son más crudos que el mismo Hegel cuando consideran que cualquier avance es un crimen: “todos los hombres que desean decir (hacer) algo nuevo han de ser criminales por propia naturaleza”. En palabras de Hegel, infringir el límite conlleva a acabarlo, “devorarlo”, lo cual sólo es posible entonces si existen seres capaces de decir algo nuevo.

Pero aquí, se presenta una decisión fundamental ante este problema. Para Hegel, el individuo traspasa la moralidad de su tiempo en la medida que sea éste el germen de una nueva sociedad. En los personajes de Dostoyevski, por el contrario, este acto es individual; lejos de estructurar una nueva sociedad, se ataca, incluyendo la familia (Karamasov). Sus deseos son de seres egoístas, son seres que solo buscan transgredir los límites basándose en el deseo de autoafirmación. Por lo tanto, un hombre superior,

⁶ G. W. F. Hegel, Lecciones sobre...

⁷ Op. Cit

⁸ Dostoievski, Fiódor. Los Hermanos Karamasof. Pag. 30. Ed. Juventud. Barcelona

⁹ Cf. Crimen y Castigo Cap. 6 3^a parte. Edit. Clásico Vergara, Barcelona

¹⁰ Cf. Cap. 5 2^º parte, libro 5, pag. 269 ss., Los Hermanos Karamasof

¹¹ Dostoievski, Fiódor, Crimen y Castigo, pp. 405 y ss.

“extraordinario”, es aquel que dentro de sí mismo es mejor que los otros; sólo los superiores son personas, los demás son simple masa.¹²

El Individuo y la Sociedad

Hegel afirma que el hombre se hace en sociedad; lo que es igual a decir que la sociedad se hace por medio de los hombres: “el espíritu de un pueblo, la historia, la religión, el grado de libertad política no pueden considerarse aisladamente; están unidos de manera indisoluble”.¹³ “No puedes tú ser mejor que tu tiempo, en el mejor de los casos serás tu tiempo”.¹⁴ Estas sentencias muestran al individuo, como parte del espíritu que se conoce, se encuentra inserto en la sociedad. De ahí que, dice Bloch, Hegel respondía frecuentemente a quien lo felicitaba “lo que en mi trabajo hay de mí es mentira”.¹⁵ Continua Hegel diciendo que “el fin universal reside en los fines particulares y se cumple mediante éstos”.¹⁶ Por lo tanto, el individuo por sí sólo no puede adquirir conciencia, es por medio del espíritu del pueblo (objetivo) que logra conocerse en la mediación con el absoluto.

La anterior concepción difiere de la que da Dostoyevski. Sus personajes, las ciudades y las familias son signos de sociedades que acaban inmersas en el desasosiego. El espíritu romántico de sus personajes, los hace debatir entre la autoafirmación del orgullo y una solidaridad con el desvalido. Son almas grandes que desean ser geniales cueste lo que cueste, y que como miembros de la sociedad rusa viven su propia idea y desean cumplirla en vida.¹⁷

La Afirmación del Individuo y la Eticidad

Existe en Hegel una plena distinción entre moralidad y eticidad. Se entiende por moralidad a los estatutos subjetivos, en obediencia al deber por voluntad; y por

¹² Op. Cit p. 400

¹³ G. W. F. Hegel. “Teología Juvenil”, Hegel, de papaioannou, Op Cit.

¹⁴ G. W. F. Hegel, “Documentos; Hegel, De Papaioannou, Op Cit 18.

¹⁵ Cf. Bloch, Ernst, Sujeto y Objeto: El pensamiento de Hegel. F.C.E. 1983 Cap. I.

¹⁶ Hegel, Lecciones p. 85.

¹⁷ Frank Joseph, los años milagrosos, Vol. 2, México, F. C.E. 1998.

eticidad, al conjunto de normas de la sociedad; por eso encontramos en el capítulo de la razón, aún subjetiva a la moralidad; y la eticidad en el capítulo del espíritu, absoluto; por eso “la eticidad es el espíritu en su verdad inmediata”.¹⁸

Ahora bien, dados los anteriores elementos es posible adentrarnos en el análisis de los personajes Dostoyevskianos; ellos como individuos se ven como “indicados” para transgredir límites y se sienten con la necesidad de matar a la usurera (Crimen y Castigo) o al padre (Los hermanos Karamasov). Sienten una abrumadora predestinación hacia estos actos como altruistas. Podemos ver una moral utilitaria en ellos por creer que su acción obedece a una ley superior, donde no tiene cabida sentimientos de piedad, una vez pensado un acto determinado, y así acertar en los resultados de los actos finales. La conciencia que se trata en ambas obras es la eticidad que golpea la mente de Raskolnikov, Iván y Smerdiakov, frente a la monomanía de esta idea se enfrenta la eticidad, no matarás. Es el sí mismo y el espíritu objetivo frente al deber.

Los personajes anteriores, podemos decir, se encuentran entre una ley interior de razón y poder, plenamente identificada en Iván (razón), Smerdiakov (poder-reconocimiento), que ellos mismos se han forjado y que reprimen el ego al entregarse a la vida propia y normal de la sociedad (Smerdiakov al servicio de la familia Karamasov). En ella está la semilla de la desesperación representada en el “ensayo” que hace Raskolnikov, el poema de Iván y el silencio de Smerdiakov frente a su padre Fiodor Karamasov; la hipocondría, la locura y posiblemente la epilepsia respectivamente. Estas son pruebas del desgarramiento interior de los personajes; es también el enfrentarse a una dualidad de saber si pueden o no transgredir el mundo de la eticidad por sus individualidades o si en cambio son seres débiles.

La Dialéctica Del Reconocimiento

Lo que buscan los personajes es imponerse como seres individuales. Así lo asevera Dostoyevski en la voz de uno de ellos: “Todo está en manos del hombre y por cobardía deja que se le escape”. Este deseo de autoafirmación es el impulso del atreverse: el que se atreve a más es el que más razón tiene, es decir, por el asesinato de seres ruines y viles (la vieja Aliona Ivanovna y el padre de los Karamasov) se llega a una afirmación como seres superiores conociéndose en esto. En término Hegelianos

¹⁸ G.W.F. Hegel, Fenomenología del Espíritu, México: F.C.E. 1966 p. 266.

este paso se da en el desarrollo de la vida como dialéctica del reconocimiento, desde el momento en que la conciencia se convierte en autoconciencia, pues es esta autoconciencia la que buscan estos seres al empuñar las armas o en la búsqueda a través de la religión (Aliocha Karamasov).

Según Hegel, el yo sólo se conoce por el tú, “una autoconciencia sólo se conoce por medio de otra autoconciencia”.¹⁹ Este conocimiento es un enfrentamiento entre dos autoconciencias por reconocimiento de la otra; una autoconciencia se objetiva en la medida que se subjetivada por otra y se subjetiva en el objetivación correspondiente; es una lucha donde se arriesga la vida, cada una se impone frente a la otra en su búsqueda del ser para sí.

Las conciencias individuales de Iván, Dimitri, Aliocha, Smerdiakov (en Los Karamasov) y Raskolnikov (en Crimen y Castigo), buscan autoafirmarse por la realidad social; desean saber quiénes son en la medida que se muestran a los otros. Se les presenta la verdad inmediata porque son pocas las oportunidades de vida; el deseo de reconocimiento es su razón de vivir. “La vida se me da una sola vez y nunca volveré a tenerla: también yo quiero vivir y, sino, mejor es no vivir”,²⁰ “renunciar a la vida, aceptar el destino sumisamente tal como es, de una vez para siempre, ahogarlo todo en mi, renunciar al derecho de obrar, de vivir y de amar.²¹

Esta concepción de la vida ligada a la autoafirmación es un juego de contrarios. Los personajes logran comprobarse “seres extraordinarios” y pueden hacer su vida, de lo contrario es la vida la que los hace a ellos; por eso hay que arriesgar la vida, porque en el enfrentamiento entre conciencias se logra el reconocimiento.

Las Conciencias Desesperadas (Desgraciadas)

Las conciencias fuera de la sociedad son, para Hegel, desventuradas o desgraciadas, “la conciencia desgraciada es la conciencia de sí en cuanto ser desdoblado que sólo se contradice”.²² La conciencia se experimenta a sí misma dividida contra sí. La idea les indica que partir un cráneo con un hacha o con otra arma no es un crimen, por

¹⁹ Cf. Hegel, Fenomenología del Espíritu Cap. 4.

²⁰ Dostoievski, Fiódor. Crimen y Castigo. p. 281.

²¹ Op. Cit.

²² Cf. Hegel, Fenomenología del Espíritu p. 128.

poseer el derecho moral para cambiar la naturaleza. Es aquí donde se presenta la desesperación real por la discrepancia entre idea abstracta y realidad humana.

Hay hombres que viven por una idea, pero que al vivir no la han logrado alcanzar, no logran conquistar su moral ordinaria y así convertirse en seres extraordinarios. En un principio no pueden darse cuenta de que han cometido un crimen: “no es un ser humano lo que yo he asesinado, sino un principio, he asesinado un principio pero no he sabido saltar por encima de los obstáculos y me he quedado en esta parte [...] ¡sólo he sabido matar!, exclama Raskolnikov, de igual forma lo hacen Iván y Smerdiakov. No es arrepentimiento de haber matado, sino de no haber sido el hombre, y son conciencias desgraciadas que se debaten en la autoafirmación y la eticidad.²³ No tienen fundamentos para traspasar los límites de la sociedad, ya que no actuaron por ella.

Los personajes con la autoafirmación llegan a una autoconciencia particular. Por tanto, a la luz del sistema Hegeliano, se presenta una ruptura; o bien esta autoafirmación de las conciencias no puede llegar a la autoconciencia y significa únicamente un paso en el desarrollo del espíritu. Si la autoafirmación es autoconciencia, se tiene que considerar la posibilidad, por fuera de la dinámica Hegeliana, de que el individuo llegue a tener contacto con la conciencia absoluta sin necesitar de un espíritu objetivo. Compartiendo esta última posibilidad alcanzaríamos una interpretación igual que la que hace Kierkegaard a Hegel. Ahora bien, solo cabe preguntarnos si es el mismo absoluto del que habla Hegel; y de hecho lo es en la medida en que una conciencia individual llega al absoluto, a una autoconciencia.

Si leemos detenidamente Crimen y Castigo y Los Hermanos Karamasov nos damos cuenta que los personajes han prescindido del espíritu objetivo, son autoconciencias logradas por el camino de la desesperación, toman como cosa todo lo demás, se encuentran consigo mismo logrando saberse desde aquí un “para sí”.

En una segunda vía, en la cual la autoafirmación no es autoconciencia, la desesperación no es más que un paso de la dialéctica espiritual. Sería un paso de la dialéctica: afirmación (Raskolnikov, Iván), negación (Sonia, Aliocha), apareciendo una mediación o tercer término (síntesis, negación de la negación), actitudes de Sonia que llevan a Raskolnikov a aceptar y a volver a pertenecer a lo general, en el

²³ Frank, Joseph, los años milagrosos

caso de Iván es la actitud de Aliocha. Por lo tanto el sistema Hegeliano es acorde con los personajes, ya que ellos retornan como conciencias desgraciadas al sistema.

Por eso hay que ver la desesperación y los sufrimientos como pasos en el desarrollo del espíritu, conciencias que se autoafirman para luego ver su incompletud, se adhieren a la sociedad por la mediación. Ninguna de las dos vías dan salidas plenas a estos seres Dostoyevskianos. Solo queda una superación de las dos, una síntesis en esta paradoja. Debido a que los personajes terminan matándose espiritualmente (Raskolnikov, Iván) y físicamente (Smerdiakov), debido a que sus muertos no fueron el fin; como existencias individuales y resurgir por medio del amor, como también aseveraba Hegel, sólo en el amor se reconoce el otro como otro.²⁴ Pero el no superar la esfera de la individualidad no los considera fracasados, antes bien, es aquí donde proclamamos el resurgimiento con el otro.

La entrega al otro es el amor, la individualidad se autoafirma como camino y salida de la desesperación, esta teoría es defendida por Dostoyevski en toda su obra. Ya no son los seres objetos para Dostoyevski y aquí determina Hegel en considerar innecesarias las individualidades.

Referencias

- Bloch, Ernst. (1983) Sujeto y Objeto: El Pensamiento de Hegel. México: Fondo de Cultura Económica.
- Camargo, José. (1971) El conocimiento como parte del saber absoluto en la Fenomenología del Espíritu de G.W.F. Hegel. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Dostoyevski, Fiódor. Crimen y Castigo. Ed. Vergara, Barcelona
- Dostoyevski, Fiódor. Los Hermanos Karamasov. Ed. Juventud, Barcelona.
- Frank, Joseph. (1998) Los Años Milagrosos. Vol. II de Dostoyevski. México: Fondo de Cultura Económica.
- George, Steiner. Biblioteca ERA
- Hallet, Edgard. (1973) Dostoyevski (1821-1881). Barcelona: Caia.
- Hegel, G.W.F. (1994) Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Vol. I. Barcelona: Altaza.

²⁴ Cf. Hegel. Fenomenología... Pag. 130 y ss.

- _____. (1996) Fenomenología del espíritu. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1978) Escritos de Juventud. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kojeve, Alexandre. (1977) La dialéctica del amo y el esclavo. Buenos Aires: La Pléyade.
- Labarriere, Pierre-Jean. (1985) La fenomenología del espíritu de Hegel. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, Herbert. (1995) Razón y revolución. Buenos Aires: Altaza.
- Papaioannou, Kostas. (1975) Hegel. Madrid: Edaf.

CAPRICHOS Y VALOR DE LAS IMÁGENES Y VISIONES DEL MUNDO

NICOLÁS ALBERTO DUQUE BUITRAGO¹
DUQUEBUITRE@GMAIL.COM

En nuestro caso, la filosofía debe partir, no ya de la maravilla, sino del horror.

Friedrich Nietzsche. Sobre el Porvenir de Nuestras Escuelas

Visión del Gusto

Cuando se está en presencia de la exageración de una visión del mundo, del olor a Weltanschauung, hay que preguntar si no se está por eso harto y si los juicios de esa hartura no son comparables a los aforismos de la Fisiología del Gusto de Brillat-Savarin, en especial al aforismo V en el que se dice: “La glotonería es un acto de nuestro juicio, mediante el cual damos preferencia a las cosas que son agradables al gusto sobre las que no tienen esta cualidad”, o preguntar si el orden de importancia es el mismo orden del gusto como en el aforismo IX que dice: “el descubrimiento de un manjar nuevo interesa más al bienestar del género humano que el descubrimiento de una estrella”, o preguntar si la paciencia frente a las diferentes visiones del mundo y frente al antagonismo que suponen, es pareja a la paciencia frente a la buena mesa como en el aforismo VIII que dice: “la mesa es el único lugar donde jamás nos aburrimos durante la primera hora”.

¿Habrá acaso que invitar a estar de acuerdo con una visión del mundo como invitaba un tal Hoffman a leer el libro de Brillat-Savarin?:

“Corred, amables glotones -decía Hoffman-: un sabio universal va a enseñaros el arte de vivir...

“Venid, escuchad al profesor en gastronomía trascendental y aprended a comer bien.

¹ Estudiante de la Profesionalización en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas.

“Comer lo es todo; el resto es tan sólo el largo entreacto de una representación siempre demasiado corta; comer es el objeto de las acciones humanas.

“Pero antes de iniciaros en los misterios del gaznate, consultad vuestras fuerzas y vuestras disposiciones naturales [...] (Savarin, 1939: 7)

Será acaso que los misterios del gaznate y nuestras fuerzas naturales no pueden concluir sino con la pregunta que se hace luego de un gran almuerzo, luego de que uno ya está lleno, a saber: ¿por qué hay quienes todavía comen si yo estoy tan lleno? ¿Por qué hay quienes además de todo comen cosas tan malucas? A la calidad de estas preguntas podemos llamarla antagonismo. Un antagonismo que puede entenderse sin problema en el gusto que decide y gobierna a través de la noble víscera cuando hay un comensal frente a un asado, pero que sería un exceso de capricho, un improperio, si fuera el gusto en el que uno pretendiera fundar una visión del mundo que tuviera que ver o con la filosofía o con ciencia alguna.

Y bien ¿De qué gusto se disfruta con eso, qué propósito hay en ese asunto para que alguien con un gusto tal se crea en posesión de lo absoluto o niegue la posesión de lo absoluto o divida y juzgue? ¿Por qué hablar de imágenes del mundo, imágenes del pensamiento o visiones de las cosas? ¿Por qué como se ha escuchado desde que comencé se pasa una visión del mundo como algo análogo al gusto? Espero que pueda aclarar en lo sucesivo por qué medir una visión sólo por el gusto o sólo por el punto de vista, resulta impropio por lo menos con la actitud de quienes se ocuparon de este asunto en el pasado. Y por qué, en últimas, esas visiones y esas imágenes han terminado envenenando con un mal que pretendían curar, el egoísmo frente a las diferencias.

La teoría de las Concepciones del Mundo de Wilhelm Dilthey

Uno de los más sonados postores de la Teoría de las Concepciones del Mundo en filosofía es Wilhelm Dilthey. Un hombre muy curioso y muy amable que una noche en el castillo de Klein-Oels vio cómo en un sueño se descolgaba del cuadro de la Escuela de Atenas de Rafael una pléyade de grandes filósofos y científicos de todas las épocas para dirigirse unos hacia otros como por un impulso interior. Eran Leibniz, Bruno, Descartes, D' alambert, Sócrates, Platón, Pitágoras, Kant, Schelling, Arquímedes, Hegel, Newton etc. etc., y todos hablaban y se expresaban sus ideas sin ambages.

La imagen del sueño es inquietante y se puede reconocer en ella la pasión obsesiva por la discusión y la comunicación; la convencida manera de pensar que lo primordial del pensamiento es que siga existiendo entre los hombres la curiosidad por saber lo que otros hombres piensan y por dejarse llevar según un impulso interior de intriga. Una negación de lo que los griegos llamaron idiotez para referirse al hombre privado de contacto con otros hombres, incapaz de comunicarse con ellos, de “intercambiar pensamientos” como se acostumbra decir. La lección que deja la imagen del sueño de Dilthey es que gran parte del antagonismo que ha habido entre los sistemas filosóficos y en la filosofía depende de uno mismo y es proporcional al impulso interior de intriga, que gran parte del antagonismo es motivado por cierta falta personal, la falta de comprensión.

Su Teoría de las Concepciones del Mundo con la que pretende hacer frente al antagonismo tiene como foco principal mostrar que a pesar de éste, que a pesar del escepticismo al que tiene que llegar quien sepa que la filosofía siempre ha quedado indemostrada y, sin embargo, siempre ha aspirado fallidamente a la validez universal, a pesar de todo eso no renuncia a pensar que pueda sostenerse -aún en los días de Dilthey- una conversación filosófica como la de la Escuela de Atenas: deseosa, animada y no zalamera y ceremoniosa. Su teoría se trae entre manos un objeto doble: combatir el egoísmo de las concepciones y mostrar lo invulnerable e irrelevante que resultaría cualquier concepción sin comunicación con concepciones diferentes.

Esa actitud de Dilthey tiene que resultarnos extraña, habida cuenta que a nosotros nos resulta más común pensar que las concepciones del mundo están para convertirse en el asidero de la inmunidad de la opinión personal, el asidero de los propósitos no compartidos, o el asidero de los que piensan que por la misma razón de la diferencia de las concepciones la comunicación está minada y se está en lo incomprensible. Tampoco logramos explicarnos por qué si esto no es así sigue valiendo la cofradía y la unilateralidad.

Creo, por otro lado, que estas cuestiones llevan a una serie de respuestas paradójicas a las que dedicaré las páginas siguientes.

Las Visiones del Mundo y la Comunicación de las Ideas

Una de las cosas que resulta paradójica es que la respuesta de Dilthey frente al mencionado antagonismo esté basada en un factor irracional que resulta sosteniendo,

como se verá, una de las ventajas de la discusión racional: el poder dar y recibir, impugnar y probar, afirmar y refutar. Ese factor irracional es la vida convertida en la base de las visiones del mundo. La base de la mutua comprensión radica en que esas visiones de mundo pueden revivirse en uno, en que puede recuperarse en uno una experiencia que no es personal.

Sólo suponiendo, por ejemplo, que la obra de arte reviva -en quien la oye, en quien la ve, en quien la lee- lo que su autor quiso hacer; que en un sentido subjetivo pueda reproducirla en un proceso similar al de la creación artística, sólo así podría decirse que se comunica con la obra de arte. Sólo suponiendo que uno pueda repensar lo que los otros opinan, que pueda de una manera subjetiva hacer pensar de nuevo en uno mismo lo que alguien más dice y en un proceso similar al del pensador, sólo así puede haber discusión racional. De esto se infiere fácilmente que la compresión de visiones del mundo antagónicas supone la comunicación, y que esta misma es posible gracias a que existe intriga por saber lo que los otros piensan respecto a problemas comunes. El acuerdo que hay entre los antagonismos es toda una serie de problemas humanos, de enigmas comunes. Es de anotar que la comunicación no implica acuerdo sino un impulso interior por conocer las “razones” de los otros.

En un ensayo de 1890 titulado *A cerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior*, Dilthey trajo a colación lo que llamó la prueba moral de la realidad del mundo exterior. Hay una percepción de la realidad del mundo exterior no sólo por el tacto y la resistencia, hay también una percepción de esa realidad en la “reproducción de la interioridad ajena”, en la simpatía respecto a los sentimientos y los pensamientos extraños a uno. Existe una convicción de que hay y existen unos “procesos que percibimos desde fuera pero que revivimos completándolos interiormente”, y que se constatan, por ejemplo, en la percepción de la expresión del dolor tanto como en la comprensión de pensamientos ajenos. Hay una “necesidad de encontrar que los sentimientos propios sean compartidos por personas extrañas, que el saber propio sea confirmado en su validez universal y que el valor propio sea reconocido honrosamente.” (Dilthey, 1951: 152), y eso vale en parte como prueba de la realidad de otras mentes. Por otro lado confirma la importancia que Dilthey dio a esa comunicación con otras mentes.

Las Visiones del Mundo: el Conocimiento y la Comprensión

No quisiera pedirles que acepten las tesis de Dilthey; ni las anteriores ni las sucesivas. Sólo quisiera hacer ver -es bueno decirlo varias veces- cuál era la intención que tenían esos filósofos que hablaron de las concepciones del mundo. No sólo estaban llenos de la ciencia del siglo XIX, sino que estaban tratando de fundar las nacientes ciencias humanas. No querían dividirse en cuestiones de valor, no querían rechazar ningún factor de la cultura; más bien, como en el caso de Dilthey, trataron de distinguir los factores de la civilización para no caer en rechazos.

La distinción más sonora de Dilthey es la que tiene que ver con la diferencia entre el conocimiento de la ciencia y la comprensión de la religión, la poesía y la metafísica. Desechando la aspiración de conocimiento de la religión y la poesía pretendió precisar lo que las hacía diferentes de la ciencia. En los términos comunes de la época sostuvo que mientras en la poesía, la religión y la metafísica originaria no existía la división del trabajo, esta división sí estaba presente en la ciencia y en la filosofía, especialmente en la ciencia. Mientras la religión, la poesía y la metafísica originaria expresan el significado y el sentido de todo el enigma de la vida, la ciencia analiza y aísla las cuestiones según sus objetos.

La religión y la poesía no pueden enfrentarse al enigma de la vida por el mínimo trecho, sino que su respuesta se da de manera libre y soberana, sin limitaciones temporales ni espaciales. Las características principales que Dilthey -y también Burckhardt- señaló para el arte y la religión consistían en su posibilidad de comunicación universal y de validez eterna. Frente al aislamiento de los objetos y la especificación de la ciencia, el arte y la religión comprenden los fines de la vida bajo una visión con significado universal y sin parcelaciones. Quizá pueda ser más significativo decir que mientras las visiones del mundo que comprenden se ocupan, en primer lugar, de las causas finales, la ciencia puede quedarse sólo en las causas eficientes.² Mientras la comprensión es sintética el conocimiento es analítico.

Otra característica de las visiones que comprenden consiste en su carácter irrefutable y libre de experimentos cruciales, de lo que resulta el valor eterno del arte y la religión. Una visión que comprende es irrefutable porque en último término tiene su base en templos vitales como el optimismo y el pesimismo; y ¿acaso uno podría confirmar o refutar el optimismo o el pesimismo? Claro que no.

² Cfr. Blanco, Julio Enrique. (1942) Newton, valor inglés de la cultura universal. Barranquilla: Editorial Mejoras.

Pongamos atención al siguiente ejemplo: a un científico eminentemente como Newton se le pueden refutar -y de hecho se le han refutado- ciertos planteamientos científicos, en primer lugar porque puede mostrarse con experimentos cruciales que son imprecisos; pero al mismo Newton por más que se le pueda objetar su prueba fisicoteológica de la existencia de Dios, no se le puede refutar. Sus descubrimientos científicos son refutables y su prueba de la existencia de Dios no lo es por más que se derive de ellos. Lo único que francamente se puede objetar a una prueba de la existencia de Dios tiene que ver con su carácter lógico, pero nunca se puede refutar la convicción de que Dios existe.

Respecto a la significación universal de las visiones del mundo religiosas y poéticas, a su explicación del sentido de la vida, puede ponerse como ejemplo cierta concepción religiosa. Por más que existan diferencias religiosas, digamos en la comunidad cristiana, los cristianos nunca han hecho divisiones del trabajo en materia religiosa. No hay unos que se ocupen de la trinidad sin ocuparse de la virgen maría o de los mandamientos de la ley de Dios. Tampoco hay quien sólo se interese por el infierno sin interesarle el cielo o el purgatorio, o la promesa de la resurrección, o quien sólo crea en el espíritu santo sin creer en el padre o en el hijo. No puede haber un cristiano donde no hay convicción alguna de trascendencia terrenal. Bueno y Dilthey dice que esas son respuestas al enigma de la vida y las llama visiones del mundo, y no son científicas porque los templos vitales no están llamados ni a probarse ni a dividirse, y repito ¿Quién podría probar el optimismo, el pesimismo o la convicción de trascendencia?

Hay una pregunta que quedó en el fondo y que debe hacerse para continuar: ¿En qué consiste el tal enigma de la vida? ¿Por qué esa expresión es así de enigmática para nosotros? En esencia consiste en la suposición según la cual el hombre está plegado en tendencias antagónicas: tiene conciencia que todo lo universal es finito, pero puede concebir y desear lo infinito y eterno. Concibe poderes vastos y fuertes en la naturaleza al igual que quiere superarlos y siente su voluntad como independiente. Sabe de las limitaciones en el tiempo y el espacio pero cree que puede rebasar todo límite. Responder a tales enigmas es calmar esas inquietudes y lograr que el mundo aparezca al hombre no como “un espectáculo abigarrado y fugaz” sino como algo “doméstico”, “íntimo” y “propio”. Que aparezca como “un proyecto vital bien orientado”.

El Casillero de la Opinión Personal

Como ustedes saben mi intriga tiene que ver con saber por qué Dilthey quiso encontrar tendencias universales donde nosotros probamos nuestro egoísmo, y por qué puede decirse que su afán por conocer estados internos de los individuos es un afán que ya no existe entre nosotros. Pero la mayor intriga, y lo que constituye la segunda paradoja, es que parece ser que esa falta de intriga se debe a algo parecido, la exageración de las diferentes concepciones del mundo.

Vivimos el resultado de la exageración de tener concepciones del mundo, opiniones personales y filosofías de vida; exageración que conduce a la incomunicación tanto como al desinterés por lo que los otros piensan. No es que las opiniones personales, las concepciones del mundo o las filosofías de vida estén prohibidas, pues nosotros ya no nos prohibimos gran cosa; pero eso no quiere decir que debamos esperar que las disciplinas como la filosofía que han podido hacer frente a esas inocencias caigan en la inocencia o se queden opinando desde la cofradía.

Si bien los planteamientos de Dilthey y afines conllevaban en cierto sentido un relativismo, reconocieron que de hecho había visiones más potentes que otras, inclusive que había una evolución de las concepciones. El problema es que, de alguna manera, condujeron también a la salida de casillero de las famosas opiniones personales que amenazan con convertirse en un epíteto absoluto como no lo hicieron cuando se parangonó la idea de visiones e imágenes del mundo. Las opiniones personales se han quedado en el casillero como un vendedor de boletos de museo de un cuento de Michael Ende que no consigue salir del casillero porque su casillero no tiene puertas y él es demasiado grande para salir por la ventana, y que bien poco puede vender sus boletos, pues siempre que le dicen algo se duerme.

