

CAZA MOSCAS

REVISTA FILOSÓFICA Y LITERARIA



6

Estudiantes de los Programas
de Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas,
Año 4, Nº 6, Febrero-Junio de 2010



CAZAMOSCAS



REVISTA FILOSÓFICA Y LITERARIA

Editada por los estudiantes de los Programas de Filosofía y Letras
de la Universidad de Caldas

Revista
Cazamoscas

Manizales-
Colombia

Año 4. N° 6.
Febrero-Junio de 2010

pp. 232

ISSN: 1909-6704

Universidad de Caldas
Manizales-Colombia

DIRECTOR-EDITOR
Jhon Alexander Isaza Echeverry

COMITÉ EDITORIAL
Cristian Camilo Londoño
Elkin Andrés Heredia
Germán Sarasty Moncada
Hernando Tabares Sánchez
Nicolás Alberto Duque
Laura Rueda Chaparro
Luís Miguel Gallego Sepúlveda
Pamela Natalia Zamora G.
Sergio Luis Ospina
Sergio Ramírez Águdelo
Yobany Serna Castro

Sedimentos delirios rocosos
Andrés Felipe Vargas
Pedro Antonio Rojas Valencia

ASESORES

Diana Hoyos Valdés, Hernando Salazar Patiño, Jorge Alejandro Flórez,
Jorge Mario Ochoa, Orlando Londoño Betancour, Pablo R. Arango

COMITÉ TÉCNICO

TRADUCCIONES: Jorge Alejandro Flórez
CORRECCIÓN DE ESTILO: Jhon Alexander Isaza E., Laura Rueda Chaparro
SOPORTE WEB: Carlos Andrés Dávila Londoño
DISEÑO: Oscar Darío Villota
IMÁGENES: Portada: Cruzados-Elis del Rosario Cardona
Fotografía interna: Semillero de investigación NOEDIT-Nicolás Restrepo Vallejo

**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
www.revistacazamoscas.info
revistacazamoscas@gmail.com, revistacazamoscas.blogspot.com

VENTA

Universidad de Caldas. Librería Universidad de Caldas.
Sede Palogrande. Primer Piso. Tel.: (6) 8781500 Ext. 21150
E-mail: libreriauniversitaria@ucaldas.edu.co

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

Ludwig Wittgenstein.
Investigaciones filosóficas



Cruzados

La tinta utiliza el pincel cual si fuese su carne y hueso, el pincel utiliza la tinta cual si fuese su flor espiritual, ying-Yang

Shen Hao

Cruzados es un acto pictórico que nace como intento por suplir una necesidad interior. Según Kandinsky, ésta es determinada por la necesidad espiritual del artista como creador, por expresar lo que le es propio, y como servidor del arte por expresar lo que es propio del arte en general. *El artista elige formas que le sean espiritualmente afines* (Kandinsky, 1911), de este modo *Cruzados* asume una corporeidad surtida de manchas y trazos *Sumi-e*,¹ así como de líneas espesas

y suaves, dibujadas con pigmentos de tinta que se marcan en una superficie plana desprendiendo sombras. Estos colores líquidos se complementan al deslizarse y fluir sobre un papel a riesgo de romperse dada su baja tolerancia al roce del pincel húmedo, aún así, dicha superficie sostiene grafías compuestas a fuerza de emociones que en últimas anuncian la existencia impermanente de un *wabi sabi*².

La múltiple posibilidad de estos relatos sensibles planteados en una superficie

Todo esto demuestra con seguridad que *Sumi-e* es en realidad el lenguaje de un pueblo (Bridge Harris, 2007).

² El término *Wabi* alude a la vida solitaria en la naturaleza. *Sabi* se refiere a lo ladeado, inclinado, marchito y otros. En el siglo XIV la combinación de estas palabras cobra un nuevo significado referente a la soledad del asceta que vive en medio de la naturaleza enriqueciendo su vida espiritual: *Wabi* es una forma de vida, un camino espiritual a lo interior y subjetivo. Es una construcción filosófica que refiere a sucesos en el espacio. *Sabi* alude a los objetos materiales, arte y literatura, a lo externo y objetivo. Es un ideal estético que refiere a sucesos en el tiempo. *Wabi-Sabi* puede ser considerado como un sistema estético, como una visión del mundo que se acerca a la naturaleza última de la existencia, al conocimiento sagrado, al bienestar emocional. *Wabi-Sabi* es la belleza de las cosas imperfectas, impermanentes e incompletas. El *Wabi-Sabi* es el rasgo más notable y característico de lo que consideramos la belleza tradicional japonesa. A grandes rasgos ocupa la misma posición en el panteón japonés de los valores estéticos que los ideales griegos de belleza de occidente (Leonard Koren, 1994).

¹ *Sumi-e* es el nombre japonés que designa un estilo de pintura a pincel con tinta negra cuyo origen está muy relacionado con el de la caligrafía. La pintura *Sumi-e* se desarrolló en China durante la dinastía Tang (618-907) con los maestros Wu Tao-tzu y Wang-wei y fue introducido en Japón alrededor del siglo XIII; hacia el siglo XV por Sesshu, pintor y monje Zen (<http://haigahaikai.blogspot.com>).

La historia japonesa fue registrada en rollos de papel con caligrafía y pinturas *Sumi-e*, lo que ha ayudado a los historiadores a ver la vida como era en el pasado. Los mapas marítimos también fueron hechos en *Sumi-e*. *Sumi-e* fue también usado para hacer las primeras películas con movimiento. La historia fue pintada e ilustrada en *Sumi-e*, así un rollo que se habría horizontalmente era visto a través de una caja que ofrecía entretenimiento a los niños y a los pueblos de la periferia.

de papel, llega a su máxima expresión y contextura a través del contraste de las pinceladas y la utilización del *Nihon-Ga*, técnica del siglo XVII que consiste en el uso de laminillas de oro, y plata en este caso, con lo cual se termina de configurar una idea pictórica que desde el principio intentó suaves escalas tonales desde el negro lleno hasta el blanco falso.

En esta pintura las formas se deshacen, cruzan, descascaran, flotan, se adhieren. Sus cuerpos cromáticos son rotos o transformados para dar vida a otros nuevos. A su vez las tonalidades combinadas con agua confluyen en su azar, de manera que el juego de fluidos, líneas, chorreados y algún gesto no previsto, exploran el equilibrio entre el vacío y el lleno, entre lo que hiela y lo que arde, tal vez, tratando de encontrar aquella “cierta unidad del mundo visible con el invisible” (Basho) o quizás buscando la consabida armonía. De este modo la experiencia vivaz del trazo sobre el papel, cuando menos se espera, encuentra el *Wabi-Sabi*, aludiendo hacia lo impermanente e incompleto, hacia el mundo de la imperfección, a la par del goce de las cosas humildes y modestas.

El canon *Wabi-Sabi* da pie a una filosofía de vida que tiene como premisa el valor de lo involuntario. Su estética se nos presenta como una expresión “tosca y rústica”, del modo de una señal, que como suceso, se

implanta sobre una superficie dada en la dimensión espacio-tiempo del hombre. La vista y el tacto podrían percibirla como una fisura, cicatriz o parte rugosa e irregular en medio de una superficie suave y uniforme. “El *Wabi-Sabi* nutre todo lo que es auténtico ya que reconoce tres verdades simples: nada permanece, nada ha terminado y nada es perfecto” (Leonard Koren, 1994).

Leyenda Sumi-E:

El emperador que puso a dos pintores Sumi-e a competir entre sí y les pidió que pintaran una hoja de arce flotando río abajo. Un artista pintó laboriosamente con detalles la hoja flotando. El segundo artista, quien no aprobaba las competencias, tomó a un gallo, sumergió sus patas en tinta mezclada con pintura roja y presionó sus patas sobre un gran papel de arroz lo que representaba la corriente de agua.

ELIS DEL ROSARIO CARDONA³
Universidad de Caldas, Colombia.
E-mail: elisdelrosario@yahoo.com



³ Arquitecta de la Universidad Nacional de Colombia sede Manizales. Actualmente estudiante de la Maestría en Filosofía: línea en Estética y Filosofía del Arte de la Universidad de Caldas. Como artista ha participado desde 1980 en numerosas exposiciones en diferentes lugares de Colombia.



Contenido

8 Presentación

Zona articular

17 La transición del mythos al logos:
apuntes alrededor de esta cuestión
David Santiago Mesa Díaz

27 La concepción subjetiva de la ética y
la dicotomía hecho-valor
Sergio Luís Ospina Toro

33 Creación y belleza
Luis Miguel Gallego Sepúlveda

41 El alma platónica o sobre la negación
del cuerpo
Juan Guillermo Miranda Corzo

54 La educación tras la globalización:
una mirada del desarrollo desde lo
humano
Edilberto Granados López

Sedimentos literarios

71 Caricia fem
Laura Marcela Sanz León

72 Nueve minutos de un ángel
Nancy Herrera Henao

77 Überlegungen über Das experiment
filme und Zimbardo werk
Sebastián Pérez Marulanda

89 La ordenación del demiurgo
Germán Sarasty Moncada

Espantamoscas

101 Siluetas del “Espantapájaros”
Pedro Antonio Rojas Valencia

112 La vida en caída libre: a propósito
de “La muerte” de Federico García
Lorca
Sergio Luís Ospina Toro

Discusiones

119 Análisis crítico de la “Introducción a
la lectura de Popper” de Carlos
Emilio García Duque
Rafael Macía

138 Algunas observaciones sobre la
edición universitaria
Carlos Augusto Jaramillo Parra

Traducción

- 149 Réplica a John Searle
Steven Knapp, Walter Benn Michaels
Traducción del inglés por: Yesid Henao Pérez

Entrevista

- 161 Nietzsche, la música y la diversidad
Entrevista a Jesús Ferro Bayona
Pedro Antonio Rojas Valencia