La famosa opinión personal es una opinión que no es equiparable a la opinión de la que se hablaba en los días de Jenófanes de Colofón cuando se creía que todo lo humano estaba prendido de la menuda opinión, ni a Parménides quien poco después de este pensó que había un mundo de la opinión y un mundo del conocimiento. Es claro que la opinión no era concebida en ese entonces como una cosa personal; era una vía, un estado o un mundo. Si acaso una condición humana en oposición a la condición divina. Con diferencias evidentes la opinión, como nosotros la entendemos, tiene mucho de noticioso, publicitario, efímero, revistero y, claro está, personal. Algo personal que con fineza puede resultar siendo una

concepción del mundo, y ahí es donde comienza de nuevo el problema, y esta concepción personal del mundo debería decirnos algo significativo respecto a las concepciones del mundo.

Mientras Dilthey respondía por mentes cultas y filosóficas que habían caído en el escepticismo por el repetido antagonismo entre los sistemas filosóficos cuando la conciencia histórica minó la creencia en la validez universal de la filosofía, las concepciones personales responden, más bien, a la profusión de opciones interesantes y cuyo interés no tiene por qué ser filosófico y a veces ni siquiera tiene que ver ya con la conciencia histórica.

No hay entre nosotros quien pueda afirmar a boca ancha lo que Dilthey afirmó respecto a la curiosidad de los hombres de su época. La calidad de hombre que Dilthey menciona es no menos que extraña:

Los hombres -dice- parecen insaciables por conocer estados internos de otros hombres o pueblos, por captar, reviviendo, otros caracteres, por compartir penas y alegrías, por escuchar relatos, actuales o pasados, o también aquellos que podrían haber sucedido. Este impulso interior es tan propio de los pueblos primitivos como del europeo actual. En él encuentran su base elemental tanto el trabajo del poeta, del historiador y del biógrafo, como el gozo de sus oyentes y lectores (Dilthey, 1951: 86).

Tal afán por conocer estados internos de otros hombres, de revivirlos, de contarlos y escucharlos con placer, no nos pertenece a nosotros, lo hemos perclitado. El impulso interior a conocer estados internos de otros hombres y revivirlos, hoy disuena, nos vale de pronto la cofradía. Escuchamos este tipo de asuntos con el respeto y la ceremoniosidad con que se escucha al sacerdote en la iglesia cuando ya no nos gusta ir a misa, y por eso hemos vuelto a recordar las palabras de Gorgias: “Decir a los hombres lo que ellos ya saben les confirma su saber pero no les produce placer”.

Ese cambio de actitud puede sentirse ya en el joven Nietzsche quien creyó comprender en qué consistía esa hartura. La extensión de la cultura había terminado por convertir a la cultura en un adorno y en dotarla de cierto facilismo, de cierto comunismo. La cultura ya no enseñaba a los hombres a hablar sino a balbucear. Era una cultura que se escapaba a toda crítica, pues no había cultura en qué creer:

[...]Nadie cree hoy en su cultura -dice Nietzsche-, y, por tanto, todo el mundo está en lo cierto. Y todo el mundo sabe también que, en el fondo, a su vecino le ocurre lo mismo: y con eso vuelve a estar en lo cierto. La verdadera cumbre de la cultura entendida por todos consiste en no traicionarse a sí mismo ni traicionar al prójimo: eso se expresa en

esa ridícula y zalamera ceremoniosidad, en esa inquietud en las relaciones, que siempre teme que se revele el secreto de esa cultura. (Nietzsche, 2000: 175)

Mientras Nietzsche afirmaba eso, su contemporáneo Burckhardt había afirmado un poco antes respecto a la actitud científica del siglo XIX: “[...] la extensión y la profundidad de los conocimientos, han permitido a los hombres de hoy adquirir una muy grande facultad receptiva que forma el rasgo fundamental de nuestra cultura. Tenemos diversos puntos de vista para juzgar todas las cosas y tratamos de ser equitativos hacia los fenómenos más extraños y más horribles.” (Burckhardt, 1944: 220) Falta ver cuándo esa facultad receptiva que todo lo asimilaba se volvió una facultad represiva que todo lo encerraba y cuándo se dejó de ser equitativo para ser interesante.

La gran profusión y la curiosidad excesiva que empezó a mostrarse por las culturas recién investigadas, por los descubrimientos recién hechos y por las ciencias en desarrollo; hicieron a muchos hombres unos diletantes creídos ellos mismos de tener ahora imágenes y concepciones del mundo, cuando no había sino un *aggregatum* producto de la dicha y la desdicha como Burckhardt los había llamado. Burckhardt mismo recuerda la grandeza de los hombres anteriores entre nostálgico y optimista y avizora el talón de Aquiles de toda esa grandeza: “La cultura vulgarizada, que es propia de nuestro tiempo, hace surgir numerosos individuos más o menos célebres. Cuando se trata de saber si son realmente grandes, bien pocos de ellos resisten la prueba.” (Burckhardt, 1944: 219)

Esa gran curiosidad que dominó el paso del siglo XIX al siglo XX, se volcó en este último hacia la ciencia, en especial hacia la física de Albert Einstein y de Max Planck. Ellos mismos supieron en su momento que la ciencia física parecía ocupar en el nivel de la cultura el papel que antes habían ocupado la religión y la poesía. Esta misma preocupación general por la imagen científica del universo coadyuvó con el advenimiento de un relativismo ingenuo y de un perspectivismo acomodado.

La Imagen Física del Universo

C.S. Lewis afirmó, comparando al hombre actual con el hombre de la edad media que: “Los medios de comunicación de masas, que en nuestro tiempo han creado un científicismo popular, una caricatura de las ciencias auténticas, no existían entonces.

Los ignorantes eran más conscientes de su ignorancia que ahora” (Lewis, 1980:14) “Indudablemente, había un nivel por debajo de la influencia del Modelo. Había poceros y taberneras que nunca habían oído hablar del Primum Mobile y no sabían que la Tierra era esférica; no porque pensasen que era plana, sino porque no tenían opinión alguna sobre la cuestión.” (Ibíd.: 16)

Esta ciencia vulgarizada que menciona C.S. Lewis es la que llevó a Max Planck, en consideraciones análogas a las de Dilthey, a precisar los límites de una imagen científica del universo. Según él la ciencia respondía al enigma de la naturaleza, un enigma al que también pertenecía el hombre y cuyos intentos de respuesta estaban tanto en la poesía y la religión como en la filosofía y la ciencia física. Sus reflexiones son casi obligadas por las circunstancias. A él y a Einstein se les ponía en la espalda una crisis que no estaban dispuestos a aceptar. Se les responsabilizaba inocentemente -si la expresión no es ya impropia- de haber sostenido que todo era relativo y que había un libre albedrío de la naturaleza.

Las afirmaciones respecto al libre albedrío de la naturaleza o la indeterminación de todo, fueron negadas y presentadas por ellos como ilógicas y confusas. Confusiones producto de no fijarse en que la indeterminación a la que ellos se referían era una indeterminación subjetiva y no una indeterminación objetiva. Se refería a la imposibilidad humana por comprender procesos complejos donde no funciona, evidentemente, la idea de causalidad metafísica según la cual una cosa se sigue de otra, como si en un piano del Do siempre se siguiera el Re, pues en la naturaleza física no habían encontrado el modelo de una escala musical, sino cierto orden que ellos comparaban con una fuga de Bach. No anunciaron la bancarrota del principio de causalidad, sino que lo encontraron insuficiente a niveles microfísicos. El mundo no estaba indeterminado, al científico le fallaba su humanidad para determinarlo.

Estas dos concepciones extraídas sin más ni más de la física -la de que todo es relativo y la que afirma que hay un libre albedrío de la naturaleza-, son las que perviven y han cimentado, en parte, la idea de que las concepciones del mundo son caprichosas. Por otro lado, han autorizado la profusión de las visiones del mundo ayudando a que estén por todas partes. Pero esas visiones son versiones vulgares y de estrechas miras que no pueden encontrarse así, ni fueron planteadas de esa manera por Dilthey, por Burckhardt y por Planck.

Lo más espeluznante no es que un relativismo de ese calado sea autodestructivo como acostumbra decirse, lo espeluznante es que termine por hacer perder el interés

por conocer lo que se llamó en otro tiempo estados internos de otros hombres y fulmine la necesidad de conciliar cualquier antagonismo, pues casi cada hombre es, según esto, un antagonismo. Es espeluznante que termine por minar la comunicación y que ya no disponga de respuestas a problemas de interés común, sino que los antagonismos se acentúen más hasta la exageración, no porque la comunicación sea imposible, sino porque ya no interesa y porque el medio de antaño que se llamaba crítica y aceptaba la refutación o la confirmación se dirime hoy según otro criterio: exigir a los otros lo que se considera una virtud propia.

Referencias

- Burckhardt, Jacob. (1944) Reflexiones sobre la Historia del Mundo. Buenos Aires: El Ateneo
- Dilthey, Wilhelm. (1951) La Imaginación del Poeta. En: Psicología y Teoría del Conocimiento. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1951) A cerca del Origen y Legitimidad de Nuestra Creencia en la Realidad del Mundo Exterior. En: Psicología y Teoría del Conocimiento. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1995) Teoría de las Concepciones del Mundo. Madrid: Altaya.
- Lewis, C.S. (1980) La Imagen del Mundo. Barcelona: Casa Editorial Bosch.
- Nietzsche, Friedrich. (2000) Sobre el Porvenir de Nuestras Escuelas. Barcelona: Tusquets Editores.
- Planck, Max. (1941) ¿A dónde va la Ciencia? Buenos Aires: Losada
- Savarin, Brillat. (1939) Fisiología del Gusto. Buenos Aires: Losada.

LA OMINOSA INTROSPECCIÓN

GERMÁN SARASTY M.¹
GERMANSARASTY@UNE.NET.CO

RESUMEN

Richard Rorty advirtió la posibilidad de abordar las ciencias sociales desde la literatura, con la cual comparte un estilo narrativo y anecdótico. Con esa perspectiva se podría emprender el estudio sobre la compleja naturaleza humana, por lo que afirmó: las líneas divisorias entre las novelas, los artículos periodísticos y los ensayos sociológicos se desdibujan. La demarcación entre distintas temáticas obedece a los intereses prácticos al uso, y no a un supuesto status ontológico.

Al respecto presento en “La ominosa introspección” un análisis sobre la novela “El corazón de las tinieblas”² de Joseph Conrad, en la cual aparece el hombre en situaciones sicológicas extremas.

La creencia en una fuente sobrenatural del mal es innecesaria. Los seres humanos somos capaces de cualquier atrocidad.

Conrad

La ominosa introspección

Presenta Joseph Conrad en El corazón de las tinieblas no solo un viaje al fondo de la selva virgen africana, en un recorrido lleno de aventuras extremas, de acechanzas permanentes y de terror viviente, sino más bien uno a lo más profundo del ser humano, donde nos muestra su verdadera condición.

En el prólogo a una de las ediciones, Mario Vargas Llosa ubica la génesis del libro en la inhumana explotación que hiciera de sus colonias en África el régimen siniestro

¹ Estudiante de la Profesionalización en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas.

² Conrad, Joseph. (1968) El corazón de las tinieblas. Universidad Veracruzana. México. Primera edición.

de Leopoldo II, la cual disfrazó con un cariz de filantropismo, ejercido por una gran empresa económico-política belga, para permitir de esa manera que la civilización moderna llegara a tan inhóspitos sitios y evitar así que los congoleseos continuaran siendo expliados por los traficantes de esclavos.

Pero lo único que les cambió a esas pobres víctimas fue su explotador, pues ya no lo serían los traficantes árabes, sino los文明ados europeos que establecieron un flujo extraño de mercancías que circulaban profusamente en el puerto belga de Amberes, y que en una dirección embarcaban elementos de “control social” (rifles, municiones, látigos, machetes y deslumbrantes baratijas), pero se recibían grandes cantidades de goma, marfil y resina de copal y, obviamente, entre mayor era el “control” del territorio, más rápido fluía lo útil y valioso.

En ese fascinante y macabro escenario, siendo capitán de la marina mercante (polaco de origen y nacionalizado británico), Conrad fue vinculado por la flamante compañía belga con un contrato de tres años, para hacerse cargo del “Florida”; pero le bastaron seis meses para descubrir la verdadera maldad del ser humano, la cual fue incapaz de resistir, al contrario de quienes la padecían y siguen padeciendo. Al llegar al Congo conoció a Roger Casement, un irlandés que propendía por la justicia de estos olvidados y sometidos pobladores y quien valerosamente denunciaba los atropellos infligidos a los pobres congoleseos. Con él convivió quince días y supo de primera mano los infortunios que luego vivenciaría y que serían el germen de su tenebroso relato.

Al respecto, impresiona mucho leer en el libro editado por Jorge Luis Marzo y Marc Roig, en Barcelona (2002), lo relativo a los “Mercenarios y aventureros blancos en África central”:³

Los enfermizos cerebros blancos llegaron, sin embargo, aún más lejos en la elección de los mecanismos para consolidar su poder. Por miedo a rebeliones, a menudo se entregaba a los mercenarios negros un sólo cartucho, que era repuesto únicamente cuando se podía comprobar que había sido usado. Para ello, se les exigía la presentación de la mano derecha del enemigo muerto. Pero ya que los soldados utilizaban también sus armas para la caza o a veces fallaban el tiro en el enfrentamiento con el enemigo, se aprovisionaban de manos procedentes de vivos. Así, la recepción de extremidades de mujeres y niños era normal y aceptada por los señores blancos. Un misionero americano relata este hecho en 1895: “Imagínense, ellos vuelven de un enfrentamiento con los

³ Marzo, Jorge Luis y Roig, Marc. (2002) Planeta Kurtz. Cien años de El corazón de las tinieblas de Joseph Conrad. Barcelona.

rebeldes, y ustedes ven en la proa de sus canoas un montón de algo. ¡Son las manos de dieciséis soldados enemigos muertos! ¿Soldados, no han visto ahí también las manos de mujeres y niños? Yo sí las he visto”.

Otra variante de ese salvajismo humano nos la ofrece Conrad así:

Entonces examiné con mis lentes cuidadosamente cada poste, y comprobé mi error. Aquellos bultos redondos no eran motivos ornamentales, sino simbólicos. Eran expresivos y enigmáticos, asombrosos y perturbadores, alimento para la mente y también para los buitres, si es que había alguno bajo aquel cielo, y de todos modos para las hormigas, que eran lo suficientemente industriosas como para subir al poste. Hubieran sido aun más impresionantes, aquellas cabezas clavadas en las estacas, si sus rostros no hubiesen estado vueltos hacia la casa.⁴

Aparecen en el libro las acciones desarrolladas por la Gran Compañía Belga, exploradora, o más bien explotadora de los valiosos recursos del África ignota, para lo cual no había límites en la inversión, ya que se ve de lejos lo rentable de la operación al cambiar bagatelas, telas ordinarias de chillones coloridos, abalorios, chucherías, etc. por lo máspreciado en ese momento, como lo era el marfil, que para que no sonara muy fea la depredación que implicaba su extracción, se camuflaba como “marfil fósil”, pero solamente porque era enterrado por los nativos para evitar su saqueo.

La búsqueda de personal para sus operaciones se limitaba por supuesto a ubicar aventureros ávidos de dinero, que aunque no fácil, sí seguro. Pero las cosas se complicaban a veces, por problemas de salud, pues los sitios de trabajo eran inhóspitos, o por errores en la ubicación de los sitios a explotar, pues a veces los aborígenes podían reaccionar inesperada y agresivamente, o por los métodos usados por algunos de los directores en los sitios más recónditos a los que lograban penetrar; métodos que eran criticados por las directivas cuando no les convenían o que pasaban por alto cuando los envíos eran cuantiosos.

Los contrastes entre la opulencia y la indigencia en los campamentos eran afrentosos, pues mientras los indígenas eran tratados como esclavos, a quienes se les colocaban cadenas (y solamente valían si eran útiles y se desechaban cuando enfermaban o resultaban heridos, pues así solo servían para morir), los empleados llegaban al

⁴ Conrad, Joseph. *El corazón de las tinieblas*. Págs. 51-52.

extremo de vestir como si estuvieran aun en “la civilización”. Veamos cómo nos lo presenta Conrad:

Morían lentamente [...] eso estaba claro. No eran enemigos, no eran criminales, no eran nada terrenal, solo sombras negras de enfermedad y agotamiento, que yacían confusamente en la tiniebla verdosa. Traídos de todos los lugares del interior, contratados legalmente, perdidos en aquel ambiente extraño, alimentados con una comida que no les resultaba familiar, enfermaban, se volvían inútiles, y entonces obtenían permiso para arrastrarse y descansar allí. Aquellas figuras moribundas eran libres como el aire, tan tenues casi como él.⁵

Además, aunque estuvieran en el mismo lugar, las diferencias eran tan marcadas que pareciera que los europeos aun estuvieran en sus sitios de origen, de allí lo insólito del espectáculo.

No quise perder más tiempo bajo aquella sombra y me apresuré a dirigirme al campamento. Cerca de los edificios encontré a un hombre vestido con una elegancia tan inesperada que en el primer momento llegué a creer que era una visión. Vi un cuello alto y almidonado, puños blancos, una ligera chaqueta de alpaca, pantalones impecables, una corbata clara y botas relucientes. No llevaba sombrero. Los cabellos estaban partidos, cepillados, aceitados, bajo un parasol a rayas verdes sostenido por una mano blanca. Era un individuo asombroso; llevaba un portaplumas tras la oreja.⁶

La compañía en su sede principal sabía muy bien todo esto, pero lo toleraba como el mínimo precio que había que pagarse por llevar el “progreso” y la “civilización” a esos agrestes sitios. Su actitud de pose filantrópica no le iba con el desempeño de sus representantes en el pleno corazón de la selva, aun si ellos mismos trataran de pregonarlo, aunque fuera como mencionando una utopía: “Cada estación debería ser como un faro en medio del camino, que iluminara la senda hacia cosas mejores; un centro comercial, por supuesto, pero también de humanidad, de mejoras, de instrucción”.⁷

El primer contacto con esa soberbia empresa marcaba a quien lograba su enganche, pues el esplendor de sus oficinas principales, con toda sus simbología, sus rituales y sus personajes intimidatorios, tenía como fin preparar anímicamente al recién

⁵ Ibíd. Pág. 16.

⁶ Ibíd.

⁷ Ibíd. Pág. 30.

llegado, pues normalmente no se le volvía a ver jamás, por razones obvias (lo obvio lo percibirían en su escogido exilio) y así lo dejaban deslizar en sus entrevistas al referirse eufemísticamente al sitio de trabajo como el allá, a donde ellos no se atreverían a ir, por eso ejercían su poderío por interpuestas personas.

Por los saludos afectados, por lo fuera del lugar de que alguien estuviera como tejiendo la mortaja para el recién llegado, pero próximo en partir, por lo innecesario del ritual en el examen médico de enganche de medir el cráneo del paciente, para luego comprobar su evolución (o regresión) como respuesta a la inmersión en esas tinieblas en otra ocasión, después del regreso que se daba por descontado, todo eso era más bien intimidatorio y hacía sentir al recién llegado como formando parte de una conspiración, como de una impostura, pero ya estaba enganchado y había que continuar.

La descripción hecha de la incursión al corazón de la selva, permite apreciar los ingentes trabajos que deben padecer no tanto los hombres de la compañía, sino más bien los indígenas enganchados unas veces con contratos ilegales, pues no se puede imponer una ley a quien no la propició. Pero es que el hombre blanco no tenía que preguntar sobre su aceptación, era tacita; y los más sometidos salvajemente a la esclavitud.

Era tan escasa la mano de obra que de los mismos indígenas había que escoger para prepararlos en oficios como fogoneros, timoneles, capataces o guardas de seguridad, que debían atentar contra sus hermanos, reprimiendo cualquier conato de insubordinación, a costa de su propia vida. El control por su parte era mantenido bajo una especie de régimen del terror, en el cual todo era permitido, y el escarmiento era la mejor forma de represión, pues ante un hecho anormal, era necesario exemplificar para que no volviera a presentarse.

En un medio así marcado por los irregulares contrastes, el clima malsano, la alimentación escasa, las enfermedades tropicales y las amenazas constantes de toda índole, necesariamente alteraban la valoración. Los indios valían por el trabajo de cargueros, los caníbales de remeros, los muchachos de concubinos, los grandes animales por su imponencia; a veces los animales se estimaban más que algunos hombres, y había que encontrar amigos verdaderos.

Ese animal tiene una vida encantada, y eso solo se puede decir de las bestias de este país.
Ningún hombre, ¿me entiende usted?, ningún hombre tiene aquí el mismo privilegio.

[...] Me servía de consuelo apartar a aquel tipo para volver a mi influyente amigo, el roto, torcido, arruinado, desfondado barco de vapor [...] No era sólido, mucho menos bonito, pero había invertido en él demasiado trabajo como para no quererlo. Ningún amigo influyente me hubiera servido mejor. Me había dado la oportunidad de moverme un poco y descubrir lo que podía hacer. No, no me gusta el trabajo. Prefiero ser perezoso y pensar en las bellas cosas que pueden hacerse. No me gusta el trabajo, a ningún hombre le gusta, pero me gusta lo que hay en el trabajo, la ocasión de encontrarse a sí mismo.⁸

[...] Unos días más tarde la Expedición Eldorado se internó en la paciente selva, que se cerró sobre ellos como el mar sobre un buzo. Algún tiempo después nos llegaron noticias de que todos los burros habían muerto. No sé nada sobre la suerte que corrieron los otros animales, los menos valiosos. No me cabe duda de que, como el resto de nosotros, encontraron su merecido.⁹

Si bien es cierto, la intervención física del hombre modificó el medio, para adecuarlo a sus necesidades o a sus conquistas. Lo grave acá no fue sólo la intervención en la naturaleza, que de hecho la alteró, sino en sus primigenios pobladores a los que no solo fue arrasando, sino mas bien domesticando y condicionándoles su existir al sometimiento del invasor, a sus propios métodos, como alegóricamente se llamó a la forma de llegarles como lo hizo Kurtz.

El trabajo desempeñado por el personaje era la extracción del oro blanco, el marfil, para lo cual no se escatimaban medios, y además no le interesaba a la Compañía saber cómo lo hacían, pues lo importante era la cantidad que se recibía en las oficinas principales y no la forma de lograrlo. De todas maneras, además de estar muy retirada esa colonia, de estar poblada por indígenas salvajes y peligrosos, cualquier cosa que se hiciera por recuperar los recursos naturales útiles para la civilización era válido, y así lo había comprendido nuestro invasor.

Kurtz había iniciado su trabajo con tal dedicación que comenzó a sorprender primero a sus cercanos colaboradores y luego a sus lejanos patrones, pues el celo que puso en su empeño, la forma como fue ganado ascendiente tanto en los nativos como en los jefes, hizo que poco a poco se convirtiera en una leyenda. Las enfermedades que iban minando a los demás era tal su fortaleza, que las iba superando; los peligros infranqueables los iba evadiendo, las asechanzas de los nativos las iba conjurando,

⁸ Ibíd. Págs. 26-27.

⁹ Ibíd. Pág. 30.

y así poco a poco fue ganando terreno, creándose una aura de dios, pues primero con las armas, desconocidas en el medio, infundió terror, castigó a los opositores y los usó como escarnio, para protección futura. Luego vino la palabra que por su facilidad de expresión hipnotizó a los demás que finalmente terminaron por aceptarlo y cuidarlo, como a su protector. Este fue su gran logro y constituyó paradójicamente su perdición, que le llegó en forma de locura.

Lo creáis o no, el hecho es que su inteligencia seguía siendo lúcida [...] concentrada, es cierto, sobre él mismo con horrible intensidad, y sin embargo con lucidez. Y en eso estribaba mi única oportunidad, fuera, por supuesto, de matarlo allí, lo que no hubiera resultado bien debido al ruido inevitable. Pero su alma estaba loca. Al quedarse solo en la selva, había mirado a su interior, y ¡cielos!, puedo afirmarlo, había enloquecido.¹⁰

Tal vez fue en un momento de alucinación como éste en el que agregó a su brillante informe para la “Sociedad para la eliminación de las costumbres salvajes”, después de describir con detalles para la ciencia sus hallazgos sobre la naturaleza humana de esos “salvajes”, que luego lo endiosarían, la terrible sentencia que se le devolvería para hacerle estragos a su alma, al hacer su ominosa introspección.

Las palabras se desencadenaban allí con el poder de la elocuencia [...] Eran palabras nobles y ardientes. No había ninguna alusión práctica que interrumpiera la mágica corriente de las frases, salvo que una especie de nota, al pie de la última página, escrita evidentemente mucho más tarde con mano temblorosa pudiera ser considerada como la exposición de un método. Era muy simple, y, al final de aquella apelación patética a todos los sentimientos altruistas, llegaba a deslumbrar, luminosa y terrible, como un relámpago en un cielo sereno: “¡Exterminad a estos bárbaros!”¹¹

Había justificado más para él que para sus congéneres que no los consideraba pares, sino acaso compañeros, que su método mientras funcionara era el adecuado, que la ley era él, que el dios como ya se lo habían hecho saber las tribus, estaba en él y por eso sus ritos de adoración, su rechazo a su partida, pues era de ellos y a ellos se debía, aunque fuera solo para usarlos a su manera, que por demás era la única válida y por eso no dudaba en reafirmarla con sus salvajes actos. Pero todo esto constituía una carga emocional que difícilmente podía seguir siendo soportada por un ser que en realidad no fuera sobrenatural, de allí su derrumbamiento.

¹⁰ Ibíd. p. 60.

¹¹ Ibíd. p. 45.

Su muerte fue patética y permitió vislumbrar su aciaga existencia, y ese fue su testamento, que por consideración a la fragilidad femenina fue necesario trastocarlo.

Ví sobre ese rostro de marfil la expresión de sombrío orgullo, de implacable poder, de pavoroso terror [...] de una intensa e irremediable desesperación. ¿Volvía a vivir su vida, cada detalle de deseo, tentación y entrega, durante ese momento supremo de toda lucidez? Gritó en un susurro a alguna imagen, a alguna visión, gritó dos veces, un grito que no era más que un suspiro: ¡Ah, el horror! ¡El horror!¹²

Pero si las épocas son similares y los sitios parecidos, lo que extraña es que el hombre no haya superado esa barbarie; es como si el aprendizaje fuera necesario y la crueldad digna de ejercer, pues si no cómo se explican los desafueros, si de alguna manera pueden ser calificados, que han ejercido los hombres contra sus semejantes en nuestro país, donde además de ser encadenados por la guerrilla, son vejados como bestias, o cuando se ha profanado su cuerpo, jugando con sus cabezas partidos de fútbol en los campos donde antes eran sus heredades, simplemente como escarmiento, pero con escarnio. Pero, también es válido presentar por su subalterno la mano del jefe guerrillero traicionado, para así poder cobrar la recompensa ofrecida por el gobierno, para estimular la delación (¿o la degradación del conflicto?).

A manera de epílogo que cada vez será necesario ir añadiendo, pues ya vemos “la condición humana”, es insuperable, es válido afirmar que la propuesta de Francis Ford Coppola en su dramática película “Apocalypse now” (1979), recrea la versión de Conrad, ubicándola en una de las interminables guerras gringas. Pero los comportamientos de los protagonistas siguen la misma ruta de degradación del ser humano, en beneficio propio. El método que sirve adecuadamente al comienzo para reprimir al enemigo se desborda, toma facetas diabólicas y la máquina imparable de la guerra sirve para acrecentar el poder y la degradación moral (¿No es lo mismo que nos ha ocurrido en Colombia?). Pero es que las condiciones en las que se desarrollan los escritos de Conrad aun no tienen época superada, ni lugar proscrito, pues siempre aparecerán indochinas, vietnamés, iraks, montañas y fincas colombianas, etc., en donde el ingenio del hombre para la maldad no tiene límite. La realidad supera con creces la ficción en muchos casos.

¹² Ibíd. p. 62.

Para finalizar este escrito, mas no la confrontación entre civilización y barbarie, vale la pena mencionar hechos recientes que indican que el hombre no tiene intención de rectificar su desfogue de maldad, y que no se vislumbra qué podrá detenerlo. A propósito, en Colombia tenemos un detonante de la violencia en el narcotráfico que proporciona el 70% del consumo transable fuera del país, lo cual conlleva a que nos ubiquemos en el segundo “país con mayor número de desplazados en el mundo”, según el registro de ACNUR. Implica, hablando de seres humanos y no de cifras, de tres millones de personas, y como si no bastara tenemos reconocidos más de 552.000 refugiados, lo que nos ubica en el deshonroso tercer lugar en el mundo.

Ahora bien, lo más doloroso es que ya nos acostumbramos a verlos en los semáforos o improvisando su dormida en las aceras, lo que nos cohíbe y obliga a cambiar de andén o a voltear la mirada. La indiferencia ante el sufrimiento de nuestros congéneres, la garantiza nuestra pretendida seguridad de que no es culpa nuestra y que, además, eso no nos pasaría.

Pero, volviendo al África, continente convulsionado por antonomasia, encontramos un foco de barbarie desatada hace más de cinco años, al occidente de Sudán, en Darfur, en donde su presidente con 19 años en el poder, luego de “apaciguar” el sur, pretende lo mismo en esta región, en donde el conflicto lleva décadas. Durante los últimos cinco años de reinado de este presidente Omar Al Bashir, han muerto 400.000 personas y, aunque en menor número que en Colombia, dos millones de desplazados buscan refugio en países limítrofes.

El problema no podía seguirse ocultando, razón por la cual la Corte Penal Internacional ha emitido su orden de captura por “genocidio, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad”. Pero como grandes potencias (EE. UU; China), tienen intereses, pues además de ser el país más grande del África es el cuarto con mayores reservas de petróleo del continente, difícil será frenar ese “civilizado exterminio de salvajes”. Para estos desvalidos, como tuvo recato el ejército para aniquilar a sus hermanos, no hubo duda en apoyar a las milicias paramilitares árabes, quienes a caballo o camello, ejercieron su labor de violarlos y arrasarlos, destruirles sus sembrados y ganado, sumergiendo así la población en una hambruna terrible, que favoreciera el exterminio.

¡Qué vergüenza si la inteligencia sirve solamente para producir grandes textos literarios que nos conmueven en lo más profundo de nuestro ser! ¿Cuál será el último capítulo de “El corazón de las tinieblas”?

DE LA FILOSOFÍA Y OTROS DISGUSTOS¹

YOBANY SERNA CASTRO²
BANIEGO@HOTMAIL.COM

Filosofía, s. Camino de muchos ramales que conduce de ninguna parte a la nada.

Ambrose Bierce. El diccionario del diablo.

Un sentimiento de disgusto y desazón ha invadido a la filosofía. Su inutilidad, su complejidad y su enrevesado lenguaje, han sido los motores de la oposición del saber que desde los antiguos griegos ha despertado la curiosidad de los pueblos. No obstante tales imputaciones, hay que decir abiertamente que semejantes improperios parecen ser nada más que pálidos rezagos de una inocua y pobre voz. Pues bien, si los réditos no son sonantes y contantes en estas comarcas de la especulación, la aburrida elucubración y otros caprichos, quién dijo que por esto hay que gritar al viento largas, viejas y aburridas letanías en contra de lo que no parece ofrecer buenas esperanzas. Recordemos al respecto que mientras la ciencia, por ejemplo, ha dado alentadores pasos y nos proporciona una imagen del mundo más confiable que la que nos pudo ser legada por nuestra tradición, la filosofía, por el contrario, anda todavía pensando en los mismos dilemas que ocuparon a Platón o al mismo Kant. Pareciese que antes que sabios, los filósofos fuesen holgados hombres con prestigio. Pero, nuevamente, qué hay de malo con que esto sea así.

Y las acusaciones continúan. Recordemos al respecto la inveterada y apolillada frase que dice algo como esto: “hasta ahora los filósofos se han ocupado de interpretar el mundo, cuando lo que hay que hacer es transformarlo”. Ciertamente, el problema prosigue cuando se piensa, por decir algo, en el enfoque de la enseñanza de la

¹ Publicado originalmente en Zona, revista de ciencias sociales y humanas. No. 3. ISSN 1909-5104. Fundación Universitaria del Área Andina. Págs. 48-57.

² Licenciado en filosofía y Letras de la Universidad de Caldas.

filosofía, porque si hay que cambiar al mundo, qué filosofía puede lograrlo y cuál debe enseñarse. Claro está que parecemos no entender la naturaleza del ejercicio filosófico, la cual consiste —de manera simple— en analizar ciertos problemas que no son la fuente de preocupación de otros saberes, pero con la clara diferencia de que antes que instrumentos tecnológicos o métodos empíricos, la herramienta para hacerlo es el propio lenguaje.

De otro lado, la historia parece ofrecer algunos ejemplos que alimentan las diatribas del acusador. El hecho de que Tales de Mileto cayera en un foso mientras contemplaba el cielo estrellado —o andaba en una borrachera—, fue motivo para que se considerase la actividad que ejerció como algo abiertamente carente de valor. Del mismo modo, puede decirse que la filosofía no es más que un juego de palabras cuando recordamos las famosas aventuras del respetado escéptico René Descartes. Pues, si no hay certeza para afirmar la existencia de las otras mentes, cómo entonces jugar a los placeres con las respetadas cortesanas. No obstante, y aunque el escepticismo es una doctrina famosamente conocida, no hay por qué suponer que debemos tomarla al pie de la letra; de tener que ser así, ya nos habría aplastado un carro o al tirarnos desde lo alto, las duras rocas nos habrían recibido. Fácil es suponer que nadie, admitiendo nuestra natural cordura, se le aventaría a un carro para afirmar sus más fuertes dudas, o se tiraría al vacío para probar que está en lo cierto al asumir tan mentada posición filosófica. De todos modos, hay que decir que de especulaciones no sólo vive el filósofo.

No obstante, las críticas a la filosofía van más allá de lo meramente mencionado. Por ejemplo, mientras esperamos pacientemente la solución de un problema técnico o económico —aunque no siempre estemos de acuerdo con las pautas que se emplean—, con los problemas de la filosofía no sucede lo mismo. Lo cierto es que se ha recalcado el carácter insoluble de sus propios problemas, aunque nuestra mentalidad no nos lleve a comprender esto. Más aún, y en la medida en que esperamos resultados prácticos o útiles de todo o casi todas las actividades —incluso de la literatura y el arte— que practicamos, diremos, entre otros adefesios, que el ejercicio filosófico carece de relevancia social o cultural, pues cómo pueden las discusiones sobre el ser, la nada, el noumeno o Dios, brindar respuestas a los problemas que como sociedad enfrentamos. Claro está que, para sorpresa del acusador, existe todavía una confusión sobre lo que es útil o socialmente relevante para una sociedad en particular. Porque, “Seguramente que el concepto de lo útil para un ciudadano de la Edad Media sería distinto del nuestro. Porque los fines que ellos daban por sentados [...] eran muy

distintos. Y tales fines eran distintos, porque su cosmovisión era distinta.” (Arango, 2006: 97)

Nuestra forma de entender el arte, la literatura y las humanidades, refleja las tendencias de una sociedad cada vez más alejada de los ideales griegos o renacentistas. Por ejemplo, parece un vicio mortal el hecho de que esperemos de la literatura una aportación genuina a la solución de los problemas de la sociedad; lo mismo puede decirse del arte. Ideas como, el arte por el arte, son una concepción equivocada de entender los fines de esta insigne y honorable práctica humana, y han arrojado las más desconcertantes posiciones. Al punto de creerse que el fin del arte consiste en reflejar los vejámenes sociales de una clase social contra otra. Y aunque puedan darse excepciones, la mayor parte de las obras que reflejan estas ideas, no dejan de ser, como lo advirtió sabiamente Oscar Wilde, un simple panfleto o una mala creación.

De igual forma que sucede con el arte y la literatura, la filosofía no es ajena a estas desgracias. Muchos creerían heresiarcas a quienes defendieran la idea de que la filosofía profesa una ardiente admiración por lo que podría llamarse el saber por el saber, pero a disgusto de ellos, las cosas parecen demostrar que semejante idea es vista con deferencia y beneplácito por quienes practican el ejercicio de la filosofía. De todos modos, podemos comprender el porqué del encomio que hace del ocio el propio Aristóteles. Asimismo, si se tratara de justificar la importancia de estas cosas para la filosofía, podríamos sacar buenas cartas de nuestra manga.

En la medida en que la enseñanza de la filosofía es subsidiada por el Estado, podría argumentarse que sus investigaciones deberían servir para algo, porque si el ocio favorece a la filosofía, al gobierno, por el contrario, le resulta demasiado caro. No obstante, y al contrario de otras disciplinas que miden sus aportes en términos cuantitativos, los de la filosofía no pueden medirse en términos de sus publicaciones, pues es cierto que si bien el lenguaje es la herramienta del filósofo, no todas las palabras cumplen una función propiamente relevante. Más bien, hay que decir que el aporte de la filosofía podría pensarse en términos de la incidencia de sus ideas e investigaciones en las prácticas humanas, lo que supone una particular atención por las formas de pensar y actuar propias de los hombres. Esto haría posible “despertar [...] una forma general de enfocar ciertas cuestiones que han fascinado a los humanos desde siempre, y cuyos beneficios se dispersan a

lo largo de nuestras prácticas e instituciones, de maneras sutiles e imperceptibles.” (Ibid. 99) De igual modo, si se nos exigiera una defensa adicional de la filosofía en términos de su relevancia social o cultural, podría argumentarse que mediante su práctica es posible reformar patrones de pensamiento que a la larga pueden tener influencia en aspectos políticos, morales, culturales, académicos o sociales. Por ejemplo, el hecho de que se necesite del filósofo para la solución de problemas morales o judiciales, como evidentemente ha sucedido, respalda nuestra confianza en la práctica de la filosofía. Aunque claro está, hay modos de hacer filosofía que vulgarmente desvirtúan nuestras creencias. Al respecto, puede hacerse hincapié en el hecho de que hay, por así decirlo, un enemigo mortal dentro de la misma filosofía.

Así como la nueva ciencia surgió de una reacción contra antiguas concepciones del mundo, nuevas formas de hacer filosofía han surgido de una similar —aunque no sincera— oposición. Por ejemplo, es un hito el fracaso del proyecto moderno, pero es una vergüenza lo que han hecho muchos de los que celebran semejante infortunio. Pareciese que antes que ofrecer buenas razones para dudar de los ideales de la modernidad, los contrincantes armaran un hombre de paja que fácilmente deja notar su debilidad. Así, hacemos de nuestro elemental medio de trabajo no más que un amasijo de términos que bien pueden llamarse retruécanos, verborrea o el himno a la galimatía. Pero como las palabras se las lleva el viento, nuestras denuncias se van junto con él. Cuando se ofrecen argumentos que demuestran la poca relevancia o validez de algunas posiciones filosóficas, la manera de resolver el conflicto quien defiende lo que no es convincente, es aduciendo que los medios para hacerse semejante denuncia corresponden propiamente al sistema con el que no se está de acuerdo. Además, y cuando existe un desprecio por la claridad, una extrema aberración por el uso de la lógica y una desidia por la buena argumentación, diremos sencillamente que la filosofía que acompaña estas ideas no es nada más que una práctica oscurantista.

Muchos han propuesto tesis filosóficas como una respuesta —y una queja— a otras tesis filosóficas y modos de entender la realidad. Es un caso conocido las acérrimas críticas de Schopenhauer a Hegel, de Nietzsche a la tradición occidental, de Heidegger a sus antecesores y de los vocingleros posmodernos con los que ciertamente parece no poder discutirse. Pero, aunque la filosofía vive y se nutre de la discusión, hay que evitar esa excusa de que entre concepciones diferentes no puede existir una confrontación, dada la incompatibilidad de los lenguajes y los modos de

expresar las ideas. Para exemplificar el asunto valgámonos de una obra conocida, la Fenomenología del Espíritu de Hegel.

Está bien querer decir cosas sobre la conciencia, sobre el espíritu, sobre lo que sea, pero mucho mejor es decirlas claramente. Podría pensarse que esos lenguajes confusos, oscuros y enigmáticos tienen como fin, antes que comunicar algo, evitar la crítica, la refutación. No es inapropiado aseverar que si se adelanta una objeción contra alguna idea confusa y ambigua, sus defensores advertirán nuestra incomprendición, nuestra falta de preparación para entender las ideas que más bien se asemejan a lodazales verbales. Citemos, por ejemplo, algunas sandeces de tan aburrido libro:

EN EL pensamiento captado por ella de que la conciencia singular es en sí esencia absoluta, la conciencia retorna a sí misma. Para la conciencia desventurada, el ser en sí es el más allá de sí misma. Pero su movimiento la ha llevado al siguiente resultado: la singularidad, en su desarrollo total, o la singularidad que es conciencia real, ha sido puesta como lo negativo de sí misma, es decir, como el extremo objetivo o ha desgajado de sí su ser para sí, convirtiéndolo en el ser; de este modo, ha devenido también para la conciencia su unidad con este universal que, para nosotros, no cae ya fuera de ella, puesto que lo singular superado es lo universal; y, como la conciencia se mantiene a sí misma en esta su negatividad, su esencia es en ella como tal. (Hegel, 1966: 143)

Después de leer semejantes ocurrencias uno queda atolondrado y se hace necesario acudir donde alguien para que le explique el significado de este nido de palabras. Claro que las esperanzas se agotan si quienes pueden aclarar nuestras confusiones son los mismos hegelianos. Pues, como suele suceder, los vicios del autor se le pegan al que lee sus obras; y no sólo en el hablar, también en lo que a escribir se refiere las manías los persiguen. Pareciese que para ser hegeliano, o lo que sea, tuviera uno que asimilar hasta los vicios del autor. Pero bueno, esperemos que el significado de semejante oscuridad sea algo como esto: “El texto quiere decir que la conciencia puede captar lo singular, lo distinto de ella, lo opuesto de ella y, al hacerlo, le otorga realidad.” (García: 2005, 120) ¡Qué bueno que Hegel lo hubiera dicho así!, pero seguramente su fama no habría sido tal. Quizás se piense que la genialidad de su obra radica precisamente en lo difícil que es para aprehenderla.

Aunque no se trata de descalificar la obra de este importante filósofo, hay que decir que precisamente por cosas como estas es que su obra parece no salir de un atolladero que imposibilita la comprensión de los temas de que habla. En todo caso, y aunque haya quienes puedan entender la profundidad de las ideas del filósofo suabo, o sean especialistas en desentrañar enredos, no por esto debe halagarse o ni

siquiera discutirse que Hegel —y los que tienen un estilo parecido— escriba como lo hace. Pues, en todo caso, siguen habiendo mejores maneras para decir las cosas, las que pueden ser entendidas antes que por un grupo exclusivo, sí por muchos otros interesados en los temas abordados por este extraño filósofo.

Pero Hegel no está solo. Tomemos otra obra conocida, *El ser y el tiempo*. Ante todo, uno se pregunta por qué hacer todo más difícil para impedir la comprensión, cuando precisamente una de las cosas que se esperan de la filosofía es la claridad; por la cual en estos tiempos habría que hacer una apología. Por ejemplo, y para referirnos a tan mentado libro, si se nos dijera que con la muerte todas las posibilidades del Dasein para seguir siendo o existiendo quedan suprimidas, podríamos, tras unos minutos de reflexión, entender lo que esto significa. Pero, si para decírnos esto tenemos que incurrir en cosas como: la muerte significa “la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del Dasein”, o la muerte es la posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, creo que la muerte nos sobrevendría y no habríamos terminado de entender semejante acertijo. Ciertamente, y aunque Heidegger tuviera en cuenta otros modos de expresión para referirse al ser, ya que el lenguaje occidental lo que hace es confundir las cosas, si para hablar de algo tan elemental necesitamos de semejantes vericuetos, lo mejor que podría hacer uno es evitar romperse la cabeza y emplear mejor el tiempo.

En el parágrafo 34 de *El ser y el tiempo*, Heidegger expresa lo que bien, a despecho suyo, puede aplicársele a él y a los que hacen con peroratas algo que llaman filosofía. “El decir muchas cosas sobre algo no garantiza lo más mínimo que se haga avanzar la comprensión. Al contrario: la verbosa prolíjidad encubre lo comprendido, dándole la seudoclividad, es decir, la incomprensibilidad de la trivialidad.” (1951: 183) Sería más loable el hecho de que, al igual que Wittgenstein reconoció al final del *Tractatus* un sinsentido, Heidegger pusiera estas palabras al final de su obra y las reconociera como parte de su autocritica. Pero, como es de esperarse, creería él que afirmaciones como estas deben dirigirse a los que al hablar del ser no dieron en el blanco.

Con todo esto, hay que decir que:

Todo intelectual tiene una responsabilidad muy especial [...] debe presentar a sus congéneres (o “a la sociedad”) los resultados de su estudio lo más simple, clara y modestamente que pueda. Lo peor que pueden hacer los intelectuales —el pecado cardinal— es intentar establecerse como grandes profetas con respecto a sus congéneres e impresionarles con filosofías desconcertantes. Cualquiera que no sepa hablar de forma sencilla y con claridad no debería decir nada y seguir trabajando hasta que pueda hacerlo (Popper, 1994: 114)

Otra manía que gobierna al interior de ciertos círculos académicos es la que corresponde a la idea de una supuesta y arbitraria imposición del modo como deben ser expresados los pensamientos. Las acusaciones han sido pronunciadas con un aire de sospecha que deja intuir la imposibilidad para la confrontación o la discusión racional. Por tal motivo, cuando se alega —y aboga— por la claridad conceptual o la buena argumentación, se suele decir que semejante obligación no es más que el prejuicio —o la impostura— de los que asumen la filosofía como una actividad que se alimenta de principios como estos. Y aunque ha habido casos en los que ciertas ideas se han impuesto casi dogmáticamente, lo cierto es que, con independencia de nuestras apetencias, la filosofía sí necesita de la correcta y clara expresión del lenguaje, pues, en todo caso, éste es nuestro recurso de comunicación.

Está bien reconocer que no hay un único modo de hacer uso del lenguaje, pero es apenas comprensible que lo que se dice debe ser entendible. Sería irrisorio —o es irrisorio— que se crea que la urgencia de buenos modales en la escritura, es la imposición de filosofías que suelen acoger el método de la claridad como un paso necesario para hacer buena filosofía. Conocidas son las críticas al positivismo o a la filosofía analítica, y a lo mejor sean algunas de éstas correctas, pero en cuanto a la urgencia de una buena expresión de lo que se dice, creo que no hay nada que discutirles. Muchos sabemos de los problemas de filosofías como las de Platón, Nietzsche o Schopenhauer, pero, no obstante, debemos elogiarles a estos filósofos el hecho de que hayan sido notables estilistas. De todos modos, no es una exageración sostener que por la claridad de su estilo, es que podemos decir algo sobre ellos. Cosa que, pese a los apabullantes lamentos de los chamanes del lenguaje, parece haberse olvidado, y junto con esto, el respeto por nuestra amada lengua. Además, esto demuestra que la exigencia de la claridad o la argumentación no es ningún síntoma peligroso, nacido al interior de filosofías igualmente peligrosas.

Otro punto sobre el que vale la pena llamar la atención es el que tiene que ver con esa extraña moda —o patología— de transformar lo conocible en una simple barbaridad. Todos sabemos, por ejemplo, que existe algo como el lenguaje, las metáforas y el rostro; también sabemos cuál es su significado. Pero, qué cosa significa lenguajeante, metaforicidad, rostridad, nadear o, escúchese esto, el silencio ruidoso. Si tratáramos de entender qué significa cualquiera de estas obscenidades, muchos e injustificados dolores de cabeza tendríamos que padecer. Además, no tardaríamos en reconocer que nuestras divagaciones carecerían de valor alguno, pues los laberintos en los que lo sume a uno semejante aberración parecen no tener salida.

Aceptemos que está bien cuestionar o ir en contra de posiciones equivocadas, pero no caigamos en la trampa del todo vale. Vicios como los presentados a lo mejor hacen parte de las consignas de los que proclaman la posibilidad de hablar del mundo a partir de nuevos usos —y abusos— del lenguaje, gracias a la creencia de que no hay principios absolutos, o la verdad no es una, o Dios ha muerto, y otros viejos apotegmas. Si bien puede ser cierto que nuestro lenguaje no nos permite hablar con precisión del mundo, no por esto debe suponerse que todo en el discurso debe elogiarse o, simplemente, reconocerse como justo. Kant, por ejemplo, admite que el hombre no puede conocer el mundo como es en sí mismo. Pero, como buen filósofo, no incurre en boberías frente a nuestras limitaciones para conocer el noumeno.

Para atender otro aspecto dentro de tanto malestar, podemos centrarnos en lo que respecta a la economía del lenguaje y a la buena expresión de las ideas. Harto son conocidas esas barrocas y eternas sentencias que si las resumíramos sería más el disgusto que nos despertaría que la comunicación de, por así decirlo, profundos pensamientos. Lo cierto es que, tratándose de autores como Husserl, Foucault o Habermas, por ejemplo, y para no eternizar la lista de autores, cosas como estas son, antes que una muestra de erudición, la prueba de que, como lo dijo Hölderlin, el lenguaje es nuestro bien más peligroso. Del mismo modo, pareciese que la verborrea fuese necesaria para no incurrir en simplicidades. Pues, a demás de las manías hasta aquí comentadas, otro vicio actual en filosofía e incluso en las ciencias del hombre, es el que tiene que ver con la pretensión de expresar los pensamientos de manera tal que se puedan considerar como originales, profundos, complejos, pero nunca como fatuos o poco relevantes.

Decir las cosas mucho más simple y no con eufemismos o giros retóricos, facilita el proceso de comunicación; permite que la discusión se dé mucho mejor. Sin embargo, en los tiempos de extrañas modas, parece que escribir de manera tal que el único que entiende es el propio autor, no es más que una especie de enfermedad que comenzó ha hacernos daño; y lo peor, se ha llegado a elogiar, ¡casi endiosar!, al cultor de exposiciones que siguen con fidelidad la idea de enredar el lenguaje. Como lo dice el profesor Pablo R. Arango, si uno quiere que le publiquen un libro o lo inviten a dar una conferencia, déjese de ser claro y, más bien, dedíquese a escribir “como un alemán”.

Parecemos los tristes espectadores de la decadencia del lenguaje. Las buenas letras parecen una historia apenas soñada. Al igual que se ha perdido el sentimiento —o

el interés— por lo estético, el gusto por la buena expresión dejó de llamarnos la atención. Hoy a una raya o a un simple montón de cachivaches le dan el nombre de obra de arte. Asimismo, a cualquier obscenidad le damos el tributo de lenguaje inteligible; o en todo caso de expresión con sentido. Por tal motivo,

¿Debemos, a pesar de todo, admitir que la vida del lenguaje se parece a la de una planta, que salida de un simple germen, de un insignificante retoño, se desarrolla poco a poco, alcanza su punto culminante, y, a partir de aquí, empieza a declinar insensiblemente, por lo que envejece, pero que sólo conocemos esta declinación, y no el anterior crecimiento? (Schopenhauer, 2001: 184-185)

Referencias

- Arango, Pablo Rolando. (2006) De la belleza y otros caprichos de conservador. Manizales: Universidad de Caldas.
- García, Luis Enrique. (2005) La filosofía analítica: una presentación. En: Discusiones filosóficas. Año 6. No. 9. Manizales: Universidad de Caldas. pp.113-155.
- Hegel, G. W. F. (1966) Fenomenología del espíritu. Traducción de Wenceslao Roces, con la colaboración de Ricardo Guerra. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. (1951) El ser y el tiempo. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Popper, Karl. (1996) En busca de un mundo mejor. Traducción de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós.
- Shopenhauer, Arthur. (2001) La lectura, los libros y otros ensayos. Traducción de Edmundo González-Blanco. 3ra edición. Madrid: Edaf.



DEBATE

¿PARA QUÉ FILOSOFÍA EN ÉPOCA DE CRISIS?

Hay ciertas expresiones del acervo común de la cultura occidental inevitablemente emparentadas con la filosofía: “Sólo sé que nada sé”, “El hombre es la medida de todas las cosas”, “El hombre nace bueno y la sociedad lo corrompe”, “El hombre es un lobo para el hombre”, “Dios ha muerto”, “No existen hechos sólo interpretaciones”.

Hay historias que pasando a algo así como al anecdotario común, son de constante recurrencia y de gran utilidad para agilizar el discurso y dar ejemplos: la historia de Tales de Mileto y la esclava tracia, el Mito de la Caverna, la historia del paraíso de Adán y Eva, la historia de la Torre de Babel.

También hay preguntas que caen presa de las dos cosas, son producto del acervo común de la cultura occidental y/o conducen a una historia del anecdotario común, como las preguntas: “¿Cuántos ángeles caben en la punta de un alfiler?”, “¿Qué fue primero, el huevo o la gallina?”, “¿Para qué poetas en tiempos de miseria?”.

Afortunadamente todavía podemos sacar esas expresiones, esas historias y esas preguntas, del ligero lugar común. Algo similar debería pasar con aquella otra pregunta, también muy conocida en la filosofía, “¿Para qué filosofía en época de crisis?”.

Con motivo del XIII Foro Interno de Filosofía, los estudiantes de filosofía plantearon la anterior pregunta a algunos de sus profesores, lo que ellos dijeron y la manera como sacaron la pregunta de ese ligero lugar común, de su repetición constante, su imprecisión; la manera como mostraron lo que implicaba la pregunta, lo que suponía, los compromisos que tenía en el fondo y los compromisos a que los llevaba, lo que decía y lo que no decía, es lo que debe haber a continuación. Los estudiantes ya escuchamos sus respuestas, ahora las presentamos al juicio de los lectores.

Nicolás Alberto Duque Buitrago

¿PARA QUÉ FILOSOFÍA EN ÉPOCA DE CRISIS? RAWLS¹ Y POGGE NOS AYUDAN A RESPONDER

HERIBERTO SANTACRUZ IBARRA
PROFESOR DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE CALDAS

Se trata de una pregunta demasiado amplia, que puede desplegarse en distintas dimensiones y, dentro de cada dimensión, en distintos planos. En una dimensión individual, se puede tratar, por ejemplo, de una crisis económica, o de una crisis en el estado de salud. También de una crisis sicológica. En cualquier caso, de una desestabilización del equilibrio, para la que la filosofía, tal como la aprendemos en nuestras escuelas, me temo que no sirve para nada. Puede haber otro plano de esta misma dimensión personal realmente importante cuando, por los infortunios de la vida o por el asombro frente a preguntas sin respuesta, adquirimos, en palabras de Pessoa, “conciencia de la inconsciencia de la vida”, plano para el cual la filosofía que aprendemos en nuestras escuelas: epistemología, filosofía de la ciencia, filosofía del arte, filosofía del lenguaje, filosofía moral, filosofía política... tampoco sirve para nada. La que sí podría servir para enfrentar épocas de crisis personales derivadas de la conciencia de lo grave de la vida y de la muerte es la filosofía entendida a la manera de los orientales, o a la manera del ideal del sabio, como en Sócrates o como en los estoicos. Me parece, sin embargo, que no es a esta dimensión a la que se refiere la pregunta, sino a una segunda: a una época de crisis social como la nuestra, abocada a enfrentar problemas que, de no solucionarse, podrían significar el fin de la civilización occidental. Fin de una civilización que no sería el primero, pues muchas civilizaciones han desaparecido antes, pero que, en este caso, podría implicar incluso la desaparición de la especie humana misma, debido, sobre todo, al carácter global de los problemas, tales como la pobreza de tres mil millones de seres humanos, o la rápida contaminación de la atmósfera y del agua o la proliferación de armas capaces de destruir buena parte de la vida en el planeta, problemas –no hace falta mencionar

¹ Rawls, John. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2002.

más—cuya fuente cabe atribuir parcial y paradójicamente al dogmatismo positivista que, en palabras de Habermas, no es otra cosa que el renegar de la reflexión.

Aunque la primera dimensión de la pregunta es también interesante, me parece que es en esta segunda dimensión como se ha planteado para discutir en este panel, y la respuesta se puede enfocar desde distintos puntos de vista: Marx, Habermas —y en general, la filosofía crítica de la escuela de Frankfurt. Por otra parte, es preciso limitar aún más la pregunta, y comprender que se trata de una cuestión del campo de la filosofía práctica: filosofía de lo moral, filosofía política, filosofía del derecho, aunque las distintas respuestas exigen hoy contribuciones esenciales de otras ramas del saber, como la antropología filosófica, la economía, la sociología.

Tengo la convicción de que la gravedad de la crisis de nuestra época es el resultado final de no haber podido todavía resolver el problema de la justicia, que estaba anunciado ya en un texto tan antiguo como el *Parménides*, de Platón, en el que Zeus, en el pasaje sobre el mito de Prometeo, preocupado por la posible extinción de la raza humana, ordena a Hermes que entregue a los hombres el pudor y la justicia, precisamente con el fin de evitar tal extinción. Apenas ahora, después de dos mil quinientos años de trabajo filosófico sobre este tema, nos asomamos a una solución plausible gracias al ingente trabajo de J. Rawls complementado por el de sus críticos y contradictores, pero en especial por el de su discípulo y amigo Thomas Pogge.

Hechas las anteriores limitaciones de la pregunta, la abordaré desde el punto de vista de Rawls, quien atribuye a la filosofía política cuatro tareas o papeles.

1. Papel práctico

La historia del hombre es una historia de conflictos, de divisiones, de confrontaciones, de guerras, tanto entre sociedades, como dentro de las sociedades. La observación y la reflexión sobre tales conflictos divisivos ha desembocado en la filosofía política, tal como ocurre con las obras de Hobbes, de Locke, de Rousseau, de Montesquieu. Esta primera tarea de la filosofía es entonces, la de observar las cuestiones profundamente disputadas con el fin de descubrir “una base subyacente de acuerdo filosófico y moral” y comprender así en qué no hay ni podría haber un acuerdo. Según esta primera tarea que Rawls asigna a la filosofía política podemos entonces responder claramente la cuestión del panel: la filosofía en época de crisis puede servir para, a partir de la rigurosa observación de los factores divisivos que a ella conducen,

encontrar una base de acuerdo, aunque sea mínima y haya que reconocer que no puede ser más amplia.