Moscas tras la oreja

- 179 Reseña a: “Antonin Artaud: un pensamiento expresado en el cuerpo”, de Nataly Penagos Ríos
Sergio Ramírez Agudelo

- 182 Reseña a: “La crisis de la modernidad según Michel Houellebecq”, de David Jiménez González
Germán Sarasty Moncada

- 185 Reseña a: “La percepción en el marco de la teoría intencional de J. Searle” de Jorge Mario López Arias
Sergio Luís Ospina Toro

- 189 Reseña a: “Siento Luego Soy” de Nestor Fabio Piedrahita
Pamela Natalia Zamora Giraldo

Eventos

- 195 Presentación del grupo de trabajo académico en pensamiento ambiental
Sergio Ramírez Agudelo

Seminario: pensamiento ambiental y prácticas decoloniales

- 198 Apuntes para bordear prácticas decoloniales: las parteras del pacífico
Marcela Duque Ríos

I simposio de filosofía analítica Capítulo Willard Van Orman Quine

- 208 La distinción analítico/sintético: una crítica desde Quine
Gabriel Eduardo Vargas Duque

Primer seminario CIFCCA Conservación de las ideas filosóficas y culturales de Caldas

- 216 Dos obsesiones, dos olvidos, en el perdido “meridiano cultural”: Revista Siglo 20 y Revista Literaria Manizales
Jhon Alexander Isaza Echeverry



Presentación

En octubre de 1940, hace ya setenta años, Blanca Isaza de Jaramillo Meza, escritora caldense de sin igual talento en nuestras tierras, presentó al lector de la *Revista Manizales* -de la cual fuera fundadora- una especie de confesión, mediante la cual develaba la razón de su impulso, y el norte que esperaba tomara *Manizales*, su revista: "... Bien podrá perdonársenos, en gracia a nuestra sinceridad, un poco de orgullo regional. Lo que sucede entre nosotros es que hay un manifiesto desvió hacia los valores propios; nos parece mucho más elegante y trascendental elogiar hasta el ditirambo a los escritores y poetas no ya de otros departamentos sino de otros países; desde que el autor no sea colombiano ya tiene ganada nuestra sumisa admiración; quemamos ante él la mirra de nuestro entusiasmo y aunque la mayor parte de las veces dislocados, el todo es que traiga el prestigio de haber nacido más allá de

las fronteras patrias para que nadie sea osado a discutirle el derecho a los haces de laurel que nuestra ingenuidad corta para alfombrarle la fácil senda del éxito (...) Por eso nosotros nos hemos trazado un itinerario preciso; exaltaremos en estas páginas cordiales el prestigio de los valores categoriales de las letras caldense. No hemos conocido nunca ni la envidia, ni la emulación, ni el egoísmo; poseemos esa extraña cualidad de gozar con los triunfos ajenos. La tarea férrea de la reconstrucción material de la ciudad bien puede darnos un necesario descanso para pensar en las cosas del espíritu; ahora todo lo viejo se ha puesto de moda y no falta a los preceptos de la distinción descubriendo un poco ese fondo romántico y quijotesco que en vano tratamos de borrar con detonantes barnices modernistas". Consideramos pues, que lo menos que puede hacer Cazamoscas ante el conocimiento del impulso que movió

los 733 ejemplares de *Manizales*, y ante la sorprendente similitud entre los desvíos de los caldense de aquella memorable época y los desvíos de los nuestros, es hacer un esfuerzo por perpetuar, hasta donde nuestro aliento lo permita, los sanos propósitos de *Manizales*. Exaltar el valor de lo propio y permitir un espacio para las cosas del espíritu han sido, y seguirán siendo también, las jugosas presas del equipo Cazamoscas.

En esta, nuestra sexta edición, hemos intentado superar algunos de los problemas que las anteriores presentaban. Nos hemos preocupado en igual medida por la calidad de los textos presentados, como por la forma que toma la Revista en manos del lector. Hemos acatado, cuan sumisa criatura, la sugerencia de cambiar el tono del papel y de dar lugar a aquellos visos de creatividad que, como bien saben los que tienen a la lectura por delicioso vicio, hacen tan agradable el ejercicio de leer. Esperamos pues que el cambio en el diseño haga de Cazamoscas, cuando menos, un atractivo artículo de colección.

Encontrará entonces el lector, en nuestra primera sección, la obra de arte titulada *Cruzados*, de la artista caldense Elis del Rosario Cardona, después de la cual se encontrará un breve comentario al respecto de la misma. La segunda sección, nuestra *zona articular*, está constituida por: *La transición del mythos al logos*:

apuntes alrededor de esta cuestión, en él, David Santiago Mesa Díaz intenta destacar los aspectos más importantes que influyeron en lo que se conoce en filosofía como la transición «del *mythos* al *logos*», mostrando las razones por las cuales es el *logos* la ‘mejor’ alternativa para explicar la realidad. *La concepción subjetiva de la ética y la dicotomía hecho-valor*, es el esfuerzo realizado, con laconismo y rigurosidad, por Sergio Luís Ospina Toro, mediante el cual intenta mostrar las características de dicha dicotomía, y sostener que “es posible encontrar un punto de unión entre estas dos facetas supuestamente irreconciliables”. Luis Miguel Gallego Sepúlveda, en *creación y belleza*, partiendo de *El banquete*, “presenta un análisis del problema de la belleza a través del lenguaje que encierra la obra y de su creador”. Juan Guillermo Miranda Corzo, en *El alma platónica o sobre la negación del cuerpo*, parece mostrar, desde una visión nietzscheana, cómo la visión del alma, en Platón, “necesariamente niega los presupuestos de la vida (...). Finalmente, en *La educación tras la globalización: una mirada del desarrollo desde lo humano*, Edilberto Granados López, pretende llamar la atención sobre un tema poco discutido en nuestra escuela, la “educación popular o educación por competencias”, enfoque contemporáneo que ha tomado la educación actual, y cuyas implicaciones, según el autor, merecen ser analizadas desde la óptica de la filosofía.



Seguimos así con *Sedimentos literarios*, nuestra tercera sección. El nombre obedece al trabajo en conjunto que Cazamoscas adelanta con *Sedimentos delirios rocosos*, un joven grupo que se ha dado a la tarea de hacer de la literatura una “colisión” abierta, no sólo en nuestra escuela, sino también en la pequeña Manizales. *Caricia Fem, Nueve minutos de un ángel, Überlegungen über das experiment filme und Zimbardo werk*, y *La ordenación del demiurgo*, un poema, una narración literaria, una reseña fílmica y una reseña literaria, son los trabajos que nos ofrecen Laura Marcela Sanz León, Nancy Herrera Henao, Sebastián Pérez Marulanda y Germán Sarasty Moncada.

Siluetas del “Espantapájaros” y *La vida en caída libre: a propósito de “La muerte” de Federico García Lorca*, son los trabajos que Pedro Antonio Rojas Valencia y Sergio Luis Ospina Toro presentaron para componer *Espantamoscas*, nuestra sección de crítica literaria. *Espantamoscas*, a diferencia de *Sedimentos literarios*, dará espacio, ya no a la creación de cuento o poesía, ni a la reseña de expresión artística alguna, sino a trabajos de análisis literario. *Espantamoscas* dejará a *Sedimentos literarios* la pertinencia de dar a la luz aquellos trabajos con actitud creadora, y sólo exaltará la minucia, precisión, riesgo y aventurada tarea, de lo que pueda parecerse a la crítica literaria. Con orgullo Cazamoscas da apertura a *Espantamoscas*

con los trabajos de Rojas Valencia y Ospina Toro, trabajos que, a su particular manera, dan cuenta, por ahora, de otra de las poco exploradas y exigentes, rutas del espíritu.

Y dejando de lado un poco la aventura literaria, pasamos a la sección consentida de Cazamoscas, la niña de la casa. *Discusiones*, nuestra quinta sección, presenta en esta ocasión al lector *Ánalisis crítico de la “Introducción a la lectura de Popper” de Carlos Emilio García Duque*, y *Algunas observaciones sobre la edición universitaria*. La primera, escrita por el doctor Rafael Macía, presenta de manera seria y detallada, algunas observaciones y aparentes inconsistencias existentes en “Introducción a la lectura de Popper”, título del libro N° 11 publicado en la colección Cuadernos Filosófico-literarios, escrito por el profesor Carlos Emilio García Duque, y publicado por la Editorial de la Universidad de Caldas. La segunda, escrita por Carlos Augusto Jaramillo Parra, el editor de nuestra Universidad, no es ya una réplica directa a una obra, sino una especie de llamado de atención al lector en general, y al escritor en particular. Pero para ser fiel a sus propósitos, debe advertirse que más que un llamado de atención al *escritor*, el texto se presenta como un susurro al oído de esa “avalancha de autores” que ahora, tal y como bien afirma Jaramillo Parra, superan en número a los lectores.



Así, autores, editores, distribuidores y lectores, se convierten en el centro de las consideraciones de nuestro editor.

Nuestra sexta sección presenta ahora *Réplica a John Searle*, traducción realizada por Yesid Henao Pérez, al artículo escrito por Steven Knapp y Walter Benn Michaels, el cual fue publicado en el Vol. 25, N° 3 de la *New Literary History*, revista de la Johns Hopkins University Press.

Nietzsche, la música y la diversidad, es la transcripción de la entrevista realizada por Pedro Antonio Rojas Valencia, el 30 de julio de 2010 en la Universidad del Norte, al profesor y rector Jesús Ferro Bayona. En ella, Rojas Valencia interroga a Ferro alrededor de la relación filosofía-música en la obra de Nietzsche.