2. El papel orientador

Este es un papel que a nosotros –colombianos– nos cuesta más trabajo comprender, puesto que según lo entiendo, supone haber realizado la primera tarea, es decir el papel práctico. En las mismas palabras de Rawls:

La filosofía política puede contribuir al modo en que un pueblo considera globalmente sus instituciones políticas y sociales, y sus objetivos y propósitos básicos como sociedad con historia —como nación—, a diferencia de sus objetivos y propósitos como individuos o miembros de familias y asociaciones. Además, los miembros de cualquier sociedad civilizada precisan de una concepción que les permita entenderse a sí mismos como miembros que poseen un determinado estatus político —en una democracia, el de ciudadanos iguales— y les permita entender cómo afecta dicho estatus a la relación con su mundo social.

Dije que a los colombianos nos cuesta más trabajo comprender este papel porque —sostengo— no somos todavía una sociedad civilizada. Nuestra sociedad no tiene “objetivos y propósitos básicos como sociedad con historia” y, por lo tanto, no los podemos diferenciar de los “objetivos y propósitos como individuos o miembros de familias y asociaciones” que, claro es, sí los tenemos.

Aunque tales objetivos y propósitos básicos como sociedad están consignados en la Carta Constitucional, todos sabemos qué pasa con la misma, que se modifica al antojo de grupos o asociaciones de poder, cuando y como les venga en gana.

3. Papel reconciliador

Es este un papel que Rawls retoma del pensamiento de Hegel. Habida cuenta de lo que Rawls denomina pluralismo razonable, es decir de la constatación del carácter irreconciliable de diferencias profundas en las concepciones de los ciudadanos, tanto religiosas como filosóficas, tanto de valores morales como estéticos, es sin embargo necesario reconciliarnos con la racionalidad del acuerdo alcanzado gracias al desarrollo de la primera tarea, mostrándonos el bien y los beneficios políticos que de él derivan.

4. El papel de plantear una utopía realista

De acuerdo con esta tarea y en consonancia con el tercer papel, a la filosofía política le corresponde la investigación de los límites de lo practicable, de tal manera que se pueda alcanzar por lo menos una sociedad decente, que llegará a ser tal cuando se alcance un régimen razonablemente justo, por lo cual esta aspiración es utópica. Pero es realista en la medida en que, conociendo los límites del ser humano, no aspira en ningún momento a la perfección, como ocurre en las tantas utopías que terminan siendo un espanto, desde La ciudad de Dios, de San Agustín, hasta la de Un mundo feliz, de Huxley, pasando por las de Moro, Campanella y la de la sociedad comunista de Marx.

Aunque, según pienso, estas cuatro tareas son lo suficientemente claras para responder a la pregunta que se nos ha formulado, son todavía muy generales, y tal como se nos presenta el estado de cosas del mundo actual, es exigente para los filósofos políticos una mayor concreción, que, me parece, la alcanza Thomas Pogge. No entraré en el análisis de las críticas y las diferencias muy importantes que se dan entre ambos pensadores. Tan sólo quiero señalar que Pogge acude a la carta de derechos humanos de 1948 que, firmada por la mayoría de los países, permitiría, por una parte, inducir a su cumplimiento en aquéllos en donde no se cumplen y, por otra, obligar a los países desarrollados a realizar las acciones necesarias para contribuir a que tales derechos se cumplan cuando ello no ocurre por su responsabilidad, para lo cual propone, entre otras acciones, la creación de un Fondo de impacto sobre la salud, que, sin afectar mucho los bolsillos de los países ricos, remediaría de forma rápida el desastre que significa el actual sistema de protección de patentes de los fármacos. O también la reforma de algunas normas de los acuerdos institucionales globales, que tendría un gran impacto en la disminución de la pobreza global, al menos en cuanto depende de las relaciones entre países ricos y pobres, pues queda el que estos últimos tienen que resolver por sí mismos. De mayor alcance es su propuesta de un dividendo global de recursos, que implica una esperanza fundada en un mundo mejor. Pogge se ha tomado el trabajo de hacer una revisión seria de las cifras de los economistas, a la luz de la cual el panorama de la mitad de la población del mundo es todavía más siniestro y desolador de lo que lo veía Hobbes cuando escribió su Leviatán.

¿Llegamos tarde? A veces me temo que sí.

¿PARA QUÉ FILOSOFÍA EN ÉPOCA DE CRISIS?

ADOLFO L. GRISALES V.
PROFESOR DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE CALDAS

Creo que habría que empezar por descomponer la pregunta, en su mera formulación ya estamos dando mucho por supuesto. Primero sería conveniente preguntar ¿para qué la filosofía? y luego ¿qué es lo que se quiere decir con eso de “época de crisis”? Incluso habría que preguntarse por otras dos cosas que insinúa la pregunta, la primera ¿acaso las crisis son de suyo algo negativo que deba superarse? y segunda, asumiendo que las crisis son en efecto algo negativo, ¿que nos autoriza a pensar que la filosofía misma es ajena a la crisis, que no es también responsable de ella, para que la invoquemos como si fuera una posible redención?

Afortunadamente no dispongo del tiempo necesario para elaborar un argumento muy intrincado, así que me limitaré a formular algunas ideas que considero que pueden ser interesantes para la discusión.

La pregunta del para qué se anuda, obviamente, con la de qué es la filosofía. Y creo al respecto que el asunto se ha sobredimensionado y, por lo mismo, se ha malentendido. Pienso que en lo fundamental es acertada la manera como Rorty plantea el asunto: filosofía es lo que hacen los filósofos. Para quienes están formados en el rigor estéril de la lógica se tratará de una definición desesperantemente circular, o de un pragmatismo atroz que liquida toda posibilidad teórica. Pero se trata en realidad de mucho más que un juego de palabras o de una renuncia a los problemas teóricos, esa idea nos permite caer en la cuenta de varias cosas: primero, que la filosofía es algo histórica y culturalmente determinado; de hecho, como nos dice Gadamer, en otras culturas y en otras épocas, no podemos diferenciar entre el filósofo, el sacerdote, el poeta y el científico; la filosofía es como tal un fruto específico de la cultura occidental. Segundo, quiere decir que la filosofía no constituye de suyo un determinado campo del saber autónomo e independiente de los filósofos, y en este sentido puede decirse que resulta más cercana al arte que a la ciencia; en el caso de

la ciencia lo que importa es, por así decirlo, la ciencia misma, de allí que tengan primacía los problemas y las teorías sobre los científicos, estos aportan casi que anónimamente a una empresa autónoma y abstracta; en el de la filosofía, en cambio, no podemos separar los problemas de los filósofos ni del horizonte histórico en el que se sitúan, los problemas de la filosofía no existen en abstracto. Respecto de esto creo que es significativo que en la manera como se formula la pregunta del panel se haya modificado en algo sustantivo el verso de Hölderlin, que inicia preguntando “para qué poetas...”; y ahora en cambio estamos preguntando “para qué filosofía...”. Tercero, que la filosofía es algo que hacen los filósofos también quiere decir que, en contra de concepciones mesiánicas o redentoras, la filosofía es poca cosa, o mejor, es otra institución social más, y con esto quiero decir que la filosofía hoy no es más que un campo hiperespecializado del saber, un ámbito profesional, como lo son la física cuántica o la biología marina; lo que aquí se presenta es, a mi parecer, un enorme malentendido, porque una cosa es admitir que todos los seres humanos, aun los iletrados y los más humildes, nos enfrentamos en algún momento a esas preguntas cruciales de la existencia, y otra es pensar que la filosofía es la que tiene el monopolio de esas preguntas y es la que sabe encontrar las respuestas; esa creencia nos ha llevado a pensar que la filosofía es casi una religión, a este respecto siempre me ha llamado mucho la atención que en nuestro programa se sienta una especie de pavor sagrado por la palabra “filósofo”, tanto que no nos atrevemos a darle a quienes estudian filosofía el título de Filósofos sino el de profesionales en filosofía; como si sólo merecieran el título de filósofos los santos o los dioses de este panteón; por su parte en el ámbito de la sicología, por ejemplo, no hay problema en darle a sus estudiantes el título de sicólogos. A propósito de esta concepción mesiánica de la filosofía nos encontramos con otra tentadora línea de argumentación: la de afirmar que el supremo valor de la filosofía reside precisamente en que no sirve para nada, pero por este camino lo que se consigue es reforzar su carácter puramente ideal, se la presenta como la más noble de las ocupaciones humanas precisamente porque trasciende todas las pequeñeces y afanes del mundo práctico cotidiano, resulta ser pues lo más valioso porque no se la puede medir en términos humanos.

Creo, para cerrar ya este punto, que ni la Filosofía, ni la Verdad, ni la Razón, con mayúscula y en abstracto, sean otra cosa que vanas ilusiones que le sirven a un juego macabro de poder para ocultar lo decisivo: que más importante que la Razón, que tener la Razón (y no es gratuito que esto suene como a posesión demoníaca), es ser razonable; que más importante que encontrar la Verdad (como si acaso pudiera estar

en algún más allá), es abrirnos a la escucha del otro, entrar en diálogo, partir de la idea de que el otro puede tener razón, y de que la verdad entonces es algo tejido a la palabra en la que se hace posible nuestro encuentro con otros; y que más importante que la Filosofía, como un mero campo disciplinar, es un determinado ethos, un cierto modo de ser y de vivir, de enfrentar la propia existencia y la relación con los otros, uno de cuyos rasgos decisivos es la atenta vigilia para eludir el peligro permanente del dogmatismo.

Pasemos ahora al concepto de “crisis” y a su relación con la filosofía. Y aquí mi pregunta es si allí donde la filosofía cobra algún valor no es precisamente cuando genera alguna crisis antes que cuando pretende resolverla, y en realidad sólo la puede provocar en tanto que “abra” una pregunta genuina, una desgarradura, y no en tanto que proponga reemplazar una determinada verdad, aceptada comúnmente como tal, por otra supuestamente más verdadera que hace de la anterior un simple engaño. Y esa es la línea delgada y sutil que separa a la filosofía de la religión o de cualquier otra forma de fundamentalismo y dogmatismo. Y es en últimas la misma línea que separa a una concepción monoteísta de lo divino, para la que sólo hay un dios verdadero, que lo es en tanto que omnípotente, y cualquier otro no puede ser más que un dios falso, un ídolo, de una concepción politeísta, para la que el encuentro con cada nuevo dios enriquece nuestra existencia y nuestro mundo, y se trata además de dioses cuyo poder está permanentemente puesto en cuestión y es limitado por otros dioses. Lo que hay aquí son por supuesto dos maneras muy distintas de entender la filosofía: una obsesionada con encontrar la única verdad, la omnípotente; y otra volcada a la existencia concreta y atenta a la aparición de nuevos dioses; la primera busca la verdad por detrás de las cosas, la segunda, en cambio, lo que busca es la verdad de las cosas; la primera busca resolver las crisis, liquidar los enigmas, salir de la oscuridad, dar respuestas definitivas y tranquilizadoras; la segunda busca enervar la crisis, sumergirse en la oscuridad porque sólo así se hace patente el brillo del enigma, no pretende el imposible sobrehumano de llevar la vida a la intemperie, bajo la luz enceguecedora del sol, sino habitar la casa, esto es, ponerle puerta y ventanas a la caverna; no quiere respuestas definitivas sino dar con la pregunta precisa, con la que pueda abrir un diálogo íntimo con las cosas; no quiere decir qué son las cosas, no quiere decir la última palabra, antes bien quiere que las cosas le digan quienes son, quiere pedir la palabra, encontrarla.

Así las cosas, creo que eso que llamamos filosofía a partir de la modernidad, que habría devenido en una suerte de religión monoteísta, con sacerdotes, libros

sagrados y herejes, no es ajena a la tal crisis a la que hace mención la pregunta del panel. Pero ya dije la palabra maldita: modernidad; ergo, soy “posmoderno” y, por lo mismo, perdidamente relativista. Esa es una manera simplista y equivocada de plantear el asunto, que, en últimas, no hace más que ser consecuente con la lógica del monoteísmo. Pienso que es una gran tontería seguir poniendo las cosas en términos de moderno - posmoderno, analítica - hermenéutica; tal como dice el saber popular, “en todas partes se cuecen habas”, el dogmatismo y el fanatismo pueden florecer en todas partes; creer que la salvación está en la modernidad o en la posmodernidad, en la analítica o en la hermenéutica, es seguir creyendo en la necesidad de salvación, de ser redimidos de nuestra frágil condición, es seguir creyendo que en alguna parte está el “verdadero” dios, y el “verdadero” dios también puede ser “ningún” dios, da igual, ambas son variables de una misma fe en algo definitivo y trascendente. Da lo mismo obsesionarse con la idea de una “vida eterna” o hacerlo con “la muerte”; ambos se olvidan de lo más decisivo, el nacimiento, la vida concreta, la que se va tejiendo entre latido y latido; “para nacer he nacido”, dice el poeta, y dice la filósofa que somos seres natales, no mortales; y de paso vale la pena recordar que precisamente el nacimiento es la crisis decisiva, la única que nos abre a la posibilidad de ser eso que somos.

¿PARA QUÉ FILOSOFÍA EN TIEMPOS DE PENURIA?¹

CARLOS ALBERTO OSPINA H.
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Hablar de crisis es promoverla, y callar en la crisis es exaltar el conformismo.

Albert Einstein

Resulta casi una perogrullada afirmar que el hombre es un ser perpetuamente insatisfecho. Siendo así, es de esperar que siempre lo acompañe un profundo sentimiento de desazón con las cosas como están, consigo mismo y con el mundo, y de esta forma experimenta la crisis. Pocos han creído algo distinto, quizás Platón, aunque solo cuando describió el hombre cavernícola que se satisface con las sombras; el siervo medieval creyéndose rey de la creación o Rousseau cuando habló del hombre como un ser bueno por naturaleza. Pero casi todos los pensadores nos muestran diferentes imágenes del hombre como un ser originalmente abatido y desolado; antes de la conquista del fuego, expuesto a las inclemencias del tiempo y al acecho de las fieras y, desde siempre, víctima del pavoroso poder de la naturaleza y, lo que es peor, de la injusticia y la violencia que sobre él ejercen sus propios semejantes. La corrupción de los individuos y las costumbres y el deterioro de las instituciones creadas para vivir mejor en sociedad, parecen configurar hoy en día la crisis de la que hablamos. Pero en todas las épocas el hombre ha enfrentado crisis; no es, entonces, un mal que hoy en día nos haya caído solo a nosotros. Aún más, aquí se quiere defender la tesis según la cual lo propio de la naturaleza humana es mantenerse en medio de la crisis y el tiempo del hombre siempre es tiempo de penuria, por ello su capacidad de pensar surge de todo impulso vital que busque sobreponerse a ella.

¹ Publicado originalmente en la Revista ALEPH; N° 149, año XLIII, pp. 12-18. ISSN: 0120-0216. Manizales, Abril-Junio de 2009.

La única vez que no estuvo en crisis fue durante el extrañísimo y corto tiempo transcurrido en el paraíso antes de la caída, pero todo indica que aquella vez en la que aparecieron esas criaturas sin deseos, aún no eran verdaderamente humanas. La falta cometida por el primer hombre y la primera mujer fue haber comido el fruto prohibido del árbol de la ciencia del bien y el mal; después de ello “abriéronse sus ojos”, vale decir, obtuvieron, así, de manera ilícita, el conocimiento. El saber, entonces, constituye algo semejante a la cura de la aflicción que causó la expulsión del paraíso; desde ese momento el hombre nunca ha podido tener sosiego y, con el trabajo, todos los días tiene que luchar por moldear el mundo a la medida de sus deseos, en los que jamás deja de pensar, porque vivir es desear y, así, vivir y pensar es lo mismo. Sin embargo, el abatimiento humano no debe atribuirse a su expulsión del paraíso, sino que es constitutivo de su propia condición mortal.

Platón y Aristóteles consideraron al hombre un ser que desea y ama saber por naturaleza, buscando aproximarse así a la condición divina. Como los dioses nada necesitan, no desean, pero tienen sabiduría; mientras que los hombres, al carecer de sabiduría, sí desean saber, además porque necesitan saber para vivir. Nietzsche habló de una fuerza dionisíaca, indomable, natural, donde todo es uno, unidad que se rompió en mil pedazos. El principio individuationis fue un desgarramiento doloroso de esa unidad, pero necesario para el surgimiento de los individuos. Y en cada uno queda gravada para siempre la necesidad de retornar a la unidad perdida. Freud ve al hombre movido ante todo por la pulsión de muerte que la pulsión de vida intenta en vano domeñar. Para Heidegger el hombre es constitutivamente preocupación, inquietud, desasosiego. Siendo así jamás está satisfecho con lo que es ahora, la inquietud no permite a la existencia disolverse en su presente y ella proviene, más bien, de una tensa relación con el tiempo. Cuando la tensión es liquidada en beneficio de un pasado o un futuro vistos como realidades fijas que nos lleva a lamentar el paso de uno y a angustiarnos por la incertidumbre del otro, es cuando nos abate la desazón. Este aburrimiento se da cuando no hay nada intenso, que es una forma poco creativa como se manifiesta del desasosiego al que pertenece el hombre. Cuando vemos el pasado y el futuro como posibilidades abiertas y flexibles, no como realidades, es cuando nuestra historia se vuelve fuente de valiosas experiencias para la vida, y nuestros sueños les imprimen sentido y fuerza a lo que hacemos en el presente.

George Steiner en un pequeño libro titulado Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento, nos recuerda que Schelling, entre otros, atribuye a la existencia humana una tristeza fundamental, ineludible y su vida es un perpetuo esfuerzo por

escapar de la pesadumbre y de la congoja, vale decir, es el intento por ser feliz. Resultado de sus empeños son las creaciones culturales: el saber común, la religión, el arte, la filosofía, la ciencia, la técnica. Todas son formas de dar vida, de mostrar sensiblemente a los demás sus fantasmas, sus deseos hechos materia, encarnados en acciones, creencias, ideas e imágenes del mundo. Y todas esas formas están atravesadas por el pensamiento; ningún ser humano mientras vive puede dejar de pensar y de querer ver convertidos en realidad sus pensamientos. Es la manera de sentirse feliz; aunque no sabemos propiamente en qué consiste la felicidad, aceptamos con Aristóteles que ella es la capacidad de actuar y la posibilidad de poder luchar por lo que deseamos. Ni es la felicidad inocente del paraíso perdido, ni la felicidad prometida por fuera o más allá de la existencia.

Hans Blumenberg dice: “Podemos sentirnos felices de no saber que es la felicidad. Si lo supiéramos, podríamos estar seguros de que nadie la alcanzaría, porque todos querrían tener lo mismo”. Dado, entonces, que no sabemos lo que es la felicidad, cada uno intenta llegar a ella a su manera, por eso la humanidad se llega a convertir en la especie caracterizada por poseer la más asombrosa variedad de ensayos para ser feliz, todos los cuales forzosamente deben atender al hecho de que sin hacer feliz a los demás será imposible ser feliz a su manera. Cada ser adopta un modo de ser de donde parte para enfrentar la crisis y cada modo de ser vale tanto como los demás; cada uno tiene su manera particular de actuar en el mundo, de pensar y soñar el mundo. Así que interrogar ¿para qué la filosofía en épocas de crisis?, es equivalente a preguntar ¿para qué el arte, para qué la ciencia, para qué la religión? Si estas otras actividades no merecieran también ser interrogadas en el mismo sentido sería asumir que ellas si están enfrentando la crisis, mientras que la filosofía no. Quizás cuando se le interroga a ella tan enfáticamente, es porque la suponemos un saber especialmente dotado para ver mejor que cualquiera otro lo que hay que hacer en momentos de crisis o de barbarie como la que vivimos ahora. Pero no es así. El valor de la filosofía radica en que posee herramientas y recursos racionales tal vez mayores y más ricos que aquellos de los que disponen los demás intentos por ser feliz, pero no porque esos recursos resulten más iluminadores que otros, por ejemplo, que los del arte e incluso que los de la sabiduría práctica. Son recursos distintos que a veces nos entregan fantasías y “versiones del mundo”, como diría Nelson Goodman, muchas veces mejores que las del político, el científico o el técnico, pero otras veces son peores y posiblemente con consecuencias más terribles.

Hoy preguntamos ¿para qué la filosofía en épocas de crisis?, y respondemos para acompañar a los demás realizaciones humanas en la búsqueda de ficciones, fantasías y fábulas de una vida buena, de un mundo mejor para todos. Y ella es valiosa en épocas de crisis justamente porque sus elaboraciones son distintas, son críticas, y no las mismas de la ciencia o la técnica. Un elemento sobresaliente de la indigencia en que estamos es precisamente que la filosofía haya terminado por creer que nada aporta para enfrentarla si no interviene de modo práctico en los asuntos críticos y si, y ello es su peor penuria, toma como paradigma de corrección el proceder de la ciencia, porque acaba convencida de que el asunto es la verdad de los hechos, y no comprende que los contenidos de la ciencia también son versiones del mundo o que —como dice Steiner— los seres humanos no podrían resistir sin lo que Ibsen llamó “las mentiras de la vida”.

Un pensamiento limitado a proposiciones lógicas, óptimamente expresado de forma no verbal, o a realidades demostrables, sería locura. Inventamos modos alternativos de ser, otros mundos, utópicos o infernales. Reinventamos el pasado y “soñamos hacia adelante”, para esto está la filosofía. Si creemos que con ella o con el arte, por ejemplo, se hace lo mismo que con la ciencia y la técnica, entonces, si cabe preguntar ¿para qué la filosofía?, ¿para qué el arte?

Pero la completa veracidad, la completa transparencia de pensamiento solo pertenece a los animales. El hombre miente, crea, concibe y representa ficciones para la felicidad, como algo inherente a su naturaleza humana, dice Steiner. Si aceptamos, con él, la tesis, esbozada al comienzo, de que el pensamiento es estrictamente inseparable de una “profunda e indestructible melancolía” (Schelling), de una pesadumbre que es así mismo creativa y que “la existencia humana, la vida del intelecto, significa una experiencia de esta melancolía y la capacidad vital de sobreponerse a ella”, entonces la vida del mundo noble y distinguido no es, en realidad, otra cosa sino “una permanente lucha desesperada contra el tedio y la tristeza” (Schopenhauer). Para Odo Marquard el hombre no es perseguidor de metas, sino más bien alguien que escapa de sus defectos; el hombre es primero un chapucero que, secundariamente, debe hacer una cosa en vez de otra cosa.

En este sentido la antropología filosófica puede ser definida como la filosofía del “en vez de”. Quien dijo que ¿lo que cada uno de nosotros hace, piensa y dice es lo que en verdad hay que hacer? Uno hace y se identifica con lo que mejor interpreta sus deseos y lo que sueña que debería ser el mundo, con lo que mejor nos sienta. Por

ello la filosofía debería entregar contenidos, imágenes de pensamiento que sirvan como motivos para conversar con los demás sobre la realidad y el mundo, nuestro y el de los otros; pero ninguna escuela tiene porque imponer “su” versión como la única correcta y verdadera. Dos hermanas, Scheherezada y Doniazada, salvaron su dignidad y sus vidas contando cuentos, inventando historias; ¿por qué, entonces, no esperar que la filosofía aporte mucho a la felicidad del hombre asumiendo que sus teorías no son tan trascendentales, tan serias y ceremoniosas con la verdad racional como para no afectar el trágico de la existencia misma? Se decía que “al ponerse el sol, Sócrates cantaba”, vale decir, al verse libre de la pesada obligación de tener que cuidarse de hablar siempre sabiamente, de nunca mentir, de tener que estar cuidando el bien de la ciudad o enseñando cosas interesantes y edificantes, pudo dedicarse a disfrutar de las apariencias sensibles del mundo que le permiten gozar también de sus sentidos, vale decir, de su existencia mortal y finita. Que a la tristeza constitutiva de lo humano no le agreguemos la tristeza del pensamiento.

¿Qué nos hace pensar que sólo la filosofía o la ciencia podrían dar salidas originales?, que ¿nuestras ideas y creencias son más correctas que otras?, ¿que todos los infinitos intentos de solución que la humanidad ha dado son un fracaso y nosotros si podríamos, por fin, tener la respuesta adecuada? La crisis está en nosotros y la barbarie del mundo refleja los intentos de hallar felicidad sin contar con los demás, de acallar sus distinta versión del mundo, de imponerles “nuestros sueños” sin acoger sus fantasmas, sin atender a que el suyo es un modo de existir y ser, diferente, pero no peor o mejor que el de nosotros. Aunque tampoco se trata de ir aceptando las acciones de los otros que nos causan daño y afectan la vida social; recordemos que el propósito es ser felices con los otros, no a costa de ellos y, por tanto, nadie tiene derecho a buscar la realización de sus aspiraciones a costa de la existencia de los demás. En este sentido la crisis también está en los otros (“el infierno son los otros” decía Sartre) y es cuando la filosofía en época de penuria es necesaria para enfrentar críticamente las soluciones que los demás individuos o sistemas de poder quieren “imponer”, y para evaluar autocríticamente las nuestras.

Si casi todo se ha dicho y se ha intentado, ¿por qué entonces no procurar que no nos agobie demasiado el afán de tener pensamientos e ideas “originales”? Es mucho más importante, y esto en verdad si transforma el mundo, saber decir lo que sabemos o poder comunicar la manera como hemos logrado escapar, las veces que hemos podido hacerlo, de la tristeza constitutiva que nos acompaña. La originalidad está en el lenguaje, en el decir, en la expresión y es de ahí de donde brotan, con el saber

común, las religiones, el arte, la filosofía y las ciencias; las distintas imágenes, estilos, pensamientos y singulares modos de narrar las múltiples experiencias vividas, porque en el corazón de la crisis misma también está que las experiencias vividas son reemplazadas por teorías sobre esa experiencia y por ello nos vemos obligados a tener que depender del saber de expertos, como los de las modernas ciencias “cognitivas”, para que nos diga qué nos pasa a nosotros y cómo debemos actuar en el mundo. Expertos del lado racional, los asesores y técnicos, y del lado irracional, los brujos, adivinos y consejeros espirituales de todo tipo.

¿Para qué, entonces, filosofía en época de crisis? Para que nos enseñe de nuevo a pensar, asumido como un oficio más simple, menos publicitado y útil que el de la ciencia y la filosofía profesional. Este pensar, más alegre y jovial, no está sólo al servicio del conocer sino también de la existencia individual y social del hombre; no tiene demasiado prestigio, ni impresiona tanto como el pensamiento calculador; no sirve para salir adelante en los negocios, no aporta nada útil y, sin embargo, transforma el mundo. ¿En qué lo transforma? El pensar transforma las cosas cotidianas y familiares en un enigma, descubre la hondura y oscuridad de las cosas cuando son en verdad las cosas del hombre; pensar es retornar a la fuente de todo pensamiento, al asombro mismo de cuyo fondo brotan las cosas que tienen sentido para lo que cada uno de nosotros hace. Este pensar no produce nada técnico y, sin embargo, es acción porque es el modo de ser más fundamental en el mundo; es amar las cosas y las otras personas por las que uno vive, por eso uno piensa tanto en aquello que ama. Cuando las cosas de consumo se malogran o se extravían sólo se lamenta el dinero que se perdió, pero no la pérdida de las cosas mismas, pues ellas pueden ser reemplazadas sin ningún problema. Pensar es habitar el mundo y el mundo se habita descubriendolo como el lugar de todas las posibilidades de ser; descubrimiento que también es obra del pensar, pues éste muestra lo que cada cosa es para el hombre, el ser de cada cosa. Y es aquí justo cuando poetas y pensadores terminan ocupándose de lo mismo.

¿PARA QUÉ FILOSOFÍA EN ÉPOCA DE CRISIS?

PABLO R. ARANGO
PROFESOR DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE CALDAS

A mí dadme las cosas superfluas, que cualquiera puede tener las necesarias.

Oscar Wilde.

El instinto filosófico primario, ante una pregunta, consiste en analizarla en lugar de responderla directamente (lo cual es una manera eufemística de no responderla). En este caso, sin embargo, voy a intentar una respuesta directa: la filosofía no sirve para nada, ni en época de crisis ni en época de prosperidad. Respuesta que no dice nada nuevo y que quizás no diga nada en lo absoluto (ya Aristóteles había sugerido que la filosofía es la más inútil, y por eso mismo la más importante de las ciencias).