Moscas tras la oreja, nuestra octava sección, está compuesta ahora por las reseñas realizadas por algunos integrantes de Cazamoscas a algunas de las tesis presentadas por estudiantes de nuestros pregrados, para optar por su respectivo título. Hemos decidido cambiar de nombre esta sección, pues quisimos hacer justicia al expresar, tal y como reza un decir español, que la mejor actitud que podemos tomar ante las tesis de nuestros estudiantes, es la sospecha. Así, *Antonin Artaud: un pensamiento expresado en el cuerpo*, *La crisis de la modernidad según Michel Houellebecq*, *La percepción en el marco*

de la teoría intencional de J. Searle, y Siento luego soy, textos presentados por Nataly Penagos Ríos, David Jiménez González, Jorge Mario López Árias y Nestor Fabio Piedrahita, son ahora una variada muestra del trabajo final requerido para obtener un título en nuestra escuela. Ya el lector juzgará.

Ha sido un reciente interés de Cazamoscas vincular y exaltar los diversos esfuerzos que llevan a cabo amigos, estudiantes y docentes, alrededor de la filosofía y la literatura. Es por eso que partimos con la presentación del *grupo de trabajo académico en pensamiento ambiental*, orientado por la profesora Patricia Noguera y el profesor y amigo Jaime A. Pineda. Posteriormente, se encontrará el lector con *Apuntes para bordear prácticas decoloniales*, escrito por Marcela Duque Ríos, estudiante de sociología de la Universidad de Caldas e integrante del *grupo de trabajo académico en pensamiento ambiental*; el texto fue uno de los presentados en el *Seminario: pensamiento ambiental y prácticas decoloniales*, evento realizado el viernes 7 y el sábado 8 de mayo de 2010. Del 13 al 14 de mayo del 2010, se llevó a cabo en el auditorio Túlio Gómez Estrada, el *I simposio de filosofía analítica: capítulo Willard van Orman Quine*, del cual presentamos en esta ocasión el texto *La distinción analítico/sintético: una crítica desde Quine*, escrito por el docente de nuestro departamento Gabriel Eduardo Vargas Duque. Finalmente, cerramos nuestra



novena sección con el texto *Dos obsesiones, dos olvidos, en el perdido “Meridiano cultural”*: *Revista Siglo 20* y *Revista Manizales*, escrito por Jhon Alexander Isaza Echeverry, y presentado en el *Primer seminario CIFCCA (Conservación de las ideas filosóficas y culturales de Caldas)*, evento llevado a cabo el 19 de mayo del presente año.

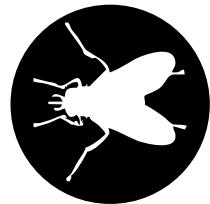
Y es así que, con la presentación de los índices de la Revista CuadrantePhi, Legein y Novum, cerramos ésta primera parte de Cazamoscas y damos satisfactoriamente paso al segundo número de nuestra separata *República Fósil*, mediante la cual quisimos honrar el sin igual trabajo de dos personajes que allende fueron centrales en las letras caldense: Bernardo Arias Trujillo y Blanca Isaza de Jaramillo Meza.

Fe de Erratas: en la edición número 5 de Cazamoscas, Año 3. Julio-diciembre de 2009, página 20, nota al pie 10, correspondiente al artículo “Desde La Solución Kantiana de la Tercera Antinomia al Concepto de Libertad Práctica” escrito por Jesús Esteven Arias, donde dice: “[...] y que han de tener a su base un objeto trascendental que no puede ser objeto de la Intuición sensible, un objeto que es, por ende, ininteligible”, debe decir: “[...] y que han de tener a su base un objeto trascendental que no puede ser objeto de la Intuición sensible, un objeto que es, por ende, inteligible”.

En un texto publicado en el número 4 de Revista Manizales, en 1941, don Alfonso Castro advierte a Blanca Isaza, al respecto del medio en el cual circula su revista, en dónde reside el germen de los problemas culturales de su época: “(...) No hay estímulo ni atención para los trabajadores intelectuales. Préstasele más importancia al futbolista o el torero, que la que en fiebre se consume por el avance de la cultura. El músculo es de mayor acatamiento que la vibración de la inteligencia. A veces podríamos pensar que no estamos en Atenas sino en Beocia.” Pues bien, Cazamoscas sólo desea ofrecer, para aquellos que todavía conservan una especie de placer por ese vibrar de la inteligencia, el análisis, la discusión, el enfrentamiento y la sospecha, sustancia nutricia para sus regodeos.

El director

Zona articular







La transición del *mythos* al *logos*: Apuntes alrededor de esta cuestión

DAVID SANTIAGO MESA DÍAZ¹

Universidad de Antioquia, Colombia.

E-mail: davidsantiagomsdz@gmail.com

RECIBIDO EL 30 DE MARZO DE 2010

APROBADO EL 16 DE AGOSTO DE 2010

Resumen

En este texto se intentan destacar los aspectos más importantes que influyeron en lo que se conoce en filosofía como la transición «del *mythos* al *logos*». Ahora, no es un texto que aborde exhaustivamente este asunto, pero resulta ideal como referente esquemático para las personas no iniciadas en filosofía o que están interesadas en empezar a profundizar sobre esta cuestión. Dentro de los temas que se abordan en el texto se destacan, por

ejemplo, las características del *mythos* y los acontecimientos que influyeron en su decaimiento, el significado que se ha dado en filosofía a la transición *mythos* – *logos*, y algunas características del *logos* como ‘mejor’ alternativa para explicar la realidad.

Palabras clave

Transición, realidad, Grecia, asombro, *mythos*, *logos*.

¹ Estudiante del programa de filosofía de la Universidad de Antioquia.



Abstract

The aim of this text is to emphasize the most important aspects that influenced on what is known in philosophy as the transition “from *mythos* to *logo*”. It is not a text that approaches exhaustively this matter, but it turns out to be ideal as schematic modal for the persons not initiated in philosophy or that are interested in starting to penetrate this subject. Among the topics that are treated in the text, it is possible to find, for example, the characteristics of the *mythos* and the events that influenced his decay, the meaning that has been given in philosophy to the transition *mythos* - *logos*, and some characteristics of the *logos* like a ‘better’ alternative to explain the reality.

Key words

Transition, reality, Greece, amazement, *mythos*, *logos*

El presente texto intenta explicar la fórmula griega «del *mythos* al *logos*», fórmula que podría considerarse como la síntesis de la historia del pensamiento occidental. En el tratamiento del tema, la idea es presentar un conjunto de elaboraciones, a modo de apuntes, sobre diversos aspectos que entraron a jugar un papel importante a la hora de aconsecer la transición que nombra esta fórmula.

En el texto se presentan, en primer lugar, algunas de las características del *mythos*, sus mayores representantes y los factores más sobresalientes que influyeron en el advenimiento del *logos*; luego, se explica brevemente el significado de la transición *mythos*-*logos* y se expresa la opinión que tuvieron de ella los filósofos más sobresalientes de la Grecia clásica: Platón y Aristóteles. Finalmente, se indica cuál es la naturaleza del *logos* y se resaltan los aspectos por los cuales llegó a convertirse en una ‘nueva’ alternativa para explicar la realidad. Asimismo el texto está distribuido en cinco pequeños apartados con el fin de lograr un mejor tratamiento del tema y facilitar su lectura y apreciación.

Cabe anotar que en el presente artículo, no se pretende agotar el contenido de un tema tan extenso como lo es el de la transición del *mythos* al *logos*, es más, puede ocurrir que alguien juzgue que algún elemento relevante ha quedado sin consignar o que no ha recibido una notable importancia dentro del texto. Sin embargo, los puntos más sobresalientes de la transición del *mythos* al *logos* son tocados aquí de una u otra forma y, con adecuados caracteres, se subraya su papel particular en el proceso del advenimiento del *logos*. Lo más importante es recordar que la intención del texto es mostrar que aquello que la tradición filosófica ha dado en llamar con

la fórmula «del *mythos* al *logos*», tiene el sentido de indicar un cambio ‘no violento’ en el que poco a poco los griegos, ayudados por algunos acontecimientos importantes, fueron adoptando otra manera de ver su realidad, ya no ayudados con relatos míticos sino utilizando el pensamiento lógico-filosófico.

1. Algunas características del *mythos*

La historia del pensamiento occidental es un verdadero enigma para los filósofos y historiadores contemporáneos. La fórmula griega «del *mythos* al *logos*» es demasiado apretada para describir un período de la historia en el que tantas cosas ocurrieron y dieron forma al pensamiento racional y a sus innumerables aportes para el hombre de todos los tiempos. La fórmula parece indicarnos un punto de partida: el *mythos*, o por lo menos un estado anterior al *logos*, uno en el que la verdad tenía una carga semántica muy diferente en comparación a la que poco después alcanzaría.

Muchos siglos han transcurrido desde que «el pensamiento mítico» fuera considerado una ‘panacea’ para el hombre occidental. Su característica fundamental era –según afirma Carlos García Gual²– servirse de los ‘mitos’ para explicar y comprender el

universo, el entorno tanto físico como social, y justificar las normas e instituciones que existían dentro de la sociedad. Hablar del *mythos* implica entonces hablar de todo el contexto en el que estaba inmerso, el momento histórico y su contacto con otro cúmulo de acontecimientos que van a particularizarlo radicalmente.

El *mythos*, en primer lugar, encierra un contenido que pretendía sostener las explicaciones de todos los fenómenos que ocurren en el mundo, por esta razón debía ser tenido como verdadero. Ahora, su aval de verdad no surgía de la nada, estaba garantizado por un personaje: el poeta-rey-sacerdote que, estando a la cabeza de todo lo real, era principio cosmogónico y garante de toda verdad. Este personaje era la cabeza de un sistema de gobierno que imperó en territorio griego durante los siglos XVIII al XII a.C. aproximadamente (época Creto-Micénica), y recibía el nombre de sistema palatino porque en el centro de una sociedad constituida estaba el rey y su palacio. Durante este período, todo acontecimiento en el orden social y natural, era competencia del rey, que, a través de un conjunto de prescripciones ajenas al dominio público y llenas del sentido de lo religioso y lo sagrado, imponía el orden a todo lo real. Por tanto, todas las palabras que pronunciaba el rey eran consideradas una revelación que era preciso obedecer.

² Cfr. GARCÍA GUAL, Carlos. Apuntes sobre los comienzos del filosofar y el encuentro griego del *Mythos* y del *Logos*. En: Revista de filosofía, Julio-Diciembre, 2000. no.21, p. 55.



En segundo lugar, el *mythos* es protagonizado por personajes divinos o semi-divinos y, por tanto, es una narración de carácter divino y trascendente que se recitaba oralmente. Al ser narrado por el poeta exigía de éste un gran desarrollo de la memoria. Aquí es necesario caer en la cuenta de que no podemos entender la palabra memoria sólo como el sentido común nos lo enseña, debe ser entendida, más bien, como un saber mántico, es decir, como un saber de “lo que es, lo que será, lo que fue”³. De aquí que la actividad de los poetas sea solidaria a las nociones de *Mnemosyne* y *Musas*, inspiradoras de la verdad que, según la tradición hesiódica, la primera es la madre de las segundas; ambas daban a la palabra del poeta una significación más real y profunda, cargada de sentido divino. No obstante, el mismo Hesíodo nos cuenta que las Musas le dijeron que sabían “contar la verdad, pero también mentiras semejantes a lo verosímil”⁴, lo que nos lleva a concluir que el *mythos* no ofrecía un criterio seguro para discernir si lo que referían era verdad o falsedad, de ahí que su prestigio estuviera ligado fundamentalmente a la tradición.

Por último, la labor del poeta tenía dos caras: al igual que narrar las historias de los dioses, celebraba las hazañas de los hombres. Así, la labor del poeta era también dar al hombre capaz de grandes hazañas, la “memoria”

³ HESÍODO. Teogonía. Citado por: DETIENNE, Marcel. Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica. Madrid: Taurus Ediciones, 1983. p. 26.

⁴ Op. cit., p. 57.

de parte de las Musas, la cual consistía en obtener la gracia de ser recordado por siempre o de ser olvidado para siempre. Al respecto dice Píndaro: “Olvidadizos son los mortales que en sus ondas no han arrastrado los versos que pronuncian la gloria, de todo lo que no ha hecho florecer el supremo arte de los poetas”⁵.

Con todo, el *mythos* recoge muchos otros aspectos, entre los cuales los más destacados están los tres antes mencionados: palabra divina revelada por el rey, relato oral con carácter mántico y dador de gloria a los hombres valientes.

2. Los educadores del mundo griego

Entre tanto, Homero y Hesíodo son los maestros de la verdad para el pueblo griego, los mitólogos más populares e influyentes del mundo helénico. Homero es quien ordena la multitud de divinidades que forman parte del cielo imaginario griego, creando todo un universo teológico, por su parte Hesíodo es quien los organiza y les establece un árbol genealógico. Ambos poetas surgen en un período de la historia muy enigmático del mundo griego, la Edad Oscura, en el que decae paulatinamente el «pensamiento mítico», afectado por una serie de acontecimientos que pronto iremos señalando. Fiel prueba de ello es

⁵ PÍNDARO. *Istm*, VII, 16 y ss. Citado por DETIENNE, Marcel. Op cit., p. 34.



el hecho de que las obras de Homero y de Hesíodo se hayan conservado en manuscrito, lo que demuestra que ya se había descubierto la escritura fonética y la oralidad estaba decayendo. Pues bien, Homero y Hesíodo, con sus aportes en materia teológica, quisieron restaurar la imagen épica del mundo luego de que el sistema palatino perdiera su vigencia. Sus obras tuvieron un impacto profundo en el área cultural griega. *La Odisea* de Homero y *La Teogonía* de Hesíodo, brindaron las pautas para enseñar y guiar a toda la Helade, así su popular talento se convirtió en pilar fundamental del espíritu griego en un período de la historia en el que el orden visible se había perdido.

3. El *mythos* decae

Muchos factores influyeron en lo que denominamos el paso griego «del *mythos* al *logos*», es decir, el paso de un orden fuertemente jerarquizado, en donde primaba lo divino y lo privado, a uno débilmente jerarquizado, donde cobra mayor importancia el valor de lo público, el de la igualdad y el de la vida en comunidad. El *logos* filosófico comienza a tomar forma a partir de estos cambios pues del *mythos* como narración sagrada y divina, palabra revelada e inmutable, se empieza a dar paso al *logos* como palabra humana y contingente, más a la par con el concepto que con la representación.

Es preciso, por tanto, ir puntuizando los acontecimientos más relevantes que influyeron en dicha transición. No obstante, nombrar el peso que tuvo cada uno de ellos es una labor ingente que requiere de mucha investigación y supone un estudio más detallado del que presento a continuación, dada lo anterior me limitaré a explicar brevemente las transformaciones más sobresalientes en las que cada uno de estos acontecimientos actuó como causa para el advenimiento del *logos*.

En primer lugar, se hace necesario situar las invasiones dóricas a territorio griego en el siglo XII a. C. Ellas marcan el fin de una forma de vida social que tenía como centro el palacio y como principio organizador la figura divina del rey [poeta-sacerdote]. Su consecuencia más significativa, al destruir el equilibrio proporcionado por el rey, es el nacimiento del pensamiento lógico-filosófico y la apertura del camino para la inauguración de la *polis* y todo su universo espiritual⁶. Desde entonces, el prestigio de la palabra, el desarrollo de las prácticas públicas y la igualdad entre los ciudadanos de la *polis*, pasaran a ser características dominantes del espíritu griego. Cuando la figura del rey decae, el *ágora* cobra vida donde antiguamente estaba el palacio del rey y se erige como lugar propio para la

⁶ Cfr. VERNANT, Jean Pierre. Los orígenes del pensamiento griego. Barcelona: Editorial Paidós, 1998. Cap. IV.



discusión pública, asimismo la *alétheia* del poeta entra en crisis porque el *mythos* ya no justifica adecuadamente la explicación del mundo. La figura de los nuevos maestros de la verdad no es ya la del rey sino la de los pensadores y sabios, viajeros en el caso de Jenófanes, que vienen a poner en ‘entre dicho’ lo que antes constituía creencia popular.

En el párrafo anterior se destaca –además de la irrupción de los dorios en territorio griego– la aparición de la *Polis*, el desarrollo de prácticas públicas dentro del ágora y el prestigio adquirido por los sabios, como factores importante en lo que se ha denominado la transición «del *mythos* al *logos*».

Existen otros factores que ponen al *mythos* en un lugar secundario y dejan traslucir el nacimiento del *logos*. En primer lugar, el descubrimiento de la escritura fonética que desplaza lo secreto y lo hace público, permitiendo a todos escribir tal como hablan y consolidar una cultura común en la que todos conocen la ley y los conocimientos anteriormente prohibidos; en segundo lugar, la invención de la moneda acuñada que hace posible el intercambio homogéneo de objetos, lo que deja ver el predominio del *logos* en su carácter de representación universal y, por último, la acogida de técnicas geométricas laicales para la ubicación en el espacio y en el tiempo que permiten al hombre griego una concepción más precisa de la realidad.

4. El significado de transición

El significado de transición no tiene que ver con que *mythos* y *logos* sean dos fuerzas opuestas que luchan por la preeminencia. “En principio *mythos* y *logos* no se oponen –el *logos* es *hierós logos*–, narración sagrada que recoge las gestas de los héroes y la vida de los dioses. Poco a poco el *logos* se va trasformando –pasa de mera representación a concepto⁷. Es mucho más preciso que entendamos el encuentro griego del *mythos* y el *logos* en términos de un cambio de perspectiva, es decir, de un cambio de visión que no justifica un combate ‘violentó’ sino la urgencia de un nuevo saber basado en razonamientos bien trabados.

Llegó un momento en la historia del pensamiento occidental –luego de las invasiones dóricas y el decaimiento del sistema palatino– en el que se exigió al *mythos* explicaciones que no podía dar ni sustentar. Alguna vez Píndaro, un piadoso y conservador poeta, se encontró con un relato mítico que le extrañaba enormemente. La razón de esto fue que descubrió en él actitudes descaradas y crueles de parte de algunos de sus personajes, llevándolo a advertir sin censura: “más allá del relato verdadero, los mitos recamados con pintorescos embustes

⁷ MOREY, Miguel. Los Presocráticos: del Mito al Logos. Barcelona: Editorial Montesinos, 1988. p. 18.



forjan totales engaños”⁸. Por eso cuando el *mythos* no fue capaz de sostener sus explicaciones, fue necesario buscar una razón verdadera, un *logos alethés*. Tal es el caso de Jenófanes de Colofón⁹, uno de los llamados pensadores presocráticos que problematizó agudamente los contenidos de los mitos y sus pretensiones de enseñar y guiar, centrando su crítica en Homero y Hesíodo, mitólogos más respetables en el mundo griego. Dice Jenófanes al respecto: “Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses cuantas cosas constituyen vergüenza y reproche entre los hombres, el robo, el adulterio y el engaño mutuo”¹⁰. Su crítica es clara, la divinidad tiene que estar libre, ciertamente, de toda flaquesa moral que hasta los hombres consideren censurable.

Ahora, ¿existió un sentimiento particular que haya impulsado a los primeros filósofos a la búsqueda de un *logos* verdadero? ¿Algo los motivó a encontrar una verdad? Frente a estas preguntas, Platón y Aristóteles proponen una respuesta, encontrando en el fenómeno del *thaumázein* el comienzo del teorizar filosófico. El admirarse ante todo lo que se presenta a los sentidos fue,

⁸ GARCÍA GUAL. Op. cit., p. 60.

⁹ El importante aporte de Jenófanes a la transición del *mythos* al *logos* fue haber sido capaz de desmitificar a los dioses griegos y luego presentar la idea del Dios Uno a través de sus poemas, medio más efectivo para la instrucción del pueblo.