Ahora que ya contesté, quisiera darle salida al instinto primario: el problema con la pregunta es que no está claro lo qué sea una crisis. Una de las primeras asociaciones mentales de la palabra es ‘problemas graves’. Pero entonces la cosa es todavía más confusa, puesto que uno se pregunta cuándo no ha habido problemas graves. Aunque, aun aceptando esta inevitable vaguedad, se puede ver por qué la filosofía es completamente inútil. Normalmente, un problema grave requiere expedientes mucho más visibles que las ideas: un buen armamento, un nutrido y bien entrenado escuadrón de artillería, canales de televisión; y, en casos menos masivos, una dosis apropiada de antidepresivos, una suma considerable de plata, una cantidad adecuada de licor o de algún estupefaciente; o un buen abogado penalista.

Pero también dentro de la filosofía ha habido quienes dicen que esta peculiar actividad intelectual tiene unos réditos contantes y sonantes. Aún más, en esta vertiente hay quienes mantienen que una filosofía que no tenga tales consecuencias, no vale la pena. Tal vez la expresión más famosa de estas pretensiones sea la frase de Marx:

“hasta ahora los filósofos sólo se han ocupado de interpretar el mundo, pero lo que hay que hacer es transformarlo”. Seguramente Marx tenía razón en parte, puesto que, por lo menos la filosofía tal y como se practica y enseña hoy en las universidades, no sirve en absoluto para el tipo de transformaciones en las que pensaba él.

En una famosa metáfora, Hegel sugirió que la filosofía es como el Búho de Minerva, que llega cuando ya ha caído la tarde. En cierto sentido, es así, y esto explica lo que hay de verdadero en la idea de que la filosofía es inútil. Las preguntas filosóficas aparecen en los límites de nuestra comprensión, allí donde nuestras formas más prácticamente exitosas de pensar no pueden decírnos nada. Piénsese, por ejemplo, en el viejo y venerable problema de la existencia de Dios. Si el asunto se redujera a construir un telescopio lo suficientemente potente, o algo por el estilo, podríamos tranquilizarnos con la convicción de que es cuestión de esperar con paciencia. Pero sabemos que no es éste el problema. Sabemos también que podemos continuar viviendo sin una respuesta concluyente y, si somos lo suficientemente fracos, sabemos que no puede haber una respuesta tal. Naturalmente, una actitud comprensible en este caso es declarar la vacuidad del asunto, y fustigar nuestro entendimiento para dejar de plantearnos la pregunta.

Quizá la pregunta de qué es la filosofía no tenía el mismo significado antes del surgimiento de las universidades modernas y la especialización de las disciplinas que fue una de las consecuencias de la expansión de tales instituciones. Piénsese, por ejemplo, en Sócrates, Platón o Aristóteles. Es probable que la aplicación del término ‘filósofo’ en estos casos, tal como lo usamos hoy sea, en cierto sentido, un anacronismo. Hay diferencias tan obvias que su enumeración parece pura pedantería: no había revistas especializadas, ni siquiera había imprenta, ni universidades, ni profesiones o disciplinas tal y como hoy las entendemos; un mismo individuo podía desollar en lo que hoy estaríamos tentados a denominar física, poesía, ingeniería, matemáticas, y un largo etcétera. De hecho, esto fue así hasta muy entrada la era moderna. Piénsese, por ejemplo, en el estereotipo del sabio renacentista, o en figuras concretas como Descartes, Leibniz o Hume. A pesar de que ya había universidades en su época, ni Descartes ni Hume enseñaron allí. Descartes dice de sí mismo, no sin ironía, que es “un poco versado en geometría”. Leibniz descubrió el cálculo infinitesimal al mismo tiempo que Newton; fue alquimista, diplomático, físico y bibliotecario, entre otras cosas. Pero su caso no es único en la época. Locke fue médico de profesión, escribió su obra filosófica más importante por una casualidad, e intervino activamente en

política por gusto. La obra que le dio la fama literaria a Hume fue una historia de Inglaterra, mientras sus obras filosóficas pasaron casi desapercibidas durante su vida.

Menciono estos tópicos con la intención de desvanecer cierto prejuicio de nuestra época, según el cual la filosofía es, estrictamente, una actividad profesional que es realizada únicamente dentro de ciertos círculos profesionales, por personas que han sido específicamente entrenadas para ello. Esta imagen refleja en cierta medida lo que ocurre actualmente pero, estrictamente hablando, es una grosera simplificación. Desde luego que hay diferencias entre disciplinas, pero todavía hay un sentido importante en el que la mayoría de los seres humanos hace filosofía, un sentido en el cual no se puede decir lo mismo de la física o la astronomía.

Para poner ejemplos perspicuos: probablemente tres de los filósofos más importantes (o quizás los más importantes) de Colombia sean Fernando González, Estanislao Zuleta y Nicolás Gómez Dávila. Tres bárbaros, antiacadémicos, aficionados. Es probable que la obra de estos tres tenga y siga teniendo mucha más influencia en la cultura que toda la industria editorial de profesores y profesionales que año a año contribuimos al calentamiento global convirtiendo árboles en papel de revista indexada por Colciencias. Aquí se aplica perfectamente una variante de la sentencia de Nicolás Gómez: “en filosofía, el trabajo del profesional consiste en analizar la obra del aficionado”.

¿PARA QUÉ FILOSOFÍA EN ÉPOCA DE CRISIS?

JAIME A. PINEDA
PROFESOR DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE CALDAS

¿Para qué filosofía en época de Crisis? Es preciso tomarse la pregunta. Allanarla, dislocarla, multiplicarla, disseminarla. Herirla. No dejarse atormentar por el eco romántico de sus palabras, no dejarse abrumar por el gesto poético de sus movimientos, no dejarse alterar por el Hölderlin que, sabemos, la soporta soterradamente.

En 1806 el poeta debe ser internado en el asilo de Tubinga. Constantes crisis mentales lo confinan a la fisura opaca y vacía de sí mismo. Voz exaltada. Hölderlin no teme ser aniquilado por lo sagrado:

“Medito, y me encuentro como estaba antes, solo, con todos los dolores propios de la condición mortal, y el asilo de mi corazón, el mundo enteramente uno, desaparece; la naturaleza se cruza de brazos, y yo me encuentro ante ella como ante un extraño, y no la comprendo”.

Hölderlin no teme hacerse la pregunta. Arrojado al resplandor velado de lo sagrado, solo, con todos los dolores propios de la condición mortal, asilado en sí mismo... un pobre mendigo cuando se pone a reflexionar... un extraño; un paria que vaga en la tierra, ora como griego navegante, ora como judío errante, ora como caballero andante. Voz exaltada. De nuevo una crisis nerviosa. Hölderlin se envuelve en un manto de palabras cuando todavía hay mundo: “... tronando vienen entonces ellos después. Mientras tanto pienso a menudo que mejor es dormir, que estar así sin compañeros, que aguantar así, y qué hacer entre tanto y qué decir, no lo sé...”

Pausa. Qué hacer, qué decir, no lo sé. Entre tanto, no lo sé. El momento de la transgresión en Hölderlin. No hacer, no decir. Y como en Fernando Pessoa aceptar: el máximo movimiento es la quietud, el mayor lenguaje es el silencio. Hölderlin

desconoce el porvenir de su elegía. No hace. No dice. Lentamente se está gestando la pregunta. Hölderlin tiene algo entre manos. Entre tanto no lo sé. Una distracción. Una fuga... Re-pasa su estrofa:

“... tronando vienen entonces ellos después. Mientras tanto pienso a menudo que mejor es dormir, que estar así sin compañeros, que aguantar así, y qué hacer entre tanto y qué decir, no lo sé...”

Falta algo. Es preciso cerrar este movimiento. Algo. Una pregunta. Alguien. Una pregunta... mejor es dormir... aguantar así... tronando vienen... ¿quiénes? Los dioses... Dionisos... tronando vienen... la callejuela iluminada... la noche... la extranjera entre los hombres... Hölderlin re-pasa una y otra vez su estrofa. La manera como su elegía toma cuerpo. Y qué hacer entre tanto, y qué decir, no lo sé... Hölderlin prepara su pluma. Se sienta. Un esfuerzo más. Re-pasa por última vez y añade, enmienda, para siempre, el extraño origen de la pregunta que hoy nos convoca...

“... tronando vienen entonces ellos después. Mientras tanto pienso a menudo que mejor es dormir, que estar así sin compañeros, que aguantar así, y qué hacer entre tanto y qué decir, no lo sé. Y para qué poetas en tiempos de miseria...”

A riesgo de volver a perecer, no dejarse inquietar por las respuestas. No responder. Más bien, guardar silencio. Dejar que la pregunta pase y se desborde. No olvidar que Heidegger mantenía una extraña relación con la misma:

“Apenas comprendemos hoy la pregunta. ¿Cómo queremos comprender ya la respuesta dada por Hölderlin? (...) La palabra tiempo significa aquí una era, a la cual pertenecemos también nosotros”.

¿Para qué filosofía en época de crisis? Más bien ¿Para qué poetas en tiempos de miseria? ¿Para qué filósofos en tiempos escasos? ¿Para qué filosofar en tiempos de penuria? ¿Para qué filosofar después de Auschwitz? Desdoblar la pregunta. Volverla otra hasta confundirla. Hacerla re-sonar entre sus signos de interrogación. Asumir estos signos como límites infranqueables. No prescribir la labor del filósofo. Dejarlo al devenir incierto y azaroso de sus propias creaciones. Más aun, en tiempos en que la pregunta se presenta cargada de narraciones posibles. Lo cierto es que la pregunta que interroga el para qué de la filosofía proviene de un verso que interroga el para qué de los poetas. Y el poema, como pensaba Maurice Blanchot, parece ligado a una palabra que no puede interrumpirse, porque no habla: es.

Pensadores un esfuerzo más... por comprender la pregunta... por comprender no la ausencia de sentido sino la necesidad de tener sentido. Por escuchar en la voz del poeta, la exigencia de pensar en un tiempo que-da-que-pensar. Hölderlin se infiltró en la filosofía. Es preciso escucharlo de nuevo: "Ciento que es estrechamente limitado nuestro tiempo de vida, y el número de nuestros años los vemos y contamos, pero los años de los pueblos ¿los han visto ojos perecederos? Aun si el alma sobre tu propio tiempo nostálgica vibra, doliente quedas tú en la fría ribera donde los tuyos, y jamás los conoces". En la voz del poeta se expresa la finitud del hombre. El hombre es un SER FUGAZ. Un acontecimiento que tiene lugar entre lo que perdura y lo que se desvanece. Fugaz permanencia. ¿Qué podemos decir de la época ante esta implacable disolución? "Lo que fuimos ya no lo seremos. Y la imagen, que oscilante, construimos, el yo que nos define, en cualquier momento se estalla, como personaje que es de una ficción. La vida". Despojado de toda eternidad, el hombre acaece. En la voz del poeta se expresa la muerte del hombre. Ante sus propias limitaciones, el hombre no es más que un desgarrón, un desgarramiento. "Ciento que es estrechamente limitado nuestro tiempo de vida..." Dice el poeta. Como epifanía pasajera, la eternidad es esquiva para los mortales. Exclusiva propiedad de los dioses. Las formas de la existencia son maneras de lo efímero. Sentimos la nostalgia. El hombre es un tránsito entre el ser y la nada. Se transforma. Porque la vida de los hombres no está libre de sus figuras y configuraciones. Se hace y se deshace. Se aploma y se desploma. No quedan más que vestigios del perecimiento, de las muchas finitudes que componen una época. La imagen del mundo moderno es el desencantamiento. Una sombra que se posa sobre el orden y el desorden... "Esta será siempre la sombra invisible que cae sobre todas las cosas cuando el hombre ha devenido sujeto y el mundo imagen" pensaba Heidegger.

De su escritura brotan sin descanso la transgresión y lo sublime, el horror y la nostalgia. Ser para padecer. Perecer. Hölderlin re-signa el mundo y se resigna ante la época del mundo. Poéticamente sabe que somos seres de paso... y su verso nos dice: y el número de nuestros años los vemos y contamos... y su pregunta nos aterra: pero los años de los pueblos ¿los han visto ojos perecederos? Sólo nos es dado el testimonio de nuestras propias vidas. Cada uno de nosotros está dotado de ojos perecederos, incapaces estos, por su finitud, por su limitado tiempo de vida, de contemplar los años de los pueblos, que son los años de una época. Testigos de finitudes insustanciales, los hombres nos resignamos ante la aurora y el ocaso

de nuestras miradas. Y así, ante otra inquietante pregunta, los hombres no tenemos más opción que interpelarnos entre los signos que nos interrogan sin aventurarnos a respuesta alguna: ¿Para qué poetas en tiempos de miseria? Pero los tiempos de penuria y escasez ¿los han visto ojos perecederos?

Jean Luc Nancy aludió a esta tensión. Trató de escuchar la exigencia de un poeta en el sonido ronco y el aliento entrecortado de sus comunidades desobradas. Buscó la filosofía en Auschwitz y después de Auschwitz en el canto de Salvatore Quasimodo, porque los poetas no olvidan. ¿Y para qué filósofos en tiempos de miseria si ya existen los poetas que no olvidan estos tiempos?

Allá los campos de Polonia, la llanura de Kutno con las montañas de cadáveres que arden en los nubarrones de gasolina, allá las alambradas de púas para la cuarentena de Israel, la sangre entre los desechos, el exantema tórrido, las cadenas de pobres muertos desde hace ya largo tiempo, abatidos sobre las fosas que cavaron con sus propias manos, allá Buchenwald, el apacible bosque de hayas, sus hornos malditos; allá Stalingrado, y Minsk sobre los pantanos y la nieve putrefacta. Los poetas no olvidan.

Elias Canetti



RESEÑAS

Díaz, José Leonardo. *La Ilustración, un camino hacia el ideal de humanidad: ¿Se cumplió el proyecto ilustrado de llevar al género humano a un progreso hacia mejor por medio de la razón?* Manizales: Universidad de Caldas, 2009

El propósito de esta tesis es recordar de nuevo en qué consistió el proyecto ilustrado guiado por la razón, que fue exitoso en sus comienzos. Como supone Díaz, el hombre moderno encontró en él un camino hacia su autodeterminación y también un efímero y precoz dominio de la naturaleza. Indiscutiblemente el texto también se ocupa de las consecuencias de tan anhelada emancipación y dice cómo fue que reaccionó el sujeto contemporáneo a ese legado hostil que heredó de su progenitor.

Para demostrar lo dicho, el autor comienza explicando en qué consistió el proyecto de la Ilustración, que parte de un planteamiento destructivo que se basa en suprimir todos los falsos ídolos (Platón, Aristóteles, la Iglesia) y así, reconstruir un nuevo edificio en donde sólo quepa la razón humana, más no la superstición ni la especulación. Por otra parte, el ideal ilustrado se ve reconocido en el nuevo lema de Kant: “ten valor de servirte de tu propio entendimiento”.

El segundo capítulo del texto se titula: La ciencia y la Filosofía: ¿Qué significa la razón para la Ilustración? Si bien se sabe que la filosofía no sólo exige una nueva forma de conocer el mundo, sino que a este proyecto se une la ciencia, pues como sabemos las antiguas concepciones de Ptolomeo y Aristóteles que explicaban el funcionamiento del mundo no eran lo suficientemente contundentes, de repente todo ese legado que se basaba en falsas especulaciones fue sepultado por los descubrimientos de Copérnico, Galileo y Newton. Esto se logró porque el hombre empezó a confiar en su razón y hacer un estudio más riguroso del funcionamiento de la naturaleza teniendo como base la experimentación.

De esta manera, se empezó a ensamblar una nueva concepción de dominio y control sobre la naturaleza. Lo que se simboliza en Denis Diderot fue proponer un método que consistió en la experimentación que dan los sentidos al conocimiento humano, es decir: “la observación de la naturaleza, la reflexión y el experimento” (Pág. 38). Así pues, tanto la ciencia como la filosofía fueron suprimiendo a pasos agigantados el modelo de conocimiento que había plasmado la metafísica y la iglesia, dando paso

a un nuevo prototipo epistemológico. Una vez explicado el objetivo de la Ilustración, el autor se enfoca en otro problema, a saber: legado político: un camino hacia la democracia y la tolerancia. La concepción que se venía manejando hasta aquel entonces consistía en que el hombre debía rendir tributo a la iglesia y la monarquía; pero a partir del siglo XVIII la idea de “deber” se transformó en el derecho de conciencia individual, el derecho a la crítica, el derecho a la razón y el derecho del hombre y del ciudadano. A este respecto, el autor acude a Voltaire y su “tratado de la tolerancia” y al caso de la familia “Calas”. Díaz explica por qué el filósofo francés asevera que aquella época estaba sumergida en la intolerancia, dado que las supersticiones, fanatismos y fantasías en que estaba erigida la iglesia, no toleraban las nuevas posturas filosóficas ni científicas, que para Voltaire no permitían el desarrollo de su país. De esta manera, el filósofo establece que la tolerancia tiene como punto de partida un gobierno capaz de estimular la libre creencia de los pueblos.

Asimismo, el autor termina el capítulo apoyándose en Kant, pues éste sostiene que el proyecto ilustrado aún no se ha cumplido, y para lograr el objetivo propone que “las fases en las que el hombre de una época ilustrada se debe situar, están determinadas, en ocho principios sintetizados en” “la idea de una historia universal en sentido cosmopolita”. [...] “A partir de estos principios, se debe llegar a una estructura política que establezcan las normas de una sociedad libre. Los énfasis con los que estas ideas van estipular el sentido del género humano pueden ser.” (p. 68)

- 1) La historia humana se va ejerciendo según la libre voluntad.
- 2) El hombre como único ser racional, se establece como dominador de la naturaleza.
- 3) Dentro del dominio, se debe establecer un orden, que sostenga la estabilidad humana que lleve hacia el progreso, -dada la naturaleza racional del hombre.
- 4) El hombre como ser social debe escoger un jefe supremo que sea justo.
- 5) La sociedad se establece bajo un Estado civil cosmopolita que se debe desarrollar como fin principal de la especie humana.
- 6) El estado debe poner todas sus energías en la educación y la moralización de sus ciudadanos para poder emprender un verdadero fin racional como estructura de una sociedad cosmopolita.

- 7) Se debe abogar por un Estado cosmopolita y mundial donde todos los hombres determinen un ideal con la estructura natural de sus buenos actos.
- 8) Toda esta propuesta de Kant, está basada en una historia que tenga como fin el bien de la humanidad (págs. 69-70).

Por último, el autor termina preguntándose si fue cumplido el ideal de la Ilustración. Sin duda la idea que nace de una crisis de superar los errores que incitaban “el retraso y no el progreso” fueron un acierto; “pero falló (sic) como estructura enajenadora que concluyó (sic) en la sociedad de consumo, la libertad del hombre parece una utopía cuando se demuestra la valoración que le dio el burgués a su empresa, y así definitivamente el proyecto no se cumplió” (Pág. 84).

De esta manera el hombre contemporáneo se vio afectado por los cambios de la cultura que evidentemente tocaron su interior, y esos contrastes tuvieron que ver con una instrumentalización total de la razón y una masificación. De igual forma, el sujeto se dio cuenta que no era posible establecer un único modelo para ajustarse al mundo, es decir, que el lenguaje de Kant se volvió insuficiente para responder a las manifestaciones de las nuevas culturas, puesto que el hombre se resistió inexorablemente a ser reducido a una identidad como tal; éste reclama su identidad y existencia en la diferencia.

Hernando Tabares Sánchez

Arango Agudelo, Alejandro. “Ciorán Laberinto de Obsesiones”. Manizales, Universidad de Caldas. pp. 64.

El pensamiento del filósofo (o escritor- filósofo) rumano Emil Ciorán (1911-1995) es presentado de una manera bastante interesante. El trabajo del tesista consiste en un diálogo con el Filósofo, y muchas veces se convierte en monólogo entre el autor y su propia angustia, de ahí que la escritura se convierta en una especie de “confesionario” donde Arango Agudelo muestra su experiencia ante la nada.

Más que referirse a las obsesiones de Ciorán, Arango Agudelo presenta sus obsesiones por el escritor. El laberinto es conformado por el texto mismo en su conjunto y cada capítulo simula ser una puerta que nos lanza al laberinto paralelo que es la obra de Ciorán. Si algo debo de resaltar es que la reflexión del autor parece situarse a modo de glosa en el pensamiento del escritor, mientras que la obra de Ciorán parece estar inscrita entre las márgenes de la propia vida del Autor.

La obra de Ciorán es difícil de catalogar del lado de la filosofía o de la literatura, se sitúa más bien en aquel lugar donde los límites entre ambas parecen diluirse. El estilo fragmentario del escritor muchas veces se ha convertido en un dolor de cabeza para quienes nos hemos adentrado en su obra. Arango Agudelo trata de poner algo de orden a este supuesto caos durante seis capítulos y, de la extensa obra del rumano, se centra especialmente en dos textos que constituyen la génesis de la obra de Ciorán: “En las Cimas de la Desesperación” y “Breviario de Podredumbre”; sin embargo, no olvida los demás textos que constituyen el enorme trabajo del escritor.

Durante los primeros capítulos (I-III) se hace una presentación y explicación de los conceptos y obsesiones del rumano, de su escritura y su particular interés por la mística de occidente. En el cuarto capítulo el monólogo de Arango Agudelo se acentúa y analiza desde su propia experiencia de vida la angustia ante el vacío de la existencia y la eterna búsqueda del hombre (y la suya propia), para encontrar la conciencia misma de esa existencia. En el quinto capítulo muestra la búsqueda ante la nada y la existencia de tres escritores: Raúl Gómez Jattín, Alejandra Pisarnik y Andrés Caicedo, ellos se convierten en acompañantes de la preocupación del escritor y del autor (de Ciorán —al compartir su angustia— y de Arango Agudelo —en su búsqueda a través de la literatura—). En el último capítulo muestra una serie de

conclusiones que como él mismo señala son “a guisa de fe de erratas”, y situando como final de las mismas una oración dirigida hacia Ciorán, su ángel guardián en la búsqueda de una respuesta, por una satisfacción a esa angustia en la que se convierte la vida.

Luís Miguel Gallego Sepúlveda

Tesis: *La importancia de la pragmática en la teoría de los actos de habla*, María Isabel Usma Agudelo. Universidad de Caldas, 2008. pp. 68.

Todos, de alguna manera u otra, hemos constatado el hecho de que nuestra educación a medida que pasa el tiempo, en vez de mejorar, empeora. Cuando debemos “progresar” es que echamos para atrás. La educación colombiana es un desastre, y en especial la educación pública, que es la fábrica de la mediocridad y el hogar de la pereza. Claro, uno de los factores responsables de esta situación es la famosa prioridad de la cantidad, por encima de la calidad. Entre más estudiantes estén matriculados mucho mejor, y entre más se gradúen, pues: ¡Eureka! ¡He ahí un gran sistema! Mayor cobertura + incremento de profesionales = excelente sistema educativo. Pero esto es sólo una tontería, que pretende cuantificar lo incuantificable, como lo es la buena educación. El único criterio honesto para evaluar la calidad de la educación es el que tiene como referente la calidad de vida de una comunidad. Y de esta forma, suena a perogrullada decir que el sistema educativo colombiano es un desastre. Sin embargo, tal y como se puede notar en nuestra universidad, la mayoría de los que se encuentran en el mundo de la educación no dejan de creer y actuar de acuerdo a la máxima de la cantidad.

La forma en que yo he podido constatar esto de nuevo ha sido con la tesis que he leído para reseñar. Alguna vez leí una tesis acerca del mismo tema, he intenté hacer una reseña sobre ella, pero al final lo descarté porque no se me ocurría nada qué decir sobre semejante producto de un par de horas en internet y otro par en el diccionario Ferrater Mora. Así es que me doy cuenta que los estudiantes de la U. de Caldas tenemos un espíritu de superación muy fuerte, pues esta tesis, comparada con aquélla de la que hablo, es mucho peor: media hora de Google más un cuarto de hora en la enciclopedia Encarta. Nadie nos detiene; cada vez vamos con toda. Y no es un chiste, si se mira la bibliografía allí aparecen las respectivas referencias a Google y a Encarta, de una manera tal que la argumentación de la tesis se hace demasiado persuasiva no más que por la autoridad de esas fuentes (v.g. p 13).

En fin, ¿qué decir?... ¿Pruebas? Pongamos una. Así es como empieza (lo escribo tal cual está en la tesis):

El estudio del lenguaje es todo un proceso en el cual los seres humanos tienen condicionada sus manifestaciones a ciertos factores externos propios del ambiente, o del espacio social, en que los individuos tejen sus relaciones o simplemente desarrollan vivencias, teniendo a un grupo humano con el que se interactúan, sin desconocerse además, la necesaria predisposición del sujeto para reconocer y aceptar un acto. (p. 5)

Y así, a lo largo de las 68 páginas (en Arial 12 y a doble espacio) encontramos párrafos de este tipo. También hay capítulos en los que, por ejemplo, de siete párrafos cinco son citas (cf. P. 11-13, 29-33, 34-37, 50-52, 61-62). Citas en las que no se sabe quién lo dijo, porque no aparece la referencia (p. 41, 42, 43, 61...) Circunloquios para llenar espacio, más que para desarrollar un argumento (cf. Conclusión). Al final de la mayoría de las páginas uno sólo se pregunta admirado: “¿Qué?” Lamentablemente, no por la novedad de lo leído ni por la excelente redacción, sino porque no se entiende nada. La idea es mostrar la importancia de la pragmática en la teoría de los actos de habla, no obstante, aunque pueda hacerse una investigación con este título, lo único que se hace en este trabajo, y como lo sugiere cierta interpretación del problema propuesto, es un resumen o informe de lectura acerca de Cómo hacer cosas con palabras, el cual se encuentra respaldado por las ideas de los profesores Maribel Carvajal y Carlos Castrillón de la U. del Quindío y Alejandro Patiño de la U. de Caldas. Nombro a los dos profesores, sólo para señalar la ausencia de autoridades para fundamentar la idea central. ¿Cómo no hablar de Wittgenstein a la hora de hablar de pragmática, si incluso existe la disputa en torno a la influencia determinante de él a la hora de la creación de la teoría de los actos de habla?

¿Qué decir? Pues, nada más. Sólo tomar la oportunidad para denunciar que esto es algo muy común en nuestro programa, es decir, gran cantidad de tesis son aprobadas siendo un completo desastre desde todo punto de vista. Quizá la única utilidad que pueden llegar a tener sea una negativa, o sea, que en una clase de escritura filosófica, las tomen como ejemplo de lo que no se debe hacer. De pronto, es que los bondadosos profesores piensan que es mejor “pasar” a los estudiantes para que estos se pongan a trabajar lo antes posible; o quizás, las obligaciones del sistema educativo los obligan a aprobar cuanta desfachatez pase por sus ojos; o no sé, puede ser, en una de esas, es que los profesores se sienten identificados con este tipo de tesis de pre-grado, se ven reflejados, y no las rechazan porque así se estarían rechazando a ellos mismos. ¡Pero profesores! Por caridad, ayúdennos. Si ustedes aprueban este tipo de escritos ¿cómo podrán ser corregidos algún día? Pensaba Rousseau que la ayuda de un profesor consistía en hacer el papel de guía que muestra por dónde debe seguir el que aspira

al conocimiento, pero, viendo las tesis que se aprueban acá, al parecer ese roll se cambió por el de alcahuete.

A mí siempre me ha llamado la atención aquella frase pedagógica de Heidegger que dice que enseñar es dejar aprender, porque en ella aparecen condensadas las dos metas de la educación como son la autonomía y el conocimiento. Entonces, eso es lo que yo creo que se les ha olvidado a los profesores de filosofía de la U. de Caldas, puesto que no dejan aprender cada vez que pueden afirmar que una mediocridad como ésta es una tesis que debe ser aprobada. Impiden la creatividad, siendo la creatividad un acto de oposición por excelencia, en el que lo único que lo garantiza es el esfuerzo y la constancia.

Pero hay que aceptar humildemente que se trata de un problema del que todos somos responsables. Haciendo un poco de trabajo de campo, me he podido dar cuenta de que existe una normatividad implícita a la hora de hacer una tesis, que nadie reconoce abiertamente, pero que todos obedecen (incluyendo los profesores). Las normas son éstas:

- I. Poner citas, muchas citas, no importa de quién, lo importante es que abajo haya un pie de página.
- II. Lo más importante a la hora de hacer una tesis es la cantidad de páginas escritas, lo cual es al mismo tiempo el criterio de evaluación.
- III. Si va a copiar que sea a manera de collage, esto es, un párrafo de allí, otro de allá...
- IV. Sólo hay que leer tres o cuatro libros sobre el tema sin importar si son autoridades o no. Lo importante es que aparezca citado el libro del profesor.
- V. La ortografía la corrige Word.
- VI. Las conclusiones son sólo un relleno, en el que no necesariamente hay que hablar del problema en cuestión.
- VII. Lo que verdaderamente importa no es realizar un trabajo decente, sino graduarse cuanto antes.