¹⁰ KIRK, G. S. y RAVEN J. E. Los filósofos presocráticos. Traducido por Jesús García Fernández. Madrid: Editorial Gredos, 1987. p. 247.

para los primeros filósofos, un paso muy relevante en la elaboración de sus teorías naturales. “La realidad global se presenta ante esos inquietos pensadores como algo que requiere una explicación distinta a la que dan las narraciones míticas”¹¹. Cuando el *thaumázein* aparece, el filósofo se pone en acción, se inscribe en la búsqueda de una respuesta, no se queda quieto, de ahí que diga Heráclito “muchos se admirán, pocos conocen”¹². “Históricamente, –según afirma Miguel Morey– el primer gran tema de asombro será la *physis* –la naturaleza: entendida como una entidad en marcha, un entramado de acontecimientos que hay que reducir bajo un principio soberano”¹³.

Podemos concluir que el encuentro griego del *mythos* y del *logos*, su sentido en términos de transición, debe entenderse como un ‘admirarse’ frente a la realidad y no un encontrar respuesta a los interrogantes en los relatos míticos que creen explicar el mundo, viéndose el hombre, por este motivo, motivado a encontrar una razón verdadera. En síntesis, ésta es la opinión de Platón y Aristóteles sobre el paso del hombre griego del *mythos* al *logos*. No quiere esto decir que se haya dado un choque antagónico entre *mythos* y *logos* sino, más

¹¹ GARCÍA GUAL. Op. cit., p. 59.

¹² Frag 12 DK, Citado por GARCÍA GUAL. Ibíd., p. 58.

¹³ MOREY. Op. cit., p. 23.



bien, que surgió la necesidad de mirar toda la realidad desde otra perspectiva para poder abarcarla y explicarla con más facilidad que con el *mythos*, surgiendo así el *logos* y convirtiéndose en principio homogenizador de la realidad.

5. El *logos*, la respuesta

El *logos* es lo más útil para resolver la aporía que suscita el asombro. La autoridad que ejercían los poetas y sus narraciones de dioses y prodigios resultan insuficientes para explicar la naturaleza y los fenómenos que ocurren en ella. Ahora, el poeta no tiene la misma credibilidad de siempre porque los nuevos pensadores han cuestionado sus teorías, la palabra es ahora de dominio público, la cultura griega está sufriendo mutaciones, se abre a todo el *demos* y adecúa un espacio para ello –el *ágora*–, no necesita ya de héroes porque la igualdad prima ante todo. Se ha perdido la figura del rey ordenador y su puesto ha sido ocupado por el *logos*. La palabra es ahora un asunto de todos, “la palabra no es ya el término ritual, la formula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación”¹⁴.

Los sabios se erigen frente a los poetas como los nuevos maestros de la verdad y proponen un nuevo concepto de lo verdadero, uno que pondrá la investigación

como fuente del conocimiento, pues “[c]iertamente los dioses no revelaron todas las cosas desde el principio a los hombres –dice Jenófanes–, sino que, mediante la investigación, llegan éstos con el tiempo a descubrir mejor”¹⁵. La inconformidad frente a la ‘rigidez’ del *mythos* y al valor de lo tradicional, pone a los nuevos pensadores a confrontar las creencias con la realidad, y los lleva a concebir teorías acordes con los fenómenos naturales que los asombran. Por eso dice Jenófanes al presentar sus teorías teológicas y naturales: “Sean tenidas estas cosas como semejantes a la realidad (...)”¹⁶.

Ahora bien, el fenómeno del *thaumázein* está referido al todo. Los presocráticos son los primeros en sentir asombro por el todo, ellos marcan el inicio de un nuevo modo de ver la realidad. Con ellos se inicia un proyecto de investigación que quiere dar cuenta de toda la realidad, explicarla como resultado de un proceso a partir de un estado primero en el que existían una o algunas sustancias primarias. Este proyecto de investigación, acerca de la naturaleza, abre el camino hacia el pensamiento filosófico. La naturaleza, la *physis*, pasa a ser prioridad en la investigación de los primeros filósofos que, con un sinnúmero de explicaciones, van a dar cuenta del orden del mundo que los rodea. Explicaciones que los llevaran a

¹⁵ KIRK y RAVEN. Op cit., p. 262.

¹⁶ Ibídem.

¹⁴ VERNANT. Op cit., p. 62.



entenderla como un proceso que implica movimiento y quietud, y a considerar dos nociones nuevas: la de principio o *arge*, y la de orden universal o *Kosmos*.

En resumen, “[e]l logos, tal como habla de él Heráclito (...) trata de ser un principio de inteligibilidad abstracto que permite homogenizar toda la multiplicidad de lo real bajo una medida universal”¹⁷. El *logos* es, igualmente, la medida del conocimiento humano, una palabra que marca su límite. La confianza en la razón, en el *logos*, en el pensamiento lógico-filosófico, va acompañada de todo un contexto histórico, político y social que se mantiene en el marco de la *polis* –la ciudad, uno de los logros más significativos de la Grecia arcaica–, que al interior de ella, se desarrollará todo un universo espiritual que facilitará la permanencia del *logos*. El predominio de la palabra sobre los otros instrumentos del poder, la escritura alfabetica y la posibilidad de poder fijar con precisión las leyes y las nuevas ideas, el desarrollo del comercio, la invención de la moneda, la libertad de opinión, la influencia oriental, el prestigio de los sabios, entre otros, son factores de peso para la permanencia y acogida del *logos*. Razón por la cual, la transición de *mythos* a *logos* no es un hecho aislado o sujeto a unas circunstancias claras y precisas en el orden de lo intelectual. Bien podemos decir que la transición de *mythos* a *logos* no es algo de

lo que podamos exponer con toda certeza, pues se nos presenta en muchos puntos como un verdadero enigma. No obstante, es inminente calificarla como un hecho de trascendente importancia para el devenir del hombre contemporáneo.

6. Conclusión

El pensamiento mítico de la antigua Grecia es, para el posterior desarrollo del pensamiento lógico-filosófico, de un valor indudable; gracias a él los hombres comenzaron a plantear la realidad como un enigma que debe ser develado. A través de narraciones de carácter dramático y trascendente, el *mythos* sostiene las explicaciones de la realidad, pero por ello no ha de rebajarse su valor, antes bien debe ser considerado como uno de los primeros intentos del hombre por comprender su papel en el mundo. Luego, gracias a un sinnúmero de circunstancias en el orden social, político, cultural y religioso, el *mythos* pierde paulatinamente su credibilidad, y el talento de algunos hombres, motivados por el asombro, va a dar forma al pensamiento lógico-filosófico, configurando una nueva manera de ver la realidad. No obstante, no se debe entender este paso (*mythos-logos*) como un cambio brusco y repentino, es preferible concebirlo como un proceso lento y complejo, en el que ambas instancias (*mythos* y *logos*) fueron solidarias con el deseo del hombre de saber la verdad.



¹⁷ MOREY. Op. cit., p. 19.



REFERENCIAS

DETIENNE, Marcel. Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica. Madrid: Taurus Ediciones, 1983.

KIRK, G. S. y RAVEN, J. E. Los filósofos presocráticos. Madrid: Editorial Gredos, 1969.

GARCÍA GUAL, Carlos. Apuntes sobre los comienzos del filosofar y el encuentro griego del *Mythos* y del *Logos*. En: Revista de filosofía, Julio – Diciembre, 2000. no.21, p. 55-66.

MOREY, Miguel. Los Presocráticos: del Mito al Logos. Barcelona: Editorial Montesinos, 1984.

VERNANT, Jean Pierre. Los orígenes del pensamiento griego. Barcelona: Editorial Paidós, 1998.

La concepción subjetiva de la ética y la dicotomía hecho-valor

SERGIO Luís OSPINA TORO¹

Universidad de Caldas, Colombia.

E-mail: serospina@hotmail.com

RECIBIDO EL 25 DE ABRIL DE 2010

APROBADO EL 16 DE AGOSTO DE 2010

Resumen

La larga tradición que divide hechos y valores ha ignorado las razones que existen para derrumbar esta dicotomía creada desde una concepción estrecha del lenguaje. Este texto pretende ser una breve muestra de las dos caras de esta discusión y finalmente mostrar cómo es posible encontrar un punto de unión entre estas dos facetas supuestamente irreconciliables.

Palabras clave: ética, dicotomía hecho-valor, lenguaje prescriptivo, lenguaje descriptivo.

Abstract

The long tradition that divides facts and values has ignored the reasons that are able to demolish this dichotomy created from a narrow conception of language. This paper intends to be a short sample of both faces of the discussion, and finally show how it is possible to find a contact point between these two supposedly irreconcilable aspects.

Keywords: ethics, fact-value dichotomy, prescriptive language, descriptive language.

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



La separación de los hechos y los valores data del empirismo moderno y se puede rastrear más precisamente hasta David Hume, quien, debido a su concepción de los contenidos mentales –que dividía entre impresiones, datos sensoriales recibidos en este momento, e ideas, un registro algo débil de impresiones pasadas–, mostró que era imposible –al menos dentro de su sistema– tener una impresión de algo como lo bueno o lo malo, mientras que era posible tener la impresión de un libro que se encuentra sobre una mesa. De igual forma pasa con las ideas. Podemos tener una idea –entendida en el sentido de imagen mental– de una mesa, pero, en un sentido estricto, no podemos tener la idea de lo bueno, así lo bueno no es una cosa que se encuentra en el mundo. A partir de ese punto la separación entre hechos y valores comenzó a acrecentarse. La concepción de Hume de lo ético como algo emotivo, movió a los valores al campo de lo subjetivo, y gran parte de las ideas empiristas, incluyendo el emotivismo ético, tuvieron una segunda aparición en el siglo veinte con los mayores exponentes del empirismo en este siglo: el Círculo de Viena. Los positivistas lógicos, en un primer momento, consideraban como conocimiento sólo aquello que fuera traducible al lenguaje físcalista, esto es, todo lo que pueda ser susceptible de explicación por parte de la ciencia física unificada, en otras palabras, traducible a términos físicos. Esto dejaba a la ética –y a la estética y, principalmente a la metafísica– fuera de lo que consideramos

como ‘conocimiento’ y la reducía a un sinsentido, a una visión emotiva del mundo, una visión carente de objetividad y que desconoce cualquier tipo de conocimiento que se pueda tener sobre los valores.