Profesores de filosofía de la U. de Caldas, por favor menos indulgencia y más exigencia. Sólo un poco más... un poquito. No sean los cómplices de que la educación

continúe en este permanente estado de mediocridad y facilismo. Un poco de ustedes, significa un poco más de los estudiantes, y de esa forma aunque no veamos una transformación radical, por lo menos no tendremos que sufrir el tener que leer párrafos como este:

Sabemos que el lenguaje es el sistema de comunicación a través de símbolos aprendidos en forma libre y voluntaria y éste es el resultado de la interacción dinámica entre los seres humanos y el ambiente afectuoso y de confianza que favorece su adquisición. Pero la condición o el presupuesto lógico para la existencia de un control a la autoridad y al poder, debe pasar por la adopción de un sistema de reglas a las cuales se desenvuelve la vida en sociedad y como guarda de dicho sistema, una norma de carácter superior de la que deviene aquél, y frente a la cual se valida (p. 6).

Para terminar, tengo que ser honesto y decir que sé bien de lo que hablo, pues, de cierta manera, soy una víctima más de este problema, ya que hace poco me dijeron: “Bien hecho Elkin, excelente tesis”

Elkin Andrés Heredia Ríos.



TRADUCCIÓN

¡DURAS ES SEXY!¹

Entrevista con Pierre Bergé

En 1988 la Revista GLOBE, en un número especial “¡Viva la civilización sexy!”, escogió a esta escritora, quien a sus setenta y cuatro años, por su posición e irreverencia, era considerada sexy. En uno de sus libros había escrito como algo autobiográfico:

Muy pronto en mi vida fue demasiado tarde. A los dieciocho años ya era demasiado tarde. Entre los dieciocho y los veinticinco años mi rostro emprendió un camino imprevisto. A los dieciocho años envejecí. No se si a todo mundo le ocurre lo mismo, nunca lo he preguntado. Creo que me han hablado de ese empujón del tiempo que a veces nos alcanza al transponer los años más jóvenes, más gloriosos de la vida. El envejecimiento fue brutal. Vi como se apoderaba de mis rasgos uno a uno, como cambiaba la relación que existía entre ellos, como agrandaba los ojos, como hacia la mirada más triste, la boca mas definitiva, como grababa la frente con grietas profundas.

Nota del traductor

PIERRE BERGÉ: Se trata de una conversación. Una conversación sobre lo que llamamos “la civilización sexy”. Es decir, lo sexy precisamente, la seducción, la sexualidad como actos de civilización.

MARGUERITE DURAS: La sexualidad está siempre ahí. Civilización o no, ella está presente. No es suficiente decir: “el mencionado siglo de la sexualidad”.

P.B.: ¡No existe creación sin sexualidad!

M.D.: No hay autoría.

P.B.: Tomemos la escritura, es su dominio más íntimo...

¹ Entrevista publicada originalmente en *Globe magazine* N° 30 juillet/août 1988. “¡Duras est sexy!” Entretien avec PIERRE BERGÉ. Traducción del francés por Germán Sarasty Moncada.

M.D.: El más flagrante

P.B.: El más flagrante... Entonces: la sexualidad y la escritura; yo pienso en "Ojos azules, cabellos negros", en esa habitación en Trouville...

M.D.: La habitación de Trouville está siempre ahí, en todas las historias de amor.

P.B.: Está siempre ahí...

M.D.: Es un amor entre un homosexual y una mujer joven.

P.B.: La sexualidad es precisa, está presente.

M.D.: Es todo. Es insopportable. Aun cuando hacen el amor porque los homosexuales están en un exilio más profundo que los demás hombres. Porque este exilio sexual lo encontramos cuando hacemos el amor con nuestro amante habitual. Es necesario no olvidar que el amor se hace en la penumbra con los ojos cerrados. Uno hace esa oscuridad en su mente para expulsar el amor singular y alcanzar el amor general. Creo que quienes no proyectan esa oscuridad son los criminales de la sexualidad. Los violadores, los asesinos del Bosque de Bolonia y de los burdeles.

P.B.: ¿Porqué los fantasmas son siempre más fuertes, más intensos que su realización?

M.D.: Sí, la sexualidad es siempre más grande que todo.

P.B.: ¿Que el paso al arte?

M.D.: Sí.

P.B.: ¿Es que eso también se llama sexualidad?

M.D.: No veo otra palabra. Es una palabra muy común, usted lo sabe. Para mí no es preocupante llamarlo "amor". Aun si ese amor no llega a concretarse...

P.B.: ¿No se concreta...?

M.D.: No se lleva a cabo sexualmente.

P.B.: Usted lo dijo en alguna entrevista –no recuerdo la frase exacta- que cada vez que amaba a un hombre, se sentía casi obligada a engañarlo...

M.D.: No... En fin un hombre, salvo al comienzo, un hombre no me ha protegido de otro. Nunca. He estado siempre en un estado de disponibilidad.

P.B.: ¿Un hombre no la protege de otro?

M.D.: No. Yo he estado siempre en peligro de amar a "otro" hombre.

P.B.: ¿En peligro?

M.D.: Peligro de arruinar mi vida, de partir, de dejar todo. Pero siempre he guardado el niño y los libros.

P.B.: ¿Para usted, se trata de amor o de sexualidad?

M.D.: Es algo parecido. Cuando los viajeros regresan del mar y van a un burdel, dicen siempre a las putas "te amo".

P.B.: Pero muchas veces ellas rehúsan sus besos.

M.D.: Ellas lo hacen siempre, yo creo.

P.B.: ¡Ah!... ¿Es que uno puede amar y engañar?

M.D.: Es más fácil para el hombre. Para la mujer, era imposible. Amas un hombre tanto, que no lo puedes engañar.

P.B.: ¿Es siempre lo que le ha pasado?

M.D.: Sí. En fin, es más complicado. Externamente, puede uno decirlo, es lo que me ha pasado. Pero, no puedo sostenerlo en mi caso.

P.B.: Usted dice que hace como los hombres...

M.D.: Yo parto, me alejo... Sí, es verdad: como los hombres... Parto. No podría hacerlo de otra manera.

P.B.: ¿La política y la sexualidad, no son la misma cosa? ¿El poder y la sexualidad?

M.D.: Existe una relación muy estrecha entre la fascinación por inteligencia y el deseo del cuerpo. Usted lo sabe... Hablo del hecho de que los escritores atraen sexualmente... Las escritoras seducen a los hombres... Una tarde, estaba... No sé si pueda contarlo... Últimamente, una noche, estaba en un sitio donde había mucha gente. Era una fiesta, la tarde de la elección presidencial, en la Casa de la América

Latina. Estaba sentada con unos amigos, ministeriales, unas figuras. Al comienzo no me percaté del joven que vino a instalarse a mi derecha, muy pegado a mí. Ensayé a separarme, pero él era tan pesado como alguien que se desmaya, además callado. De repente me di cuenta de qué se trataba. Temblaba junto a mi cuerpo. No me moví mas, lo dejé continuar. El estaba también en su derecho, ¿o no? Ese poder de cambiar las cosas, el mundo, era a nosotros los escritores, a quien él se apoyaba. Ese joven no iría a estremecerse contra Bouygues. Ni contra Adjani. Le habría dado miedo. Temblaba junto a Duras, porque sabía que ella no diría nada. ¡No era agradable, no puede uno decirlo...!. Era... (Se calla).

P.B.: ¿Conoció a Mitterrand joven? ¿Cómo era?

M.D.: Muy sexual. Muy seductor ¿Usted lo conoce?

P.B.: Sí.

M.D.: ¿Entonces él le dijo que yo era muy seductora?

P.B.: Seguro. Él dijo "seductora".

M.D.: Eso es. ¿Ha dicho irresistible?

P.B.: Él lo dijo.

M.D.: ¿Y usted le cree, más que a mí?

P.B.: Pero claro.

M.D.: Hay que creerle más que a mí

P.B.: ¿Pero él es irresistible?

M.D.: Sin duda. No lo puedo negar... Encantador... encantador.

P.B.: ¿Más sexy y más seductor que bello?

M.D.: El encanto radica en ambas cosas.

P.B.: ¿Y hoy, qué diría usted?

M.D.: Yo diría algo parecido. Aun si no lo parece. Debe ser algo así... Yo veo cuando él mira... Cuando su mirada se fija en una mujer joven. Hay algo infantil en él, pero más profundo... que uno no puede darle edad.

P.B.: ¿Es que usted vuelve a ver los hombres de su vida como en un film?

M.D.: No, una equivalencia se produce en el tiempo, la marcha del tiempo. Uno se pregunta algunas veces, ¿fue en Italia? ¿Y ese día de Goya? ¿El día del mistral (un viento del Mediterráneo), donde estaba? Uno cree que lo que ha quedado ha sido Italia, el mistral, Goya. Pero se equivoca. Lo que queda en la memoria, es el amor que baña la vida, el amor que ha hecho las cosas inolvidables. Tengo una memoria global de un país que es Indochina. De ciertos años de mi infancia, las injusticias causadas por mi madre y luego... No me acuerdo de las historias de amor, pero me acuerdo de los hombres que las han provocado. Me acuerdo exactamente del estado en el cual me han dejado.

P.B.: Usted dice que no hay deseo en las mujeres...

M.D.: Hay mujeres jóvenes y bellas que nunca hacen el amor. Hay quienes viven en el espanto del matrimonio porque tienen que hacer el amor con un marido. Hay quienes amando demasiado a un hombre no pueden afrontar la situación. Existe en este campo un continente de terror y de silencio. Nunca se habla de eso. Esas mujeres son como mujeres vacías, es terrible.

P.B.: Cuando usted dice que no hay deseo, olvida todas esas mujeres que no hacen el amor porque precisamente creen aun en él, y que esperan el día en que podrá decirles algo. El deseo no ha muerto...

M.D.: Ellas creen en él, antes de hacerlo.

P.B.: Sí.

M.D.: Hay muchas que no creen después, más en él.

P.B.: Retomemos la literatura. ¿Cuáles son los escritores que para usted han hablado de la sexualidad?

M.D.: Racine y Madame de Lafayette. No hablan nunca, pero siempre está ahí, latente, completamente.

P.B.: ¿Y entre los escritores de nuestro siglo, Bataille, Breton por ejemplo?

M.D.: En Breton, no creo.

P.B.: ¿Genet? ¿No le parece?

M.D.: No.

P.B.: ¿No le parece la sexualidad, en Genet?

M.D.: No. Racine y Madame de Lafayette, sí; pero definitivamente no en Genet.

P.B.: ¿En realidad? Usted es muy puritana.

M.D.: Seguro. Como todos los que son muy sexuales. Cuando lo leí, me impresionó (“Nuestra Señora de las Flores”)… Pero luego no me dieron ganas de leerlo. Jamás. Me impresiona su teatro. “Las sirvientas” es algo horrendo para mí. Gastado. Si usted quiere, la sexualidad de Genet es exhibicionista, como un ritual. La sexualidad de celebración es una sexualidad muerta. Es algo como impostado.

P.B.: Pero Breton... “Nadja”... La sexualidad tiene una gran importancia para Breton, en su obra en general.

M.D.: Sí, él la ha puesto además desde el principio. Es también el acto del nacimiento del surrealismo. Pero en los surrealistas que yo recuerdo...

P.B.: ¿Aragon?

M.D.: Si, pero en los primeros libros, “El tratado de estilo”...

P.B.: ¿Pero no “Aurelio”?

M.D.: No. Además no lo he vuelto a leer.

P.B.: ¿Y Crevel?

M.D.: Sí.

P.B.: ¿Y posiblemente el hecho de que se haya suicidado?

M.D.: Sí, lo hizo a los veinte años. Esa juventud finalmente. En un momento dado, usted sabe, no hubo nuevos surrealistas. El reclutamiento no se pudo hacer más. El reclutamiento fue solo al inicio y fue definitivo. Tenían juntos un cierto genio... Una suerte de libertad de juicio que era extraordinario. Pero era menos una obra personal que un movimiento. Pudo ser un movimiento político, pero de orden utópico sumamente reducido, apenas simbólico.

P.B.: De todas maneras tuvieron una gran influencia.

M.D.: Sí, y aun ahora la tienen.

P.B.: Usted ha hablado de sexualidad nombrada. Y yo creo que usted es, a propósito, muy severa con Freud: según usted, ha sido él quien finalmente habría bloqueado la sexualidad. ¿Es cierto?

M.D.: Evidente. Él ha tomado la palabra. La ha sacado a la luz del día.

P.B.: ¿Hay algo malo en ello?

M.D.: Esto ha hecho fracasar la literatura durante treinta, cuarenta, cincuenta años. Porque la interpretación que uno pretendía era tan tentadora que la gente abusaba de ella. Todo mundo hablaba del psicoanálisis como si hablara de una medicina familiar. Y las novelas se volvían ilegibles. Uno no sabía entonces de qué hablar. ¡Entre más oscuro, más profundo! Contribuyó bastante a la desafección por la lectura. Los libros han comenzado a ser ilegibles con “Tal cual”.

P.B.: ¿Tiene ejemplos?

M.D.: Tome cualquier libro escrito hace diez años. Y aun ahora.... Yo, cerraría el libro enseguida. Para mí ese vocabulario no ha entrado en mi vida. ¡Ese palabrerío odioso...! Por otra parte, ¡se paga caro!

P.B.: Iba a hablarle de “Mujeres...”

M.D.: Usted sabe, no he podido leer a Sollers. Nunca. Ni siquiera un solo artículo, nada. A Sollers lo llamo...lo llamo con maldad...

P.B.: ¿Cómo?

M.D.: Hay un comercial de televisión sobre quesos. Aparece un monje...motilado como un tazón, con una sotana ordinaria, rezando en latín. Tiene un queso. Creo es “el viejo recubierto”. Y cada vez que lo veo pienso: Miren a Sollers como se entretiene. Es un queso de una cierta región del centro. ¿Le decepciona Sollers?

P.B.: ¿Por qué?

M.D.: ¡Ah, como así... No es como malvado ese tonto? Tiene un deseo de sobresalir absolutamente terrible que le hace perder su alma. El es... Es uno de los casos más desesperantes de misoginia.

P.B.: Sobre el plan de la sexualidad, cree usted que existe una literatura escrita por las mujeres que...

M.D.: (cortando la palabra): Yo creo que existen muchas mujeres que escriben novelas. Honestamente, no soy lectora de todo. Soy una lectora parcial... que no puede hacer trampa.

P.B.: Hay una mujer que ha escrito mucho sobre la sexualidad: Violette Leduc.

M.D.: Si. Leí un libro de ella.

P.B.: ¿Es muy bueno, no? Su libro, "Devastaciones"...

M.D.: Sé que hay un momento terrible en el libro que he leído. Ella se cruza con alguien, es en el bulevar de la Magdalena. No... se cruza es con una pareja y...sin ninguna molestia, la dama le dice a su marido: "La viste, si yo fuera fea como ella, me mataría"... (Silencio)

P.B.: ¿Había hablado de Madame de Lafayette y Louise Labbé?

M.D.: ¡Louise Labbé es magnífica! Usted sabe, hay una historia que dice que ella escribió una epístola en la que dedica su única recopilación de poemas a Clémence de Bourges. Es una gran dama de la aristocracia de Lyon. Cuando le han preguntado el porqué, Louise Labbé ha dicho: "Una mujer no debe salir sola por el mundo". Ella quería decir que la edición de un libro escrito por ella, Louise Labbé, debía estar acompañado, doblado por así decirlo, por otra dama que no lo había escrito, pero que era una lectora escogida por la escritora. Por estar más segura de ella misma, más tranquila, más razonable. Louise Labbé doblaba su propia literatura con una lectora de su obra. Así, como le decía, hay una inteligencia cada vez mas asombrosa en las mujeres de hoy. Louise Labbé es una de ellas. Es nuestra compañera. Nosotros estamos siempre, nosotras las mujeres, en el siglo de Louise Labbé.



ENTREVISTA

NUESTROS FILÓSOFOS NO SON NUESTROS GENIOS: INSOLENCIAS DE UN DISIDENTE¹

Entrevista a Rubén Sierra Mejía

En esencia el pensamiento auténtico es herejía, trasgresión de las creencias, de los prejuicios y los hábitos que se han heredado por generaciones. Cuando las ideas se afianzan en la mentalidad de un pueblo, pierden el poder de renovarse que las caracterizaba en su origen para convertirse en quistes mentales o en palabras vacías que obstaculizan las posibilidades de comprensión de los problemas que constituyen la situación social o espiritual del hombre. Así, en lugar de permitir la claridad sobre el mundo, hacen que éste se desdibuje dentro de un verbalismo, aparentemente mágico. Y el lenguaje, ese instrumento de la expresión y de la comunicación, es ahora un perverso juego que oculta la miseria en que se vive. El pensamiento pierde entonces su poder creador para convertirse en una sarta de sentencias que le ahorran al hombre la tarea de comprender y al escritor la de señalar nuevas posibilidades de convivencia y felicidad.

R.S.M. Lección de los Doctorados Honoris Causa de la Universidad de Caldas.

Jhon A. Isaza y Nicolás A. Duque: ¿Cómo ve usted el nivel de la filosofía en Colombia?

Rubén Sierra Mejía: Tengo que reconocer que el nivel y la producción filosófica en Colombia es mucho mejor ahora que en los años en que tocó actuar. Hay más información y mejor preparación. El producto, por lo tanto, sea docente o bibliográfico, es superior.

J&N: Si se fuera a emprender el proyecto de escribir una obra como La Filosofía en Colombia, no ya en el siglo XX sino en el siglo XXI, tendríamos, según eso, una gama de profesionales más preparados.

RS: Si se están refiriendo a la antología que publiqué hace 20 años, La filosofía en Colombia (Siglo XX), tengo que decir que en ese momento había un grupo muy pequeño de profesionales en el campo de la filosofía. Se hubiera podido incluir en esa obra dos o tres, quizá cuatro personas más. Y sería suficiente para ofrecer una muestra muy amplia de lo que se estaba haciendo en el país. La producción estaba

¹ Esta es una versión de la entrevista realizada el 01 de Abril del 2009 en la ciudad de Bogotá, al profesor Rubén Sierra Mejía, por los estudiantes de la Profesionalización en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas, Jhon Alexander Isaza Echeverry y Nicolás Alberto Duque Buitrago.

muy centrada aquí en Bogotá. Hoy son varios los centros de enseñanza y producción filosófica.

J&N: ¿Y qué decir de lo que en esa época estaba haciendo Julio Enrique Blanco en Barranquilla? ¿Cómo ve usted el trabajo de Blanco?

RS: Para mí Julio Enrique Blanco es un embeleco de los barranquilleros. Como lo es Fernando González de los antioqueños. Aunque en este caso tengo que reconocer que González escribió obras verdaderamente bellas, como Viaje a pie, un libro que no lo podemos considerar una obra filosófica. Es reflexión espontánea, muy aguda. En cambio, lo que he tratado de leer de Blanco me ha parecido muy pobre, como pensamiento y como obra literaria. Tenía, además, una manía extravagante, en realidad ridícula, de ponerle nuevos nombres a conceptos tradicionales. No se qué avance se logre con llamar ousología a la metafísica. Puede ser acertado el nuevo nombre, pero el cambiar simplemente la palabra no da claridad al problema. No tiene ningún valor realmente filosófico. En varias ocasiones los barranquilleros me han reclamado por haber desconocido a Blanco en mis trabajos sobre la filosofía en Colombia. Lo han tomado como una cosa personal, como si se tratara de una malquerencia. Pero en vez de pedirnos que reconozcamos a Julio Enrique Blanco, toda esa obra que dicen que dejó escrita, deberían editarla o reeditarla, pues sólo así podríamos saber qué tiene en realidad que sea un aporte a la cultura colombiana.

J&N: ¿Conoce usted alguno de los ensayos que Blanco publicó en revistas como la de la Universidad de Antioquia o la de la Universidad Católica Bolivariana de Medellín?

RS: Sí, leí algunos, unos artículos sobre Bergson que, tal vez, no estaban mal. También leí algo sobre Wittgenstein, sin ningún mérito. Me dicen que fue lo primero que en Colombia se escribió sobre Wittgenstein, hecho simplemente curioso; pero si el trabajo carece de méritos, así sean meramente expositivos, creo que el mejor homenaje que podemos hacerle es el olvido. Blanco tuvo su momento de audiencia, pero ésta fue muy pequeña. Mi opinión podría cambiar en la medida que se nos muestre su obra.

J&N: De alguna forma hemos tenido la oportunidad de acceder a algunos textos de Blanco y él hace mención a algo que usted también resalta en Por qué aun humanidades y en los Obstáculos a la Investigación Filosófica. Es esa característica

que reina en los escritores de filosofía, es el peligro de que se vuelvan acríticos, que no se den el lujo de ser escritores disidentes, por así decirlo, lo que causa que el texto en filosofía tienda a seguir una misma corriente. ¿Qué piensa usted ahora del hecho de que la filosofía se esté dando de esa manera? ¿Una especie de pobreza crítica en la filosofía?

RS.: Debemos distinguir dos cosas en la pregunta de ustedes. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, y podríamos decirlo, eminentemente académico, el progreso de la filosofía en Colombia ha sido indudable. Tenemos gente bien preparada, lo reitero, para manejar los problemas tradicionales de la filosofía, y no me cabe duda de que se está haciendo un trabajo que puede ser competitivo en el resto de América Latina. Podría citar algunos libros publicados en universidades como la Nacional, de los Andes, Javeriana, del Valle, en fin de Antioquia. Esta producción, ya grande, de obras filosóficas es un fenómeno nuevo entre nosotros, que muestra una actividad creativa, no simplemente divulgativa, a través de la cátedra. Esto no quiere decir que en Colombia no se hubiera hecho nada antes, pero no en la cantidad que se está haciendo ahora. El fenómeno que esto hace manifiesto es que ya tenemos una comunidad de filósofos amplia y dispuesta a la investigación.

Ahora, mi crítica a la que ustedes aluden, seguía otra dirección. Considero que esa crítica en parte es aun válida. Se trata de lo siguiente.

No se puede desconocer que la filosofía ha tenido una referencia a su tiempo y a su entorno. Las referencias de Platón y sobre todo de Aristóteles a la época son evidentes, sobre todo al ámbito político. Con poco que se raspe la epidermis de sus obras aparecen las circunstancias concretas que les dieron origen. Ahora bien, si se tiene el cuento que todo problema, en el campo del mundo social, tiene su propia peculiaridad, es, por así decirlo, individual, hecho histórico único, podríamos concluir que a la filosofía se le escapa la particularidad, que la transferencia de un pensamiento filosófico a un tiempo y lugar distintos a aquel que le permitió tomar vida, no es posible. Pero también es de la esencia de la filosofía que, como texto, trasciende las circunstancias en que fue producido, y es por esto que podemos entender la Política, de Aristóteles, sin que tengamos presente las referencias históricas que la produjeron. Esta comprensión se logra por su tratamiento conceptual, que permite que esas reflexiones se conviertan en pensamiento abstracto, universal, válido para cualquier momento, en cuanto modelo de pensamiento. Lo que acabo de decirles en relación con el pensamiento griego, podemos verlo con mayor claridad en la época

moderna, pues los problemas de que se ha ocupado la filosofía moderna están más cerca de nosotros y algunos aún están vivos. Hobbes y Locke pensaron problemas de su entorno y de su época, y dejaron obras que todavía son vigentes, no por la referencia a su época sino porque es un pensamiento que podemos asimilar para pensar nuestros problemas, aceptando que estos son los nuestros, no problemas universales. Han pasado tres siglos de historia desde cuando Locke escribió su Carta sobre la tolerancia, y todavía el problema está sin resolver. Sin embargo, tenemos que aceptar que aun cuando el problema universal de la tolerancia sigue vigente, nuestro problema es distinto al que se enfrentó Locke y posteriormente Voltaire. La Carta del filósofo inglés nos sirve para discutir en privado con él, pero no será nunca un vademécum que nos de recetas para aplicar a casos nuestros. Lo mismo podría decirse de Marx, o de cualquier otro filósofo que se hubiese ocupado de cuestiones sociales y políticas, que se hubiera ocupado de problemas de su tiempo. La filosofía colombiana del siglo XIX, tuvo el propósito fundamental de darle claridad a los problemas que entonces nos agobiaban pero sin lograr un estadio de pensamiento más allá de la aplicación de doctrinas que estaban a la mano a casos locales. La del siglo XX, se olvidó de los problemas propios para hacer del texto filosófico un texto sagrado, cuya única misión era la de entenderlo con los estrictos propósitos del autor. Se recuperó así el magíster dixit (maestro que puede ser Aristóteles o Kant o Heidegger o Popper o Habermas o Rawls, etc.) pasando por encima de la exhortación ilustrada de sapere aude.

En los últimos años he estado alejado del ejercicio académico de la filosofía. Como ustedes saben, hace ya más de una quincena me pensioné, y sólo esporádicamente he dictado cursos o dirigido seminarios de filosofía, algunos de ellos en la Universidad de Caldas. Pero he aprovechado la libertad de no estar atado a unas obligaciones institucionales (tengo una vinculación con la Universidad Nacional, que no me obliga a atender tareas administrativas), digo que he aprovechado la libertad para otro tipo de actividades, entre ellas convocar a los filósofos a pensar sobre problemas nuestros. ¡Es que nosotros tenemos problemas muy graves de los cuales la filosofía no se puede marginar! La violencia es uno de ellos. Problemas que se los puede tratar con instrumentos filosóficos, un tratamiento que se aleja del meramente histórico o sociológico. La legitimidad del estado es otro de ellos, al cual los filósofos colombianos no pueden darle la espalda. Hoy más que en cualquier otra época de la historia colombiana, cuando con triquiñuelas jurídicas, con componendas políticas de muy bajo nivel moral, con intereses personales que producen asco, con

intimidaciones que dan al traste con los más elementales derechos del ciudadano, el Estado parece estar personificado en un individuo que lo maneja a su capricho y según su temperamento. No podemos pensar que estas son circunstancias pasajeras, que se solucionarán inmediatamente haya el relevo del Ejecutivo que prevé la Constitución, pues entre tanto se han venido creando hábitos, promovidos por el alto gobierno, que nada tienen de democráticos. Ya no existen reglas de juego que no se las pueda alterar en medio de la partida.

J&N: Cómo podría el trabajo de la filosofía, si usted nos está mostrando que el filósofo tiene una especie de responsabilidad con su época, y en Colombia específicamente el problema es económico y político, ¿Cómo podría un practicante de la filosofía influenciar en un medio en el que, usted lo acaba de mencionar, la academia y el estado parecen tener como intención reducir el impacto que la filosofía pueda generar? ¿Qué herramientas podría uno utilizar para hacer mella en la época?

RS.: No tengo una solución. Recuerdo que cuando publiqué el primer libro sobre La filosofía y la crisis en Colombia me llamó un periodista a preguntarme: “Y bien, ¿cuáles son las soluciones que propone el filósofo a la crisis colombiana?” Fue además muy generoso: ¡me dio tres minutos para responderle! Ninguna, le dije. Ahí hay un libro de pensamiento, ahí hay unos problemas tratados por un grupo de filósofos colombianos. Nuestra tarea, en cuanto tarea filosófica, esto es pensar conceptualmente, sin apasionamiento y sin partido tomado previamente, es decir sin intención de inclinar al lector por una determinada opción de naturaleza partidista, repito, nuestra tarea se cumplió. Cuando convocamos el coloquio que dio origen al libro tuvimos muy presente las anteriores observaciones. Uso el plural, nosotros, porque ese coloquio lo convocamos Alfredo Gómez-Muller, un filósofo franco-colombiano, que trabaja en Francia pero muy vinculado a Colombia, y yo. La idea de la convocatoria fue suya, no mía. Me la propuso en uno de sus viajes a Bogotá.

J&N: Profesor, respecto a eso, qué opina de una fábula de Simmel que el profesor Cruz Vélez gustaba citar, según la cual, los hijos heredaron la tierra de sus padres y la gran riqueza era ararla y ararla y en ese sentido un buen papel del filósofo, y también un buen impacto, sería mostrar los problemas, volver a enunciarlos, volver a decir que están ahí, ¿Eso ya sería hacer algo?

RS.: En parte tiene razón. Se trataría de renovar las tradiciones cultivándolas. Cuando muchas generaciones han leído a Kant o a Husserl o a los empiristas, existe la seguridad de que la lectura de ahora ya no es la misma de antes. Es eso lo que sucede

con la lectura, literaria y filosófica. Es imposible no tener en cuenta, en la historia de un texto, las grandes lecturas que de él se han hecho. ¿Cómo, me pregunto, leer hoy críticamente Don Quijote, sin tener presente la lectura que hicieron los románticos alemanes? Regresar al sentido original, al que quiso darle Cervantes, es sólo una ilusión de los filólogos. Esas lecturas crean tradición.

Para nosotros, los latinoamericanos, se trata además de otra cosa. Un alemán puede vivir de su propia tradición filosófica, arar su heredad para que siga en producción, para que no se agote y se convierta en un erial. Los latinoamericanos no tenemos tradición filosófica, tenemos que apropiarnos de las que nos ofrece la cultura euroamericana. Pero para esta apropiación, para que ella se convierta en patrimonio propio, es necesario naturalizarla, y una naturalización sólo se consigue a través de su cultivo, de crear tradiciones. Asimilarla, incorporarla a nuestra propia tradición hasta hacerla cosa nuestra.