Esta forma de entender la ética tiene otra vertiente, viene de la interpretación que hicieron los positivistas del Tractatus Logico-Philosophicus de Wittgenstein, y que probablemente a partir del aforismo 6.421 “está claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental”² pensaron que la ética, al no poderse expresar, carecía de cualquier valor cognoscitivo, sin embargo esto no era lo que Wittgenstein planteaba. La disolución de los problemas filosóficos –incluidos en estos los éticos– era un punto central en la concepción del Tractatus, pero fue ignorada por los positivistas³. Aún así, esta interpretación no es correcta, y, aunque efectivamente coincide con algunos aspectos de la concepción que tenía el autor del Tractatus sobre la ética, no puede decirse que la interpretación que el Círculo de Viena hizo de las tesis de Wittgenstein sean las opiniones del autor.

² WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus Logico-philosophicus. Madrid: Revista De Occidente, 1957. p. 199.

³ Cuando Wittgenstein anunció la disolución de los problemas filosóficos, ésta llevaba a un abandono de la actividad filosófica (ya disuelta), cosa que los positivistas, aunque también proclamaron que los problemas filosóficos no se resolvían sino que se disolvían, pasaron por alto y continuaron con su labor filosófica normal.



La concepción ética de Wittgenstein se puede encontrar en la *Conferencia Sobre Ética*. En este texto—que se puede considerar del primer Wittgenstein—, los hechos, esto es, todo lo que acaece en el mundo, o la totalidad del mundo, son independientes de la valoración de los sujetos:

Quizás ahora alguno de ustedes estará de acuerdo y ello le evocara las palabras de Hamlet: 'Nada hay bueno ni malo, si el pensamiento no lo hace tal' (...) Lo que Hamlet dice parece implicar que lo bueno y lo malo, aunque no sean cualidades del mundo externo, son atributos de nuestros estados mentales (...) El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra (...) también podríamos leer acerca del dolor o la rabia que este asesinato ha suscitado entre otra gente que tuvo conocimiento de él, pero serían simplemente hechos, hechos y hechos, y no ética⁴.

Según esto, arrojar una piedra o cometer un asesinato son igualmente hechos y no son buenos o malos sino determinados así por, al menos, un sujeto. Del texto de Wittgenstein se puede resaltar que: 1) los hechos son objetivos y los valores subjetivos,

2) aunque sea obvio, es un punto importante del texto decir que lo ético sólo es de esa forma para un sujeto y 3) el lenguaje no puede contener a la ética. De este último punto se desprende algo interesante. Wittgenstein distingue entre un lenguaje prescriptivo —ético, estético— absoluto y uno relativo. En el lenguaje *prescriptivo absoluto* no se pueden tener referentes, mientras que el relativo, a pesar de contener palabras como 'bueno' o 'malo', lo podemos utilizar para describir la conducta de las personas: "por ejemplo, si digo que ésta es una *buena* silla, significa que esta silla sirve para un propósito predeterminado (...) De hecho la palabra 'bueno' en sentido relativo significa simplemente que satisface un cierto estándar determinado"⁵. Esto deja el camino abierto para mostrar que, al menos en su forma relativa, el *lenguaje prescriptivo* puede usarse para describir. Los conceptos que se usan en ambos tipos de lenguaje se conocen como *conceptos éticos densos*. Conceptos como bueno, que puede usarse en las formas que Wittgenstein describe. A pesar de este avance, para Wittgenstein lo valorativo sigue estando dentro de lo subjetivo y la dicotomía hecho-valor se mantiene en pie.

La objetividad de los valores puede ser demostrada de varias formas, pero lo principal en todas ellas es mostrar que los valores se encuentran relacionados

⁴ Ibíd., p. 37.

⁵ Ibíd., p. 35.



de alguna forma con los hechos. Esto no quiere decir que se busque darle a los valores un estatus ontológico similar al de los hechos, simplemente se pretende que los valores, a pesar de que se encuentren en los sujetos, no dependan enteramente de las interpretaciones que estos hagan de los hechos. El estudio de los hechos, las ciencias, no se encuentra en ningún punto con el estudio de lo bueno y lo malo, sin embargo, no podemos negar que las ciencias dependen de criterios como la relevancia o la verdad:

El hecho de que la ciencia no sea, como se ha pensado ‘neutra en cuanto a los valores’, no muestra ni que los valores ‘éticos’ sean objetivos ni que la ética pueda ser una ciencia, claro está (...) pero el hecho de que la aceptabilidad racional en las ciencias exactas dependa de virtudes cognitivas como la ‘coherencia’ y la ‘simplicidad funcional’ muestra que al menos algunos términos de valor representan propiedades de las cosas a las que se aplican⁶.

Esto demostraría la objetividad de los valores, ahora queda por mostrar la debilidad de la dicotomía. En teoría, la

dicotomía hecho-valor distingue dos cosas completamente ajenas la una de la otra, pero en el uso real del lenguaje esa distinción se pierde en gran parte debido a la vaguedad del lenguaje cotidiano. Las palabras que podríamos considerar como “prescriptivas” y las que consideraríamos como “descriptivas” no sólo se usan en esos ámbitos, podemos tomar una descripción de las actitudes de una persona y llegar a una conclusión “prescriptiva”:

Aún cuando uno de los siguientes enunciados, ‘Juan es un hombre muy poco amable’, ‘Juan es un hombre que solo piensa en sí mismo’, ‘Juan haría prácticamente cualquier cosa por dinero’, puede ser una descripción verdadera en el sentido más positivista (...) si uno establece la conjunción de los tres enunciados, no es necesario añadir que ‘Juan no es muy buena persona’⁷.

La descripción de cualquier hecho, por otra parte, presupone valores, así nuestras descripciones dependen de lo que consideremos como *relevante*. Para cualquier descripción presuponemos valores, al menos valores de un tipo que podríamos llamar ‘cognitivo’, por ejemplo la verdad, el valor cognitivo principal:

⁶ PUTNAM, Hilary. Razón, Verdad e Historia. Madrid: Editorial Tecnos, 1988. p. 138-139.

⁷ Ibíd., p. 142.



Si los términos ‘coherente’ y ‘simple’ no están por propiedades de las teorías, ni siquiera por propiedades difusa o imperfectamente definidas, sino solo por ‘actitudes’ que guardan relación con la aceptabilidad racional, tales como ‘justificado’, ‘bien confirmado’ o ‘la mejor explicación de que disponemos’, deben ser subjetivos casi por completo: pues la aceptabilidad racional no puede ser más objetiva que los parámetros de los que depende (...) de modo que nos vemos obligados a concluir que al menos estos términos de valor tienen algún tipo de aplicación objetiva, esto es, algún tipo de condiciones objetivas de justificación⁸.

Sin el valor cognitivo de la relevancia ninguna descripción sería algo cercano a lo que denominamos con esa palabra. Los valores nos permiten tomar los hechos relevantes para las distintas descripciones que hacemos del mundo. “Así como criticamos a un descriptor que no emplee los conceptos de *mesa* y *silla* cuando se le exige su uso, quien no observe que alguien es *amable* o *espontáneo* puede exponerse a ser tachado de imperceptivo o superficial; su descripción no es una descripción

⁸ Ibíd., p. 139.

adecuada”⁹. Si se objeta que la noción de lenguaje que se está usando aquí es muy liberal y se pretende una concepción más parecida a la de los positivistas – con sus distinciones entre términos observacionales y teóricos –, entonces, si, por ejemplo, tratara de analizar el término “crueldad” lo primero que tendríamos que preguntarnos es si es un término teórico u observacional, y la respuesta es que sería teórico, ya que la crueldad no es una disposición observable; luego debemos darnos cuenta que *cruel* no es una

(...) hipotética propiedad física como *carga*, que postulamos para explicar científicamente y predecir ciertos fenómenos, sino más bien un término que figura en un cierto tipo de comprensión reflexiva de la justificación de una conducta, un modo de comprender cómo se siente y actúa el agente y cómo otros perciben esos sentimientos y acciones¹⁰.

Pero un positivista replicaría que para comprender ese término se necesitaría un misterioso tipo de entendimiento sobrehumano, y eso es un sinsentido. Lo que nuestro positivista no entiende es que

⁹ Ibíd., p. 143.

¹⁰ PUTNAM, Hilary. El Desplome de la Dicotomía Hecho/Valor y otros Ensayos. Barcelona: Paidós Ibérica, 2004. p. 40.



somos capaces de entender el término “crueldad” y todos los demás términos prescriptivos sin necesidad de capacidades sobrehumanas. La concepción del lenguaje que tenían los positivistas era tan estrecha que no podía explicar cómo entendemos palabras que usamos todos los días.

Otra razón por la que se puede considerar que la dicotomía no es verdadera, es que el cientificismo en ética no es posible, y aún así, ese no es un problema. Los hechos se consideran explicados desde la física. Todo lo que sea explicable a partir de la física se consideró desde la modernidad como algo objetivo, y todo lo que no era explicable desde la física o alguna otra ciencia, era tomado como subjetivo. Incluso algunas de nuestras intuiciones que se tomaron como subjetivas también pasaron a ser a científicas. Este fue el caso de los valores. La imposibilidad de que la ética tenga una explicación científica o sea susceptible de una sistematización, como las de las diferentes ciencias naturales, data de Aristóteles, pero por el hecho de que algo no pueda ser explicado científicamente no quiere decir que dicha cosa no exista o que sea subjetiva o inexplicable, del hecho de que los valores sean no científicos no implica que no sean objetivos o que no se puedan relacionar con los hechos.