Desde este punto de vista, debo reconocer que algo se ha avanzado en América Latina. Nos lo muestra una serie de libros que considero están a nivel de la producción europea: el libro sobre Descartes de Villoro, o el que escribió Torretti sobre Kant o el de Danilo Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos*. Son obras que se deberían incorporar a la bibliografía que se utiliza en nuestras universidades. No como sustitutos de los clásicos, ni de excelentes obras críticas sobre estos, sino como bibliografía complementaria. Incorporarlas a una bibliografía universitaria, pero sin olvidar que la lectura de los clásicos es la tarea primaria, sin la cual el proceso de naturalización de que he hablado sería una simple ilusión. Desafortunadamente, un complejo provinciano nos inhibe a hablar de lo nuestro por temor a parecer provincianos.

El problema, debo agregar, no es sólo de asimilación, sino también de pensar. Una forma de hacerlo es con problemas nuevos, que sirvan como pruebas de resistencia para las viejas teorías. Dicho en otra forma: estudiar filosofía no es solo para llenar la cabeza de teorías, con el propósitos de explicarlas luego en un curso o seminario universitarios sino para proveerla además de instrumentos que hagan posible un pensamiento nuevo, y ese pensamiento nuevo puede ser dado a través de los problemas que se presentan en el entorno.

J&N: Usted acaba de mencionar el problema de que muchos de los libros que podríamos llamar clásicos en la Filosofía Latinoamericana no pertenecen y no se han incorporado a la actividad normal de la enseñanza de la filosofía, se lo podemos

plantear de la siguiente manera: sentimos que el conocimiento de los filósofos colombianos es un conocimiento que casi siempre se queda en manos de los mismos filósofos profesionales de Colombia y de los mismos especialistas, y que no ha podido penetrar de lleno en la formación de los estudiantes en muchas de las facultades, incluida la nuestra, y nos parece que ese es un problema de valoración de la misma filosofía que se hace.

RS.: Sí, la observación de ustedes es pertinente, la encuentro muy atinada, muy correcta. Estudiar lo que hemos hecho en filosofía, puede tener resultados positivos, si ese estudio es crítico. Sería un estudio, por lo demás, que debería abarcar no sólo lo que se ha escrito sobre filosofía en el sentido tradicional, puramente académico del término, sino también a nuestros grandes ensayistas que han pensado una realidad propia: Alberdi con sus Bases, Mariátegui con sus Ensayos, Justo Sierra en México, Justo Arosemena en Panamá. O entre los colombianos los ensayos de José María Samper y Sergio Arboleda, para citar dos escritores de ideologías distintas.

Aquel estudio nos permitirá detectar las falencias y los aciertos del proceso de asimilación de que vengo hablando. Pero también aquí el complejo provinciano frustra cualquier intento de dar un paso adelante.

J&N: Profesor, no podemos evitar evocar cuando usted menciona esto, una carta que Julio Enrique Blanco escribió a Patrick Romanell en The Journal of Philosophical and Phaenomenological Research con motivo de los comentarios que Romanell hizo a las Tres lecciones sobre Husserl. Blanco mencionaba cierto problema que había en la filosofía de Latinoamérica y lo planteaba de la siguiente manera: a él le parecía que los problemas filosóficos se habían reducido, en manos de muchos de los llamados filósofos en Latinoamérica, a problemas onomásticos o a problemas doctrinales, es decir, a problemas de nombres famosos de la filosofía como Husserl o como Kant, o a problemas de doctrinas como la Fenomenología; y en escritos posteriores también se refirió a que muchas de las producciones que se presentaban como filosóficas no eran propiamente filosóficas sino de literatura de la filosofía, y especialmente por esa razón, porque no trataban con problemas filosóficos sino con problemas de nombres famosos de la filosofía o de doctrinas famosas de la filosofía. ¿Qué opina usted de ese planteamiento?

RS.: No conocía esa opinión de Blanco. En principio estoy de acuerdo con él, pero reconociendo, como hace poco lo hice, que esa tarea de asimilación del pensamiento

euroamericano es esencial, primaria, en la formación de tradiciones que nos han sido ajenas.

J&N: Como le decimos, a nosotros nos ha impresionado que nos hubiéramos enterado muy tarde de la existencia de esos filósofos, inclusive de Danilo Cruz Vélez que es un filósofo que debía ser muy cercano a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Caldas, un filósofo al que no se le presta mucha atención y que no tiene mucho eco.

RS: No conozco el caso concreto de la Universidad de Caldas. Pero quiero aprovechar su pregunta para hablar de un problema más general que está en relación con el que ustedes plantean. Me refiero a la pérdida de lector o de auditorio del filósofo y, en general, de los escritores. Con frecuencia los filósofos y los escritores se rezagan en el avance del saber mismo y no pueden responder a tiempo a nuevos planteamientos y a nuevos problemas. Esto fue lo que le sucedió a Danilo Cruz Vélez. Se quedó anclado en la filosofía de Heidegger, lo que lo condujo a una especie de dogmatismo. Lo aprecié mucho personalmente. También como filósofo. Creo sinceramente que se lo debería conocer más. Sus últimos libros son un poco ensayísticos, lo que lo distanció del lector académico, pero no lo acercó a un lector general, aunque trata temas de interés para este, como es su visión del intelectual en la época moderna, su visión de la técnica, algunas consideraciones sobre ética. Cruz Vélez tuvo siempre la pretensión de hacer libros orgánicos y eso no le funcionó bien. El mito del rey filósofo es un libro fragmentario. Sus tres partes son textos distintos y su unidad temática no está bien articulada.

Haberse separado de la academia, que es el terreno apropiado para hacer filosofía, también influyó en la pérdida de lectores. Se retira de la actividad profesional y empieza a escribir en la revista Correo de los Andes, que dirigía Germán Arciniegas, sobre temas de interés general, a veces ocasionales. Fue una colaboración de dos o tres años. Suspendió esta actividad de escritor público porque quería concentrarse en un libro sobre el nihilismo, un tema envejecido hoy en día. En ese momento llegó a pensar que Cruz Vélez no estaba escribiendo para nuestra época.

J&N: Hace algún tiempo usted hizo una entrevista a Jaime Vélez Sáenz en la que le preguntaba acerca de ese apartarse de la academia ¿Por qué para personas como ustedes, de las que nosotros podemos recibir más lo que necesitamos, que es filosofía colombiana, el apartarse de la academia es algo que se empieza a tomar como una buena decisión para el desarrollo de sus trabajos?

RS: No tengo memoria clara de esa entrevista; recuerdo vagamente algunos de sus temas. Sospecho que los temas se trataron con mucha ligereza.

Sí, yo también sentí la necesidad de retirarme de la actividad universitaria, de respirar otro aire menos opresivo. Sin embargo, he mantenido siempre un vínculo con la academia: fui profesor de cátedra en la Universidad de los Andes, por algunos años, y, como profesor invitado, en la Universidad Simón Bolívar, de Caracas.

De hace diez años para acá estoy en la Universidad Nacional con un seminario de investigación sobre el pensamiento colombiano. He tenido que guardar un discreto silencio cuando alguien me pregunta al respecto: “¿y eso que es?” Una pregunta estúpida que es mejor no tratar de responder. La respuesta siempre será desacertada para quien la hace. El trabajo en grupo, con colegas de diferentes áreas del saber, ha sido grato y fructífero. Sentarse a trabajar con antropólogos, sociólogos, economistas, teóricos de la literatura, arquitectos, filósofos, a mirar problemas, cuya pertenencia a una época los unifica, permite un intercambio de visiones muy sugestiva, un intercambio de información, observar cómo trabaja el otro sin estar imponiendo una determinada metodología y unos determinados conceptos. Yo tengo que aceptar al antropólogo que maneje unos conceptos y que se haga unas preguntas que no son los míos, aunque el tema general es común para todo el grupo; que el teórico de la literatura trate el tema con otras fuentes, porque tiene otra manera de ver el problema; el filósofo también tiene su propia manera de verlo.

Al margen de este trabajo empecé a convocar los coloquios sobre “filosofía y crisis colombiana”. Hemos realizado dos hasta el momento. No descarto la idea de realizar un tercero. Un coloquio como el que les comento constituye un reto para el filósofo, pues tiene que enfrentarse con problemas reales, de la actualidad, no sólo con teorías, con un acervo bibliográfico decantado por la discusión académica.

Mi retiro de la filosofía universitaria, por darle este nombre, no lo considero una claudicación. Significa simplemente darle a esta disciplina una nueva dirección personal, que no pretendo deba ser la única. Una nueva dirección que me ha permitido mayor libertad para organizar mi trabajo. Y mayor disciplina, sin lugar a dudas.

J&N: De eso se infiere profesor que es fundamental para la tarea filosófica la relación, aunque sea fuera de la academia, con los profesionales, como usted dice, la relación interdisciplinaria, las relaciones con otras áreas de las que la filosofía puede nutrirse sin que se quede anquilosada con sus problemas clásicos, por encierro y soledad.

RS: Sí, estar en contacto con otras disciplinas. Y sobre todo con el material proveniente de ellas. Se ha tenido la tendencia, entre los filósofos (nuestros, por supuesto), a reducir el corpus filosófico a los textos básicos de la disciplina, aun cuando el problema de que se trata lo ha recibido la filosofía de una ciencia o disciplina particular. Me he encontrado con personas que de alguna manera se han ocupado de estética, pero que son ciegos para la pintura, sordos para la música, hasta sin paladar para la comida. ¡De eso no sale nada! ¡No van más allá de lo que dijo tal o cual filósofo, sin duda de primera línea, reproduciendo los mismos ejemplos de los maestros! No logran ver el valor universal de la teoría.

J&N: Nos vamos a tomar el atrevimiento de evocar una historia de Álvaro Cepeda Samudio, el literato costeño. Cepeda Samudio contaba que en un pueblo había un hombre que siempre miraba el atardecer y suspiraba, y que algún día lo comenzaron a llamar poeta sin ser poeta y sin hacer versos le decían poeta porque miraba al atardecer y suspiraba, y todo el mundo terminó pensando que él era poeta y él mismo terminó pensando que él era poeta. ¿De esa misma manera podemos decir que ha pasado acá, que de pronto nos hemos insuflado eso de creernos filósofos, de creernos estetas, de creernos críticos literarios y literatos sin serlo?

RS: Eso sucede, pero no hay que generalizar. Es frecuente que el medio, que la sociedad trate a personas sin talento y sin formación como auténticos creadores y pensadores y que estos terminen por creer que realmente lo son. La causa de este fenómeno debemos buscarla en la falta de crítica, de crítica pública, proveniente de conocedores del tema. Lo que está sucediendo con la literatura es sintomático: la crítica, de la novela, por ejemplo, la están controlando las editoriales. Al medio, en especial a la prensa, le llega la reseña directamente de la editorial. Naturalmente no siempre es así. Pero es lo corriente. Y se imponen nombres de los que no se sabe de dónde les viene la fama. Se nos habla de Nicolás Gómez Dávila como de un gran pensador. Pero lánlo con cuidado, y encontrarán que esas frases suyas, que se dicen aforismos, no son más que ocurrencias a las que se les puede agregar “y viceversa”, sin que afecte para nada su sentido. Escribía lo que se le ocurría, sin que él mismo se tomara el trabajo de evaluar el resultado. Nunca pensó lo esencial. No obstante lo que le digo de la falta de crítica, es justo reconocer, que los buenos escritores, los buenos poetas, los buenos novelistas se imponen.

Hay un fenómeno nocivo entre nosotros: persiste la división tajante entre la cultura pública y la cultura académica. Es verdaderamente nocivo para el desarrollo cultural

de Colombia. En dos ocasiones que quise romper ese muro, cuando dirigí la Revista de la Universidad Nacional y luego la Gaceta de Colcultura, recibí críticas y desplantes de ambos frentes. Entre los colegas académicos no eran pocos, cuando estaba en la dirección de la primera de las revistas, los que me criticaban que les dedicara páginas a la poesía o al cuento. Para ellos, esa era cultura de segundo orden. Una revista universitaria debía dedicarse a la ciencia. Entre intelectuales, sin duda solventes, un artículo sobre los cuanta, no cabía en una revista cultural. Ni siquiera cuando ese artículo buscaba, por su escritura, la comprensión universal.

Debo decirles que la “cultura de la crítica” tampoco se ha desarrollado dentro de la academia misma. La mayoría de los libros que se han publicado en editoriales universitarias, han sido olímpicamente desconocidos por los colegas de sus autores. Y las pocas reseñas que se les han hecho por lo general no tienen un valor que supere el anuncio publicitario.

Es un fenómeno curioso porque hay que reconocer que en Colombia aparece ya, al terminar la década de los años cuarentas, los primeros profesionales formados en las diferentes áreas de las ciencias sociales, y que en los años sesentas empiezan a aparecer comunidades suficientemente amplias en esas mismas disciplinas, con instituciones que les permiten un trabajo profesional dentro de la sociedad. Hoy esas instituciones son varias y sólidas como para que en ellas se formen las masas críticas que juzguen con rigor e independencia la producción académica del país. Parece que la situación empieza a cambiar, pero aún falta mucho para que podamos hablar de la presencia de una recepción crítica y sobre todo que esa recepción no se centre en las instituciones respectivas sino que también llegue a un lector común, cultivado pero no especializado.

J&N: Usted hace algún tiempo hizo la traducción de una entrevista que una revista de filosofía le hizo a Borges titulada Simplemente un hombre de letras. Le preguntaban a él que si se consideraba un pensador, a lo cual respondió que él no era un pensador porque no tenía un sistema filosófico, que él simplemente era un hombre de letras. En Colombia, según su juicio, sí ha habido progreso en filosofía, la pregunta es: ¿Será que en Colombia tenemos pensadores al modo de creadores de sistemas filosóficos o lo que tenemos en nuestro caso sería simplemente hombres de letras?

RS: Hombres de letras hemos tenido muchos desde los primeros años de la República. Fueron pensadores con amplia libertad en el manejo de la información y

de los conceptos. A ellos les debemos muchísimo en la formación de un pensamiento latinoamericano. El pensamiento, en su manifestación escrita, no es sólo filosófico, que se caracteriza por una conceptualización muy rigurosa y por unas formas de argumentación también muy rigurosas. Pero no todo pensamiento aspira a conclusiones pretendidamente indubitables. Frente al pensamiento filosófico, que lo podemos ejemplificar con Aristóteles, Kant, Husserl o Carnap, podemos colocar al ensayista, que acepta la duda o la aproximación, que elude el ergo absoluto. América Latina, sobre todo desde el siglo XIX, ha sido un continente muy rico en pensamiento expresado en el ensayo. ¿Cómo puede negarse que haya un pensamiento en Sarmiento o en Mariátegui o en Justo Sierra o en José María Samper? Fueron hombres de letras, en el sentido que le da Borges a esta expresión en la entrevista que ustedes recuerdan. Como lo fue Eduardo Caballero Calderón, quien en un bello libro, publicado inicialmente como artículos de prensa, *Cartas Colombianas*, ofrece una visión intuitiva, de observación directa sobre la personalidad social de Colombia.

J&N: Esa entrevista es reveladora, pues dice que nosotros seguimos por el lado de Descartes mientras él siguió por el de Berkeley.

Queríamos sugerir otra cosa, y es que en las menciones que usted hace, por ejemplo, al intento de Cruz Vélez por mantenerse en lo sistemático y en las reflexiones suyas por mantenerse en un territorio más libre, como el territorio del ensayo, le da a uno la idea de que no habría por qué pretender hacer un sistema cuando se tiene la posibilidad de tratar todos los problemas de una manera más libre, menos restrictiva.

RS.: En realidad, no tengo ningún argumento para objetarle a quien quiera y pueda pensar sistemáticamente. Sólo digo que hay esa otra manera de pensar los problemas, que es el ensayo. Es cuestión de opción. Debo agregar que se cree que es fácil escribir ensayo, pero esa creencia es un desatino. Su mismo carácter “mestizo”, como lo llama Adorno, pone obstáculos a quien pretende expresar el pensamiento por medio de formas literarias y no sometiéndose a la lógica discursiva. Le crea problemas también al lector que en ciertos temas busca la “certeza libre de dudas” y se encuentra con el escepticismo o con lo meramente insinuado, tentativo, aproximativo. Pensar, por ejemplo, una realidad como la nuestra, como la misma realidad Latinoamericana, es enfrentarse a una materia poco maleable para la que en muchos casos son inapropiados los esquemas heredados de la tradición filosófica.

J&N: Queremos al respecto hacer una pregunta. Muchos de ustedes, los filósofos colombianos, estudiaron en Europa, en Alemania, en Estados Unidos. ¿Cómo ven

ustedes el paso de Europa, donde se aprendió algo de la filosofía, a Colombia donde llegaron a hacer filosofía con eso? ¿Qué hicieron, o qué hizo usted profesor, con todo aquello que aprendió en Alemania, acá en Colombia?

RS.: Mi experiencia personal no es generalizable, creo. Llegué directamente a Manizales, como profesor de la Facultad de Filosofía y Letras. Poco después fui nombrado decano. Desde esta posición me encontré con el problema esencial en el manejo de esa unidad docente, y del que se derivaban los demás. Todas mis fuerzas tuvieron que concentrarse en no dejar cerrar la Facultad de Filosofía, a la que las directivas de la universidad veían como un lujo innecesario, como un programa dedicado al estudio de disciplinas innecesarias, en tiempos en que hacían falta los presupuestos para atender otras tareas más urgentes. Acepté una invitación para incorporarme a la planta docente de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valle. Mi estancia en Cali fue corta. Me encontré con un problema similar, una facultad que no era bien vista por la institución. Me vine luego a Bogotá, a la Universidad Nacional, donde había hecho mis estudios profesionales. Aquí, en contraste, la Facultad de Filosofía era una dependencia académica que ya se había institucionalizado en la Universidad, a cuyas directivas no se les pasaba por la cabeza que había que cerrarla para ahorrar presupuesto.

J&N: Profesor, digamos que hemos tenido filósofos que han hecho filosofía en Colombia y filósofos colombianos que han hecho filosofía. ¿Usted cree que hay una marca característica de la Filosofía Colombiana?

RS.: Podemos hablar de “filosofía colombiana” para designar todo aquello que se ha escrito en el país, desde la época colonial, que puede ser catalogado dentro de los temas que tradicionalmente han pertenecido a la filosofía: lógica, metafísica, teoría del conocimiento, etc. Podríamos ser más laxos y decir que en esa historia se podrán incluir todos quienes han pensado conceptualmente cierto tipo de problemas, sin exigir una orientación determinada en el tratamiento de ellos. En síntesis, no puedo negar que ha habido filosofía pero no veo que haya una tendencia filosófica marcada en Colombia, ni en América Latina: Podemos hablar de filosofía americana para referirnos al pragmatismo. No creo que sea desacertado, pues el pragmatismo domina al pensamiento estadounidense. Como podemos identificar a la filosofía inglesa con el empirismo, así haya habido filósofos hegelianos en Inglaterra. O hablar del racionalismo para referirnos a la filosofía alemana. Pero para América Latina, y muchísimo menos para Colombia, no tenemos un término que nos sirva

para identificar a sus filósofos. No hay una filosofía propia. ¿Qué vaya a aparecer? A lo mejor, pero eso no se logra a fuerza de voluntad, no es una cuestión de ganas, no es una cosa que se pueda programar. Para responder a su pregunta, si aceptamos el término “filosofía colombiana”, solo se lo podría definir por enumeración, no a partir de una característica propia. He hablado, con cierta irresponsabilidad, de cierta dirección que define la filosofía de culturas como la alemana, la inglesa, la americana. Y digo que con cierta irresponsabilidad, porque si se va a escribir la historia de la filosofía inglesa, para dar un ejemplo, habría que incluir a Bradley, que nada tenía que ver con empiristas. Las clasificaciones de fenómenos culturales no son las mismas que las de los objetos de la naturaleza, de las plantas o de los animales.

J&N: Profesor, es evidente que en el trabajo de un literato de la filosofía hay muchos cambios, a medida que va desarrollándose van habiendo cambios en la forma de ver las cosas. Ya en un campo más personal, usted también en algún tiempo se dedicó a la Filosofía Analítica, pero en textos posteriores se dedicó a la ética, a la estética y a la responsabilidad social del intelectual ¿Qué cosas han ocasionado en usted ese tipo de cambios?

RS.: En alguna ocasión, no hace mucho tiempo, tuve que escribir un artículo memorioso. Hablar de sí mismo es en realidad una tarea, para mí, enojosa, bastante enojosa, es algo impudico. Se trataba, en ese momento, de contar mi trayectoria como escritor. Lo hice y titulé el artículo, que se publicó en un volumen colectivo, “Tarea inconclusa”. Todavía siento que mi tarea no ha concluido. Tengo al menos proyectos de terminar ensayos que han quedado en bosquejos, de asumir la escritura de otros, sin preocuparme mucho por su aceptación pública. Siento que cuando se decide por el trabajo intelectual de la escritura el mayor compromiso es con uno mismo, y esto quiere decir “ser sincero”. Y siendo esto así, ¿qué importa el fracaso? Escribir simplemente en busca de éxito social es el camino más expedito para llegar a la frivolidad.

En realidad ustedes tienen razón en la observación que hacen sobre mi volubilidad. No me molesta darle este nombre.

El primer tema que me sedujo y del cual dejé testimonio en unos pocos artículos que después recogí en mi primer libro, *Ensayos filosóficos*, fue la antropología filosófica. A él dediqué cursos en la Universidad de Caldas y en la Universidad Nacional. Dos de esos ensayos, estuvieron consagrados a escritores latinoamericanos, Francisco

Romero y José Eusebio Caro. Subrayo este aspecto porque muestra mi interés, desde los inicios de mi carrera académica, por los temas latinoamericanos. Abandoné el tema, no porque lo hubiera agotado, sino porque me di cuenta que no conducía a nada, que el tratamiento que yo le estaba dando pertenecía al pasado. El artículo que publiqué en 1972 sobre Max Scheler fue propiamente una despedida de mi interés por la antropología filosófica.

Aunque yo había empezado a leer filosofía analítica desde muy temprano, cuando hacía mis estudios en la Universidad Nacional, no por incitación de los profesores (allí, en ese entonces, no se la conocía), sino porque encontré en una librería de Bogotá el *Tractatus logico-philosophicus*, de Wittgenstein (publicado por la Revista de Occidente), y el ensayo de Carnap, “Superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje” (publicado por la UNAM), sólo cuando estaba ya instalado en Bogotá me dediqué a su estudio e inicié mis cursos y seminarios en la Universidad Nacional. Debo decirles que realmente me sedujeron los análisis del positivismo lógico, ese trabajo puramente destructivo a partir del análisis del lenguaje. Todavía creo que la filosofía que desarrollaron los miembros del Círculo de Viena es una de las más extraordinarias aventuras del intelecto. Al mismo tiempo con los cursos de positivismo lógico, me ocupé de la filosofía analítica propiamente dicha, la que surge a partir del llamado segundo Wittgenstein y que también se la ha conocido con el nombre de Escuela de Oxford o filosofía del lenguaje común.

En los últimos años, después de jubilarme, le he prestado mucha atención al estudio del pensamiento colombiano, sin que este sea el único tema al que consagro mis horas de estudio. Es al que estoy dedicado en mi tarea académica, en un seminario de investigación que me ofreció la Universidad Nacional. Como les decía antes, yo siempre había tenido la preocupación por este estudio, como interés secundario en mi trabajo de profesor. Pero les confieso que no me comprometo a mantener este tema como preocupación central de trabajo intelectual. Veo la necesidad de terminar algunos ensayos, en los que he venido trabajando. Me refiero a las relaciones entre la filosofía y la literatura. Aunque hace ya varios años, desde mi época de filósofo analítico, he tenido este interés, que llegó a ser mi interés central, pero fue desplazado luego por los estudios sobre pensamiento colombiano. Me refiero a la literatura como corpus filosófico, que en ciertas áreas, como la de la ética, puede ser tan rico en suscitaciones, como lo ha sido la ciencia para la filosofía moderna.

J&N: Hay una cuestión a la que usted también dedicó algunas reflexiones, y es una cuestión que uno en parte teme que se vuelva a inaugurar, esa cuestión que se llamó así, en sentido general, la Cuestión latinoamericana, la cuestión por la Filosofía Latinoamericana. ¿Usted piensa que ese problema ya quedó clausurado, o hay peligros de que ese problema resurja?

RS: ¿Tipo Dussell?

J&N: Sí, tipo Dussell.

RS: El problema así planteado está liquidado. No es necesario entonces insistir en él. Pero en cuanto proyecto del filósofo de ocuparse de problemas que le plantea la situación actual, sigue vigente, y debo creer que algunas afirmaciones mías en esta entrevista no permiten dudar de mi posición. No estoy proponiendo darle la espalda al problema. Los coloquios de los que ya les hablé sobre “filosofía y crisis colombiana” así lo demuestran. Por lo demás, todo parece indicar que hoy es un reclamo que siente el filósofo latinoamericano de no quedarse perpetuamente arando la tierra que heredó, de acuerdo con la fábula de Simmel, sino también de responder a las “exigencias de la actualidad”. Voy a aprovechar la pregunta de ustedes para contarles dos anécdotas al respecto. De la primera yo fui protagonista. Un amigo peruano, David Sobrevilla, filósofo muy respetado en América Latina, en su última visita a Bogotá, me dijo, cuando conoció el primer volumen del coloquio: “Es esto lo que debo hacer en Perú. Me voy con esta tarea”. Y después supe que unos filósofos mexicanos le dijeron a colegas colombianos, cuando estos les entregaron las actas del segundo coloquio, algo similar a lo que Sobrerilla me dijo. Estas anécdotas me confirman lo que acabo de decirles. Convocar el coloquio sobre “filosofía y crisis” fue acertado porque obedecía a la necesidad que, en América Latina, con las herramientas filosóficas que le ofrece la tradición euro-americana, el filósofo mire los problemas de su entorno. Gómez Muller y yo por lo demás no estábamos asignándole una nueva tarea a la filosofía. En nuestros países ya ha habido tradición de este tipo de trabajo. En México, sobre todo. No en Colombia, donde su provincialismo considera una actitud provinciana que el país se mire en el espejo. Reconozco que las cosas están cambiando, que la están cambiando los filósofos de nuevas generaciones.

J&N: ¿Cree usted que hay alguna razón por la que nosotros no nos preocupamos por problemas tan evidentes con tanta frecuencia?

RS: El problema somos nosotros mismos. Por ejemplo, se ve mal si se dictan cursos sobre temas que tienen que ver con la realidad histórica y actual de Latinoamérica, más particularmente de Colombia. Eso no es filosofía, se arguye. Podemos aceptarles a quienes tal cosa dice que no es filosofía. Pero son problemas sobre los cuales la filosofía tiene mucho que decir. La Constitución política de un país determinado no es un problema propiamente filosófico, pero Hegel se sintió en su momento impelido a pensar el problema. Y Platón y Aristóteles lo plantearon como un problema fundamental, central de la filosofía. También podría decirse que la situación espiritual, de culpabilidad, del pueblo alemán después de la Segunda Guerra Mundial, no era propiamente un problema filosófico. Pero Jaspers sintió la necesidad, viendo las circunstancias de depresión del alemán y de la agresividad de los países victoriosos en señalarlo como el único culpable de la tragedia que había sufrido el mundo, de reflexionar sobre la culpa, reflexión que le ayudaría al pueblo alemán a asimilar la situación de nación derrotada.

Debo confesarles que yo, al respecto, no he procedido como es lo deseable. Y cuando me he referido a problemas de estos, he buscado un lenguaje que se aleja de las formas de expresión propias de la filosofía en su sentido académico, es decir, no he hecho filosofía. De manera que yo mismo soy, en estas reflexiones mías, blanco de mis dardos.

J&N: Queda claro que la tarea que tenemos por adelante es arraigarnos, adueñarnos de los problemas contextuales, de los problemas colombianos y de lo que tenemos más a la mano nosotros. Sin embargo, cuando trabajamos la filosofía de otras mentalidades, digamos la alemana, la francesa, la inglesa y la norteamericana, nos damos cuenta de que es imposible eliminar esas mentalidades de nuestra tradición. Porque de alguna forma nuestra tradición también está untada de esas mentalidades.

RS: Por supuesto. Es decir, esa es la tradición nuestra, no hay otra, la tradición filosófica nuestra empieza con los griegos. Pero no por ser nuestra la hemos asimilado hasta convertirla en una actividad corriente de nuestra cultura. Por otra parte están los problemas particulares que se quieren trabajar con esas grandes teorías. Pues esas teorías no se elaboraron para solo unos problemas particulares, sin posibilidad de aplicación a otros problemas de la misma índole. No puede ser que el pensamiento de Martín Heidegger sobre la poesía sirva únicamente para leer a Hölderlin o a cualquier otro de los que este filósofo solía tomar como ejemplo, pero no para leer poesía de otras lenguas, incluida la nuestra. Me atrevo a sospechar que esa

limitación no proviene de Heidegger sino de sus lectores que no han podido asimilar plenamente su pensamiento al respecto. Que no lo han incorporado a su formación como herramienta para pensar problemas sino sólo como un saber hipostasiado.