La dicotomía hecho-valor tiene tras de sí una fuerte tradición que apoya la subjetividad

ética y, claro está, la independencia de los hechos y los valores. Pero si no puede explicar cómo somos capaces de usar efectivamente el lenguaje, cómo somos capaces de comprender palabras como “bueno” o “malo” entonces, ¿por qué seguir sosteniéndola?

REFERENCIAS

PUTNAM, Hilary. Razón, Verdad e Historia. Madrid: Editorial Tecnos, 1988.

_____. El Desplome de la Dicotomía Hecho/Valor y otros Ensayos. Barcelona: Paidós Ibérica, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus Logico-philosophicus. Madrid: Revista De Occidente, 1957.

_____. Conferencia sobre ética: Con dos comentarios sobre la teoría del valor. Barcelona: Paidós, 1995.

Creación y belleza

LUIS MIGUEL GALLEGOS SEPÚLVEDA¹

Universidad de Caldas, Colombia.

E-mail: miguelseses@hotmail.com

RECIBIDO EL 2 DE OCTUBRE DE 2009

APROBADO EL 16 DE AGOSTO DE 2010

Resumen

Este trabajo presenta un análisis del problema de la belleza a través del lenguaje que encierra la obra y de su creador. Basándonos en el pasaje de *El banquete*, en el que se define la creación como el paso del ser al no ser.

Palabras Clave:

Creación, belleza, violencia creadora.

Abstract

This paper presents an analysis of the problem of the beauty across the language that encloses the work and of his creator. Basing on the passage of the *Symposium*, in which defines the creation as the transition of the being on not being.

Keywords

Creation, beauty, creative violence.

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



Apenas Dios rió, nacieron siete dioses que gobernaron el mundo; apenas se echó a reír, apareció la luz; con la segunda carcajada apareció el agua; y al séptimo día de su risa apareció el alma.

Umberto Eco. *El Nombre de La Rosa*

En *El Banquete*, en medio de la embriaguez y de discursos sobre el amor, Platón escribe que “(...) la idea de creación (*poiesis*) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar el no ser al ser es creación, de suerte también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de éstas son todos creadores (*poiētai*)”². En el fragmento de Umberto Eco citado como epígrafe, el mundo tiene su origen en la risa divina. La risa aparece como metáfora de aquello que rompe con el silencio y con el orden, así la risa se instaura como ruptura del silencio o del lenguaje habitual. Pero este trabajo no tiene como objeto hablar sobre la risa, se propone hablar sobre la *creación estética* y sobre *lo bello*.

En el presente trabajo se analizará el problema de la belleza a partir de la obra –creación– en la que ésta hace su aparición. Se centrará más que en una pregunta por *la belleza*, en una pregunta por *la creación* y, con esta pregunta nos remitimos a *lo bello*³,

al modo en que la obra en cuanto dotada de un *sentido*, que constituye un lenguaje propio, *afecta* al sujeto que la observa, escucha o lee. La exposición estará sentada, entonces, sobre estos pilares.

Cuando Platón define en *El Banquete* lo que comprende por creación⁴, reúne dentro de ella dos ideas, en la primera habla del paso del *no ser* al *ser* y, en la segunda, hace referencia al creador (*poiētai*); este concepto –creación– es simplemente mencionado por el filósofo, pasa como algo evidente y no lo desarrolla; es en uno de los diálogos de vejez donde la creación vuelve a aparecer. En *El Timeo* la creación aparece referida no a las artes –como sucede en *El Banquete*– pero sí a la creación del cosmos; situémonos entonces en este diálogo.

En escena aparecen Sócrates, Critias,

en su totalidad: En el mundo encontramos cosas u objetos *bello*s y es por medio de ellos por los que se tiene acercamientos a la belleza. Lo bello es un atributo de la obra en tanto que es algo particular.

⁴ Es necesario establecer una diferencia entre éste y el concepto de creatividad. Ambos provienen del verbo griego *poieō* (hacer, fabricar, ejecutar, edificar, realizar, efectuar, dar a luz, producir) pero la connotación de cada una marca su diferencia, con la palabra creación nos referimos a la *acción* o *proceso*, pero también nos referimos al *producto*, es decir, a la *obra* completamente terminada; la palabra creatividad, en cambio, es usada para referirse a la *potencia* del hombre para crear, investigar, descubrir; éste último término hace parte del campo de la psicología más que de la filosofía, así que de entrada queda descartado de nuestro análisis; sin embargo, aunque no es analizada dentro de este texto, es necesario hacer una serie de referencias a ésta en cuanto potencia, así que será reemplazada por el término *espíritu creador*.

² PLATÓN. *El Banquete*. Barcelona: Editorial Planeta de Agostini S.A., 1995. fr. 205c.

³ Si nos preguntamos por *la belleza* nos estamos refiriendo a una totalidad que nos es incognoscible

Hermókrates y Timeo, las intervenciones de los tres primeros son muy pobres, a excepción de Critias que sitúa, comoertura al tema de discusión, un relatoacerca de la memoria y la escritura, después de esta exposición entra en escena el discurso de Timeo mientras los demás actores son silenciados, aquí el diálogo toma la característica de un monólogo centrado en el origen de la naturaleza.

En el inicio de su intervención, Timeo delimita su objeto de exposición, la naturaleza es visto como algo sujeta al cambio porque tiene un inicio, es decir, *ha nacido*, y como algo nacido siempre está existiendo de formas diferentes, sin llegar a ser algo fijo e inmóvil. Timeo establece la diferencia entre lo que es originado y aquello que no tiene ninguna causa y, por ende, no está sujeto a ningún cambio: el pensamiento. Habiendo establecido estas diferencias, Timeo se pregunta por la causa de la naturaleza, se pregunta por su *creador* y por el *modelo* en el que éste se inspira; el pensamiento, dice, es el modelo, la belleza tiene una existencia en sí misma como idea (arquetipo) en el pensamiento mismo, ahora bien, el mundo se revela ante nuestros ojos como la cosa más bella. El pensamiento es el arquetipo del cosmos y el creador es un ser capaz de detenerse a contemplarlo. Las palabras de Timeo no se presentan ante sus compañeros como algo fijo, sino más bien, como algo que debido a su objeto

tiene pretensiones de verosimilitud. En una exigencia de correspondencia total entre lo que se dice y el objeto de las palabras, aparece insinuada por Platón la única pretensión de verdad a la que puede aspirar el mundo sensible, a esa noción que los medievales llamarán *adequatio*. Fijemos pues nuestra mirada, por un instante, en el esquema que sigue el relato de Timeo en que se explica la creación:

1. La materia (los cuatro elementos) se encuentran en un estado caótico;
2. el *Demiurgo* (creador) fija su mirada en el pensamiento (arquetipo);
3. después de contemplar el arquetipo, ordena el caos, sitúa la inteligencia en el alma del mundo y luego une el alma al cuerpo;
4. lo que crea (el producto de su actividad) es perfecto, es *mimesis perfecta* del modelo (lo perfecto), por ello recibe la forma más perfecta, *la esférica*.

Notemos que la creación aparece aquí entendida de dos formas: como proceso y como fin (*telos*) —en tanto es algo completamente terminado. El *cosmos*, a diferencia de su modelo, aparece en el texto platónico como un organismo vivo, y como tal es algo visible, corpóreo y tangible, pero es también algo cerrado sobre sí mismo, es perfecto, puesto que no tiene ninguna carencia, y tiene una



existencia en sí mismo por tanto se diferencia de su modelo y de su creador.

La creación, como proceso y como producto, está en un juego –al mismo tiempo– entre el caos y el cosmos, son estos dos principios los que fijan sus dos formas posibles de aparición, a la vez que son los principios que constituyen su ser mismo. Su vida transcurre entre el ser y el aparecer, entre lo que ella misma es y el cómo se aparece, siempre de formas distintas al sujeto que la contempla. La forma es en tanto aparece, si no hay nadie quien pueda contemplar su forma de aparición, su existencia se resume en nada. Pues bien, en la naturaleza misma del cosmos se encuentran las naturalezas de lo mismo y lo otro –esto se puede notar también en el texto platónico–, porque el universo contiene en sí mismo sus diferencias. En el universo hay una especie de conciencia del espacio y del tiempo. El *Demiurgo* ha introducido a los astros para marcar las medidas del tiempo y del espacio, así establece un límite, una zona donde convergen la naturaleza de lo otro con la naturaleza de lo mismo. Es mediante estas dos naturalezas donde el universo creado toma conciencia de su propio orden y, con ésta, conciencia de su ser. Su espacio y su tiempo se revelan ante nuestros ojos como cambio a la vez que mueve en nosotros deseo de conocer. El mundo en su naturaleza *se nos muestra* –devela– como mimesis perfecta de lo perfecto.

En la creación del *Demiurgo* la mimesis, como indica Castoriadis, “no es más que la utilización de una materia que muy a menudo –pero no siempre, lejos de ello– y en diferentes grados de calificación ya está ahí, como por ejemplo, como color o como sonido”⁵. La posibilidad de perfección ya se encuentra en el caos como potencia, el caos es la materia informe que se tiene a la mano. Si lo que sucede en el Timeo es una mimesis, es una mimesis de lo absoluto, y lo que sucede con la creación estética –obra de arte– es algo parecido: en su naturaleza hay una presentación de la idea misma, su forma de ser específica es entonces la de dotar de forma a lo que se nos presenta como caos. Lo que hace el *Demiurgo* es precisamente eso: si el ser es a la vez caos y cosmos, el arte muestra –devela– el caos por medio de ese *dar forma*, devela uno de los rostros del ser. Desvelar el caos –siguiendo la idea de Castoriadis– significa hacer una fisura en lo normal, en lo cotidiano. Antes de la creación demiúrgica, lo cotidiano es el caos, la fisura es producida por ese nuevo orden y éste no es más que el nacimiento de una nueva forma sobre una espacio-temporalidad que constituye la vida cotidiana, tanto del artista como del hombre del común.