J&N: En ese sentido profesor, entonces el tipo de filosofía que se hace en Colombia, el tipo de reflexiones, sí tienen grandes dificultades.

RS: ¡Claro que tiene grandes dificultades! Hemos avanzado bastante, como les digo, en la producción bibliográfica, llamémosla de tipo estrictamente académico. Se ha progresado mucho en la formación profesional, y en las relaciones de nuestra comunidad de filósofos con las comunidades de otros países. Están produciendo y haciendo un trabajo bueno para la discusión internacional. Pero el filósofo está marginado de los problemas propios. La filosofía es para ellos un exilio.

J&N: Eso parece como un exceso de formalismo, como si lo que no quisieran fuera quedarse en lo local y hubiera que ser muy universales para ganar una especie de importancia.

RS: Es un hecho, evidentemente. Se parte del supuesto de que el tratamiento universal de un problema filosófico nada tiene que ver con una realidad localizada geográficamente. En el segundo coloquio sobre Crisis colombiana y filosofía, se leyeron dos ponencias sobre la felicidad. El tema, sin lugar a dudas, estaba dentro de los límites de la convocatoria: la felicidad es un anhelo de los hombres como individuos y de los pueblos como nación. Desde la antigüedad, la filosofía habla sobre la felicidad. Recordemos además que ha habido corrientes filosóficas como el utilitarismo, tan divulgado en Colombia en el siglo XIX, que tenía a la felicidad como el objetivo central del estado moderno: la mayor felicidad para el mayor número de ciudadanos. Los autores de las ponencias, dos filósofos de muy alto nivel académico, ofrecieron estudios muy rigurosos sobre el concepto en Aristóteles y Kant. Pero no tuvieron en cuenta para nada la situación colombiana. Como si el problema no tuviera que ver con nosotros. Tengo que decirles que no se me ocurrió excluir las ponencias del volumen que estaba preparando. Aunque no se refieren a Colombia, un lector atento —pensé— podrá sacarles mucho provecho a su lectura. Agregué un párrafo a la presentación del libro llamando la atención del lector sobre la importancia, para nosotros, del problema. Pero tuve que ceder a las objeciones que pusieron los editores a su inclusión. Todavía lo lamento.

J&N: Le vamos a hacer una pregunta profesor, parafraseando a Einstein, y se va referir en especial a ese tipo de dificultades y además al afán de ser universal o de ser provincial. Él daba, hablando de Planck, el siguiente ejemplo: si un ángel del cielo descendiera a la tierra y descendiera al templo de la ciencia y tuviera que escoger solamente a los científicos necesarios, en este caso nosotros podríamos decir a los pensadores y filósofos necesarios, la pregunta sería: ¿Quedaría algún colombiano? Y eso en parte para mostrar que nosotros tenemos a un lado esa pregunta universal de que si dejaríamos alguno, pero nos parecería un escándalo quitar a los pocos que tenemos.

RS: ¿Un filósofo colombiano que deba estar en un catálogo universal de filósofos? No veo ninguno. Ni colombiano ni latinoamericano. La lengua española estaría ausente de ese catálogo.

J&N: Pero tampoco renunciaríamos a los pocos que tenemos.

RS: No, claro que no, pues son los nuestros. Así les falte originalidad para estar en el catálogo que ustedes se imaginan, estoy seguro que su trabajo ha dejado un sedimento que con el tiempo dará frutos positivos en la creación filosófica. Piensen en la historia de la novela o en la historia de la poesía latinoamericana. Antes del famoso boom, de Carpentier, García Márquez, Vargas Llosa, etc., la novela latinoamericana no existía para el resto del mundo. Hoy nadie puede dejar de referirse a ella. Antes de García Márquez, teníamos en Colombia a María y Vorágine, que eran novelas de un interés local, latinoamericano. El boom no las ha mandado al basurero, como tampoco a El mundo es ancho y ajeno o a Los de abajo. Tal vez, así lo creo, el boom nos permite leerlas ahora de manera distinta a como se lo hacía antes. Tal vez también, y también lo creo así, hoy tengan un valor mucho más alto que antes.

J&N: Usted recordaba eso cuando hablada de la Cuestión latinoamericana. Eso parece un exceso de autoconciencia. Parece que uno estuviera excesivamente pensando: "hay que hacer Filosofía Latinoamericana" y por no ocuparse de la filosofía como tal, uno no terminara haciendo nada. O por lo menos así entendíamos nosotros que planteaba usted el problema, comentando que en el momento en el que los literatos Latinoamericanos se dejaron de hacer la pregunta por la literatura Latinoamericana, simplemente hicieron literatura...

RS:simplemente hicieron literatura. Sí. Me refería en ese momento a una preocupación del escritor latinoamericano, del novelista y del poeta a fines del

siglo XIX y comienzos del XX, de hacer novela y poesía latinoamericana, sin tener claridad de lo que entendían por esto, por novela y poesía latinoamericana. Y afirmé, con cierto énfasis, que hicieron poesía latinoamericana cuando simplemente hicieron poesía. Sin pensar que la poesía latinoamericana tenía que hablar siempre del paisaje de esta parte del hemisferio. En el momento en que abandonaron esas preocupaciones se logró la poesía realmente latinoamericana. Podríamos preguntar si un poema como *En las alturas del Machu Pichu*, de Pablo Neruda, es un poema que represente la poesía latinoamericana de manera más apropiada que *Residencia en la tierra*, del mismo Neruda. Me parece que no. No se tiene que ser latinoamericano para escribir *En las alturas de Machu Pichu*. Sospecho que lo hubiera podido escribir un francés. ¿Tenemos que negarle a Rubén Darío ser poeta latinoamericana por que en su poesía tenemos princesas tristes, centauros, etc.? ¿O Bomarzo deja de ser una novela latinoamericana porque su autor, Manuel Mujica Laynez, sitúa su historia en el Renacimiento Italiano? Estamos demasiado inmersos en la cultura europea como para que podamos decir cosa semejante. Ustedes me contrarargumentarán, entonces despreocupémonos de los problemas latinoamericanos y hagamos simplemente filosofía para hacer filosofía latinoamericana. El contrargumento puede tener validez. Pero, más que el poeta o el novelista, el filósofo tiene una responsabilidad moral con los problemas de la sociedad. Me referí a este asunto en “La responsabilidad social del escritor”.

J&N: Una de las discusiones que se han dado al respecto, gira en torno al hecho de que esa idea de encontrar una identidad cultural latinoamericana, basándose en el supuesto de que los pueblos europeos ya tienen la suya, es en parte problemática, pues más crisis que las que han tenido los pueblos europeos difícilmente podríamos encontrarlas en otros. Entonces parece un afán —usted mismo comentaba que no le gustaba la palabra identidad—encontrar en nuestra cultura rasgos radicalmente diferentes de otros, cuando nuestra tradición tal y como hablábamos, son ellos.

RS: El problema que ustedes plantean es para mí de los que más desaciertos ha creado en relación con la pregunta por lo que somos culturalmente. Es una pregunta que se nos plantea a diario, que el escritor latinoamericano se ha venido planteando desde comienzos de la Independencia. Recuerden a Bolívar, quien, creo, inicia la reflexión sobre el tema de la identidad pero sin atreverse a dar una respuesta. No somos indios ni europeos, decía. Y hablaba de una especie media entre el indígena de América y el transplantado de Europa, sin llegar a hablar de “mestizo”. Ese pensamiento del Libertador se movía en una ambigüedad que todavía no hemos superado: todavía está latente no sólo en la formulación del problema sino también en

muchas de sus respuestas, pues no obstante el mestizaje avanzado de algunos países, como el colombiano, las culturas española y las originarias del continente parecen amuralladas en sus propias tradiciones sin que existan entre ellas unas relaciones de interactuación, sustentadas en sentimientos de comprensión mutua. Un análisis del problema, nos llevaría a contar de nuevo la historia de vejaciones para las culturas indígenas y de autovaloración del hombre de cultura hispana.

Ahora bien, este no es solo un problema de los antropólogos. También nos compete, y en sumo grado, a los filósofos, pues en su planteamiento no se ha hecho distinción entre lo que es propiamente la “identidad” y lo que es la “solidaridad”. Son dos conceptos de naturaleza distinta, que se refieren a problemas de naturaleza distinta. El respeto que les debemos a los conciudadanos de las culturas amerindias y afrocolombianas se lo quiere interpretar como un problema de identidad. Por encima de las investigaciones antropológicas o jurídicas, una reflexión filosófica nos llevará a distinguir a propósito dos aspectos: el uno que concierne a la identidad, de naturaleza ontológica, y que responde a la pregunta por lo que somos culturalmente; y el otro que atañe a la solidaridad, que es de naturaleza moral, cuyo tratamiento debe hacer claridad sobre la responsabilidad que nos compete en nuestras relaciones con etnias que comparten con nosotros un territorio común y una historia, también común, de vejaciones para el aborigen, etnias de las cuales nos diferencian lengua, creencias religiosas, costumbres, hábitos culinarios, etc. No reconocer los límites, podríamos decir la jurisdicción, de estas dos relaciones, ha conducido a adoptar actitudes de impostura, haciendo creer que la solidaridad implica identidad.

Si bien la naturaleza de la identidad es ontológica, no por ello debemos darle un sentido metafísico, pues la identidad no se refiere a una esencia; su sentido es histórico, pues está determinada por una serie de factores que sólo tienen explicación por las circunstancias sociales y políticas en que se encuentra el individuo. Recordemos que toda cultura es proceso. De lo contrario sería un simple objeto de museo. Por su parte, la solidaridad lleva implícita —o exige— una actitud de comprensión de la situación del otro y de los alcances de sus ideales y sus pretensiones. Es justamente la solidaridad la que hace posible la convivencia entre culturas y su carencia la que origina las más rudas reacciones frente a las aspiraciones de otras culturas. Querer identificarnos con los indígenas colombianos cuando no lo somos, resulta francamente una tontería cuando no una impostura; no identificarnos con ellos, no es razón para desentendernos de su existencia y, algo más, de sus problemas, muchos de estos, sin duda, origen de las mayores arbitrariedades que han padecido,

provenientes justamente de la actitud conquistadora de la cultura española, actitud que aún sobrevive en América.

J&N: Profesor usted mencionaba hace un rato, refiriéndose a los europeos como una tradición de la razón, una tradición racionalista, refiriéndose a los norteamericanos como una tradición pragmática y a los ingleses como una tradición empirista, y nosotros recordamos que palabras similares decía el profesor López de Mesa en Perspectivas Culturales, y agregaba finalmente que Latinoamérica era el continente de la emoción. ¿Qué opinaría usted de eso?

RS: No recuerdo la posición de Luis López de Mesa. Como ustedes plantean el problema, pareciera que se estuviese proponiendo una nueva orientación de la filosofía, como si esta disciplina obedeciese a un programa, como si el carácter de la filosofía se pudiese programar. Y vista así las cosas no estaríamos muy lejos de la propuesta de Dussel, que cree que podemos programar algo que se llamaría filosofía latinoamericana, con características distintas a la europea. Ni la filosofía, ni la cultura son asuntos de programas. Ya me referí al problema al responder otra de sus preguntas. El profesor López de Mesa también habló de lo que debería ser una cultura latinoamericana, amasada con las mejores cualidades de las diferentes regiones del continente. No me imagino cómo pueda ser una filosofía emotiva o emotivista. Me suena a contradicción en los términos. Debo reconocer que no poseo la imaginación de López de Mesa.

Yo me limito a decir que para que se de algún día una filosofía latinoamericana, con notas propias (lo que para mí no es importante), se requiere que se creen tradiciones de temáticas y aun de teorías; instituciones muy sólidas, que se estén permanentemente actualizando y aún más, capaces de sufrir transformaciones drásticas sin que desaparezcan. Esos cambios les darían vitalidad. Debemos además reconocer que una determinada tradición, por ejemplo la empirista inglesa o la pragmatista americana, no riñe con que en cierto momento aparezcan movimientos adversos a esa tradición. De hecho, tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos, al finalizar el siglo XIX y a comienzos de XX, se vieron surgir movimientos hegelianos, que llegaron a ser dominantes en su época.

Para volver al tema que ustedes plantearon, quiero recordar una discusión en torno a la cultura que se dio tanto en la prensa como en los auditorios universitarios por los años, un poco antes quizás de que López de Mesa ideara el proyecto de crear una nueva cultura latinoamericana. Durante la Segunda Guerra Mundial se apoderó de nosotros un pesimismo sobre el futuro de la cultura moderna; se creía que estábamos

asistiendo a sus últimos días. Europa (en estos momentos no mirábamos a Estados Unidos) no parecía que pudiera resistir el avance de los gobiernos totalitarios, enemigos acérrimos de la tradición democrática, necesaria para la expresión libre del pensamiento, pero también de los sentimientos. Es decir que no sólo el pensamiento filosófico, el sociológico, etc. se vería afectado por el triunfo nazi, sino también la literatura, pues para la expresión de los sentimientos también se requiere libertad. Alfonso Fuenmayor decía que un escritor puede ser fascista en una democracia, pero —se preguntaba— “en un estado totalitario, ¿puede ser demócrata un escritor?” Fue una pregunta que le espetó a los escritores y artistas colombianos, algunos de estos declarados fascistas en aquellos años.

Dos de ellos hicieron planteamientos que es conveniente recordar, pues de alguna manera ofrecen una respuesta a las propuestas de López de Mesa. Me refiero a Badomero Sanín Cano y Darío Achury Valenzuela. Nuestra cultura, afirmaba este último, es la europea pero sólo en cuanto la tomemos por su naturaleza virtual; lo cual quería decir que los desarrollos que procuremos son nuestros, que somos nosotros quienes debemos darle sus contenidos, expresando nuestros sentimientos, nuestros ideales, nuestros problemas, etc. No debemos renegar de nuestra tradición europea, pero no podemos hacer de ésta, como por la misma época afirmaba Sanín Cano, “obra de mera imitación o de conservación cariñosa”.

J&N: Profesor, por otra parte, recordando lo que usted ahora estaba diciendo acerca de su interés por la actitud destructiva inspirada por el Positivismo Lógico. Quisiéramos saber qué opinión le merece a usted el hecho de que, de alguna manera, en una facultad de filosofía se vivan tensiones entre formas de hacer filosofía, preferencias, digamos que se enfrenten a la Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Ciencia, Filosofía Analítica y Filosofía de la Mente, otras posturas que están más cerca de la Filosofía Política y del Postmodernismo y tienden a atacar el hecho de que esos tipos de filosofía sean ajena al contexto; entonces cuando usted mostraba la utilidad de posturas presuntamente superadas como el Positivismo Lógico, lo que hacía era mostrar también que de alguna forma lo que podemos extraer de ese tipo de maneras de hacer filosofía son herramientas para abordar problemas contextuales y políticos.

RS: Empiezo por hacer una afirmación que puede escandalizar. Los positivistas lógicos no fueron dogmáticos. Estuvieron siempre dispuestos a la discusión. Uno de los grandes críticos del neopositivismo, Popper, era miembro del Círculo de Viena, donde se lo escuchaba con atención. Fue un amigo cercano de Carnap, cuyas teorías

discutía a menudo. El caso de Carnap fue ejemplar. Escuchaba con mucha atención las críticas que se le hacían a sus teorías. El mismo era un constante crítico de su trabajo. Cuando se convencía de que se había equivocado, lo decía abiertamente: “me equivoqué”. Bertrand Russell no era positivista lógico pero su obra fue una fuente en la que abrevaron los filósofos de Viena. También Russell sabía asimilar las críticas. “Ese libro es una sarta de disparates”, dijo refiriéndose a Los principios de las matemáticas. No estaba en el talante de estos filósofos el sostener una teoría suya cuando descubrían que se habían equivocado. Era una actitud que procedía de la concepción misma que ellos tenían de su disciplina: para el empirista lógico la filosofía opera como la ciencia, con problemas; rectificando y dando nuevas soluciones, sin pensar que habían llegado ya a la verdad concluyente. Pero también fueron unos críticos implacables de las teorías filosóficas de las demás escuelas. Recuerden esa severa demolición a que somete Rudolf Carnap un texto célebre de Martín Heidegger, ¿Qué es metafísica? Tengo que reconocer que, hoy en día, aunque sigo dándole la razón a Carnap acerca del carácter falaz de la argumentación de Heidegger, no puedo dejar de reconocer que el problema de este, el problema de la “nada”, es un problema filosófico. Puede decirse lo mismo de los análisis que se han hecho del argumento que condujo a Descartes al descubrimiento de “yo”: aunque falaz, el “yo” o la subjetividad es un problema esencial del pensamiento filosófico.

J&N: Quisiéramos poner la pregunta en el siguiente sentido: muchos de los esfuerzos de la filosofía que se hace hoy en algunas facultades, se desperdician en discusión de tipo más o menos de las que planteábamos, de pelear la tradición francesa contemporánea con la tradición analítica. Es una cosa que no parece tener sentido, y uno a veces se encuentra con que no puede hacer nada con eso, en especial porque uno llega no sabiendo nada y con lo primero que se encuentra es con prejuicios.

RS.: Ustedes tienen la razón, son prejuicios, posiciones dogmáticas, que dificultan el diálogo. En realidad no están interesados en el diálogo, en la discusión, en la confrontación de sus propias ideas con la crítica. La tensión de que ustedes hablan se dio, entiendo, en toda América Latina. En Colombia fue menos tensa que en otras partes del continente, pero se dio en todo el país. Se nos vio, a lo analíticos, como unos “criminales”, que queríamos acabar con la filosofía, con la auténtica filosofía. Recuerdo que un colega me escribió desde Alemania, donde se había doctorado, y a donde viajó años después, diciéndome que ya no creía que los filósofos analíticos fueran “una manada de criminales”. Creo que la frase es exacta. Todo se debió a que se encontró con que la filosofía analítica había penetrado con mucha fuerza en la academia alemana. Y para contar más anécdotas que ilustren la situación, recuerdo

también que en cierta ocasión otro colega arrojó a la canasta de la basura un número de la revista Ideas y Valores, que en ese entonces yo dirigía, porque estaba dedicada a la filosofía analítica. Quería protestar en esta forma, según lo dijo, porque la revista había sido tomada por los analíticos, los mismos analíticos que no vieron inconvenientes para dedicarles sendos números, a Kant, a Heidegger, a la filosofía alemana o a la filosofía francesa.

J&N: Parece una cosa admirable esa libertad en el pensar que usted ha tenido, el estar ocupado de la Filosofía Analítica, de la historia de la Filosofía en Colombia. Eso es una cosa que quizás nos hace falta o perdemos.

RS: Muchos dicen que yo no soy filósofo, y tampoco me interesa serlo. Al menos en el sentido que le dan los que tal cosa dicen.

J&N: ¿Le interesa a usted, por ejemplo, la tarea que decía hacer un rato, provocadora, el escribir esos ensayos provocadores?

RS: A mí ese tipo de escritura me ha gustado, me ha gustado ese tipo de ensayos, libres de ataduras lógicas, escritos con sinceridad, no para ganar méritos ante el mundo académico, del que en varios casos han señalado sus aberraciones. Algunos han sido bien recibidos; otros no, o simplemente han pasado inadvertidos. No busco la unanimidad, porque es imposible, porque solo se logra con verdades de Pero Grullo. Por otra parte, son ensayos, debo aceptarlo, que quedan superados por el cambio de la situación. Algunos de los que recogí en un pequeño libro, ofensivamente editado, La responsabilidad social del escritor, nada le dicen al lector de ahora. Hay que leerlos en su contexto para encontrarles sentido. Uno de ellos es el que ya les cité sobre los obstáculos a la investigación filosófica. Sin duda, la situación presente queda por fuera del objetivo del ensayo. Pero, creo, sirve para saber lo que sucedía en la época en que lo escribí.

J&N: Hemos notado que las críticas a los trabajos de filosofía en Colombia se demoran mucho o no aparecen ¿Le parece eso preocupante?

RS: También en ese caso la situación ha cambiado. Aunque no es una crítica de pares, sino que la dejan por lo regular a personas que apenas se está iniciando en el ejercicio de la escritura. El colega se abstiene de emitir una opinión. En Colombia, esto sucede por lo general en todas las áreas de las ciencias humanas. Debería haberlas, pues un libro se escribe con el ánimo de suscitar ideas, de establecer diálogos. Lo verdaderamente preocupante es que la crítica a la producción bibliográfica del país

la controlan las editoriales: tienen sus propios reseñistas. Cuando sale una novela, regularmente hay una o dos personas que hacen las reseñas, personas señaladas por el autor o la editorial. Un conocido novelista colombiano, de talento, sin lugar a dudas, llegó a la impudicia de tener su equipo de reseñistas a quienes él personalmente les indicaba los aspectos que debían subrayar. Si miramos todas las reseñas, y fueron muchas, que se escribieron sobre sus libros, y no fueron pocos, lo primero que sorprende es que parecen escritas por la misma persona. En general, las reseñas que se publican en Colombia, en los periódicos y en las revistas, no pasan de ser avisos publicitarios. Si no hay crítica, la calidad de la producción no avanza.

J&N: Es que cuando las posiciones no son críticas, cuando no muestran puntos débiles, no sirven de mucho.

RS: No sirven de nada, ni para el escritor ni para la cultura.

J&N: Nosotros le queríamos preguntar si le parece exagerada la siguiente impresión respecto a la filosofía en Colombia: es que muchos de los que se han dedicado a la filosofía son Reader's Digest. ¿Le parece exagerado?

RS: En general, sí. He leído artículos, de profesores reconocidos en el mundo académico, que son simples protocolos de lectura. Pero no puedo generalizar. Hoy se está escribiendo mucho, hay revistas de filosofía en varias ciudades del país, y yo no las leo todas. De tal manera que mi observación tiene límites, provenientes de mi desconocimiento.

J&N: Finalmente, tenemos una pregunta muy general, ¿Qué ha hecho, que sepa usted, que usted sienta, la filosofía por el país?

RS: Creo que hay cosas intangibles. Creo que puede afirmarse que la filosofía ha ayudado mucho a la secularización del pensamiento colombiano, a liberarlo de quistes religiosos e ideológicos. Su tarea había sido justificar credos religiosos o políticos, proteger creencias. Era pues una filosofía inapropiada para pensar el mundo moderno. Tengan paciencia, o un poco de humor, y traten de leer a Rafael María Carrasquilla. O a algún marxista criollo, formado en los manuales de la Unión Soviética. Uno y otro son ejemplos de lo que es una filosofía ancilar de dogmas religiosas o de movimientos políticos. Si bien no es despreciable la tarea que ha asumido la filosofía en Colombia de secularizar el pensamiento, sin duda tiene todavía mucho por hacer.

El problema de la esclavitud en la Política de Aristóteles

Yuliana Leal

•

Sociedad, intimidad y matematización: un caso sobre lo público, lo privado y la psicometría

Vicente Caputo

•

No hay nada grande ni nada pequeño en sí mismo

David Fajardo

•

Verificación y sintaxis lógica en Carnap

Pablo A. Jiménez

•

Algunas Consideraciones en torno al Argumento Realista: “La Inferencia de la Mejor Explicación”

Isaac Racines

•

Quine y el Concepto de Periferia

Jaime Sanclemente



ISSN 1794-5291

Índice Cuadrante Phi No. 16

Enero – junio de 2008

Zona articular

1. Acercamiento a un buen vivir desde Baruch Spinoza: Dios como “ser”. Adriana Roque
2. Poe y Valéry: la ejecución del poema Daniel. Matallana Méndez
3. El trazo del Horadador. Carolina Domínguez
4. El lenguaje fisicalista en Carnap. Angélica Páez Rizo
5. Libertad, determinismo e identidad personal. Alejandra Meneses Reyes

Ideario

Notas en memoria de Alberto Caeiro

Fredy Ricardo Tacuma Pineda

Reseña

Pensar desde la nada. Ensayos de Filosofía Oriental

Diego Alejandro Araque

Profesor invitado

Entrevista a la profesora Adriana Urrea

Participe como autor, lector o editor:

Convocatoria permanente

E-mail: cuadrantephi@gmail.com

Visítenos en <http://www.javeriana.edu.co/cuadrantephi/>

La Revista académica estudiantil



Te invita a:

Participar en su próximo número

Tema: psicología un mundo de posibilidades

(Segundo semestre 2009)

Se reciben

(De cualquier tema en o con psicología):

- Ensayos de 1 a 5 hojas.
- Investigaciones de 5 a 8 hojas.
- Reseñas de 3 a 5 hojas

Todos ellos en formato digital, Times New Roman a 12 puntos, interlineado sencillo, con márgenes de 2.5, Citación y referencias tipo APA.

Para más información: Escríbenos a: psike_revista_puj@yahoo.com

;Contáctanos!

NOVUM

Revista de Ciencias Sociales Aplicadas

Revista Novum No. 30

ISSN: 0121-5698

El Cuerpo: Prisión y Liberación

Tabla de Contenidos

Presentación

- Cuerpo Contra Globalización: Antropología de La Corporeidad

Javier Orlando Lozano Escobar

- Las Implicaciones Corporales Del Desarraigo: Trabajo Sobre Los Filántropos Del Desplazamiento Forzado En Manizales

Juan Pablo Parra, Claudia Bibiana Castro, Germán Augusto Cano, Bibiana Parra Y Germán Alonso López

- Identidades y Violencias En El Ser Colombiano Como Construcción Histórica Y Social

Guillermo Alejandro D'Abbraccio Krentzer

- Los Puentes Del Olvido, La Complicidad Y El Silencio: Cultura, Violencia Y Conflicto En Colombia

Guillermo Alejandro D'abbraccio Krentzer

- La Observación Estructurada De Medios, Un Instrumento Que Permite El Acercamiento A Las Tendencias De Moda Y Grupos De Consumo

Vanesa Corvazo, Sandra Lion, Eduardo Freddi Y Gimena Coppola Orlando

- La Derrota de Bla: Fenomenología de Algunas Interacciones Educadoras

Javier Orlando Lozano Escobar

- Viaje a Suiza

David Quiceno

Editada por: Facultad de Administración. Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales.

Comité Editorial: Grupo de Investigación Identidad y Cultura



XVII FORO Nacional de FILOSOFÍA

Septiembre 15 a 18
2009

Rubén Sierra Mejía,
presidente honorario

Invitados

- David Miller (Inglaterra)
- Adrian Moore (Inglaterra)
- Manuel Cruz (España)
- Garrett Thomson (Inglaterra)
- Luis Salvático (Argentina)
- Adrian Cussins (Inglaterra)
- Diez invitados nacionales

50 AÑOS
celebración
Escuela de
Filosofía
Universidad de
Caldas

Informes

Universidad de Caldas, Sede Palogrande Tel: 8862720, ext. 21151
foronalfilosofia@ucaldas.edu.co - xviforonacionaldefilosofia.blogspot.com

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

La Revista Cazamoscas recibe colaboraciones originales en forma de artículos de corte filosófico, cuento, escritos literarios, reseñas y traducciones. Las colaboraciones deben ser enviadas al correo electrónico revistacazamoscas@gmail.com como archivo adjunto, y una copia impresa al programa de Filosofía de la Universidad de Caldas. Los trabajos deben contener título, autor, institución en donde estudia o labora y correo electrónico. Además, debe ir acompañado de un resumen no mayor de 100 palabras en español y en inglés, y un máximo de 6 descriptores o palabras clave. Las referencias bibliográficas deben incorporarse al texto así: (apellido del autor, año de publicación: número de página). En consecuencia, las notas a pie de página serán utilizadas para introducir comentarios. Los trabajos deben estar escritos en letra Arial 12, a espacio y medio y tener una extensión máxima de 5000 palabras.

La recepción de artículos será abierta, la fecha de cierre se indicará oportunamente en el Departamento de los Programas y en las direcciones electrónicas: www.cazamoscas.es.tl; revistacazamoscas.blogspot.com. Todos los artículos serán sometidos a evaluación anónima en orden de llegada. Los autores serán notificados de la decisión de los evaluadores en los tres meses siguientes a la recepción de las propuestas.

Correspondencia e información:

REVISTA CAZAMOSCAS. Los Programas de Filosofía y Letras
Universidad de Caldas - Sede Palogrande - Carrera 23 # 58-65 - Apartado Aéreo: 275
Teléfono: (+6) 8862720 Ext. 21151 - Fax: (+6) 8862720 Ext. 21151
Manizales – Colombia
revistacazamoscas@gmail.com
www.cazamoscas.es.tl
revistacazamoscas.blogspot.com

Esta Revista se terminó de imprimir
en el mes de julio de 2009
en los talleres litográficos
de la Universidad de Caldas