Con ese *dar a luz* de la forma hay un establecimiento de una diferencia, de eso que denominamos *lo otro* –lo

⁵ CASTORIADIS, Cornelius. Ventana al caos. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2008. p. 112.



completamente nuevo— dentro de lo mismo —lo que siempre está ahí. *Dar forma* significa crear un nuevo cosmos. Aquí hay un paso del no ser al ser y esta es la creación en su doble sentido. Pues bien, como algo completamente terminado, como obra, la creación presenta —al mismo tiempo— lo que ella misma es y presenta el caos, presenta un *cosmos en ese caos*, es decir, se presenta ella misma como un nuevo orden en el universo, como un cosmos que tiene existencia en sí mismo. Al igual que el mundo creado por el *Demiurgo*, la obra de arte se configura como algo completamente cerrado sobre sí mismo, al igual que el cosmos en el que se inserta, sin castrar la posibilidad de un sujeto de conocerla, maravillarse ante ella o interpretarla, ella se constituye también en caos —en tanto diferencia— que rompe el tráfico normal del tiempo de lo cotidiano. Así, como forma y caos la obra devela lo que no hace parte de ella.

La creación se ejerce sobre la realidad —espacio-temporalidad— eso que Castoriadis llama *vis formandi*, es decir, violencia⁶ creadora o de la creación —si se quiere. Pero a la vez esta *vis formandi* es una potencia del ser de la naturaleza y del hombre. Pensar entonces la creación como *ex nihilo*, como algo que parte completamente de la nada —en tanto ausencia o vacío— es por tanto un absurdo porque siempre se parte de algo y

⁶ Pero también fuerza, vigor, corriente (*vis fluminus*, la corriente del río), naturaleza o esencia (*vis amicitiae*, la esencia de la amistad).

con algo, con una idea y un modelo. En *El Timeo* no existe la nada, cuando se habla del no ser se habla del caos, de la ausencia del orden, mas no se habla de la nada. El no ser en *El Timeo* aparece bajo la existencia del caos, el ser se nos aparece bajo el arquetipo y el *Demiurgo*. La idea —el principio— no tiene una forma particular porque contiene y recibe todas las formas posibles de aparición y ésta sólo es posible mediante una serie de materias que se ordenan. La creación es por ende un trabajo en el ser —el mundo-caos— y del ser —el creador-ordenador.

Veamos ahora el modo de relación de la obra con el artista, poseedor del *espíritu creador*, y con el espectador, el sujeto que la contempla, lee o escucha. Si, como señala Pareyson “(...) formar —crear— significa inventar la obra y al mismo tiempo el modo de hacerla, lo que explica por qué la actividad artística es a la vez libertad y necesidad, trabajo del artista y voluntad de la obra, aventura y determinación: en una palabra, tanteo y realización ordenada”⁷. La *interpretación* de la obra significa exactamente lo mismo. En el proceso la obra se constituye en *telos* de un sentimiento, de un deseo, de eso que Kandinsky llama *necesidad interior*. Pues bien, en la interpretación, la forma (creación, obra) se constituye en la plataforma en la que el individuo, movido por el deseo de comprender, alcanza la cesación de

⁷ PAREYSON, Luigi. Conversaciones de Estética. Madrid: Visor Dis., S.A., 1987. p. 31.



ese deseo, que no es más que el estado de plenitud. El *telos* para el espectador es eso, la cesación del sentimiento de deseo. Podrá decirse entonces, que la relación tanto del artista como la del espectador con la obra, es una relación *erótica*:

(...) Al apetito que, sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido por otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño, tomando el nombre de esa fuerza que le impulsa, se le llama amor (...)⁸.

Escribe Platón en *Fedro*, para referirse a esa *locura divina* llamada amor, pero su naturaleza nos es descrita con mejor precisión en *El Banquete*, apodado por estudiosos e historiadores como de *La Erótica*, el tema de este diálogo –de ebrios– es el amor: *Eros*.

En su discurso Sócrates refiere las palabras de Diotima acerca del origen y naturaleza de este dios. *Eros*, es hijo de *Penía*, la

pobreza, y de *Poros*, el recurso –pero también el camino o puente. Comparte las naturalezas de sus padres, es siempre dual entre *la carencia* y *la plenitud*, se encuentra entre *la sabiduría* y *la ignorancia*. El hombre se encuentra siempre divagando entre estos dos extremos. Pues bien, *Eros*, como deseo se constituye a sí mismo, en puente hacia la belleza, hacia el *telos* que tiene su encarnación y manifestación en la forma. Ahora bien, la creación se presenta ante nuestros ojos como un texto, su forma “es como una encarnación adecuada de una significación específica, y de esta significación habla la obra de arte”⁹ en y por la forma, esta significación, que no es más que el sentido, se hace comunicable. Pero la forma es *sui generis*, y al igual que la obra, es intraducible a otro lenguaje ajeno al lenguaje en que se encuentra “*inscrita*”, en este sentido constituye el alma misma de la obra.

La forma, retomando a Platón, tiene su cuna en un tercer mundo, no en el mundo de las ideas, ni en el mundo de la naturaleza, sino en ese tercer mundo al que le dio el nombre de *nodriza* y que interpretamos aquí como cultura. El sujeto que observa, lee y escucha toma conciencia a la vez que es partícipe del desfase, torsión, violencia que se ejerce sobre la cotidianidad y él mismo. La obra se hace habitable cuando se está en frente de ella, pero su habitabilidad sólo

⁸ PLATÓN. *Fedro*. Barcelona: Editorial Planeta de Agostini S. A., 1995. f. 238c.

⁹ CASTORIADIS. Op. cit., p. 115.



es posible mediante el deseo, mediante la fuerza erótica que busca *conocer, explorar* su interior; esa selva de signos y de significados que constituyen cada color, cada línea, figura, palabra o sonido. El mundo humano es un mundo hecho de palabras. Las creaciones humanas son esencialmente productos de formas, siempre distintas, de lenguaje. El *espíritu creador* desea plasmar aquello que contempla, la idea. Una vez dada a luz, la obra se constituye como algo completamente independiente, no pertenece ya al artista, como tampoco pertenece por completo al que la contempla porque la experiencia es siempre diferente. La forma se pertenece a ella misma, por ello el deseo nunca es saciado por completo: después de unos instantes de ausencia, reaparece. Nos encontramos aquí ante la imposibilidad de hallar la plenitud por completo.

Al escucharla, leerla o contemplarla, vemos que la obra misma se nos ofrece como ventana, donde la belleza hace su aparición particular, bajo uno de sus múltiples rostros. En la obra el sentido es “(...) aquello que combina los tres vectores: lo que podemos representarnos, lo que es para nosotros objeto de un deseo, y lo que es objeto de una investidura, de un afecto positivo”¹⁰, en otras palabras, es una *representación* –forma–, un *deseo* –Eros–, y un *telos* –culminación– que constituye la cesación de ese deseo.

¹⁰ Ibíd., p. 135.

La forma constituye el texto, es unidad en multiplicidad de representaciones, el deseo es la manera en la que el sujeto –creador o espectador– se relaciona con ella, y el *telos* es cesación de la experiencia de la culminación de ese deseo, es el estado de contemplación de la idea, lo bello se instaura como ventana desde donde se observa el concepto, es el puente que se cruza, no el fin, “(...) cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión de que se le tenga por loco (...)”¹¹.

Después de haber invocado a Platón, podríamos concluir, en palabras de Marguerite Yourcenar, que “(...) del mismo modo que no existe amor sin arrebato del corazón, apenas existe auténtica voluptuosidad sin la fascinación de la belleza. El resto no es más que funcionamiento maquinal, como la sed o el hambre”¹².

¹¹ PLATÓN. *Fedro*. Op. Cit., f. 249d.

¹² YOURCENAR Marguerite: *El hombre que amó a las Nereidas*. En: *Cuentos Orientales*. Madrid: Punto de Lectura, 2008., p. 75



REFERENCIAS

CASTORIADIS, Cornelius. Ventana al caos. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2008.

PAREYSON, Luigi. Conversaciones de Estética. Barcelona: Visor Dis., S.A., 1987.

PLATÓN. El Banquete. Madrid: Editorial Planeta de Agostini S. A., 1995.

_____. Timeo. Madrid: Editorial planeta de Agostini S. A., 1995.

_____. Fedro. Madrid: Editorial planeta de Agostini S. A., 1995.

YOURCENAR, Marguerite. El hombre que amó a las Nereidas. En: Cuentos Orientales. Ciudad: Punto de Lectura, 2008. p. 67-77.



El alma platónica o sobre la negación del cuerpo

JUAN GUILLERMO MIRANDA CORZO¹
Universidad Santo Tomás, Colombia.
E-mail: juanguillermo9203@gmail.com

RECIBIDO EL 9 DE ABRIL DE 2010
APROBADO EL 16 DE AGOSTO DE 2010

Resumen

El presente artículo quiere mostrar cómo en el *Fedón* de Platón, desde una lectura nietzscheana, la visión de “alma” necesariamente niega los presupuestos de la vida, en sentido específico, el cuerpo. En cuatro materiales se desarrolla este escrito: el primero muestra lo que se entiende por “alma” en la obra de Nietzsche, el segundo da una presentación corta del alma platónica a propósito de lo que dice

el *Fedón* sobre el alma, el tercero evidencia lo que es negación del cuerpo en Nietzsche, y el cuarto presenta el resultado del alma platónica como negación del cuerpo.

Palabras claves

Alma platónica, inmoralidad del alma, cuerpo, negación, vida, pasiones.

Abstract

The present article aims to show how in Plato's *Phaedo*, from Nietzsche's point

¹ Estudiante de la Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana de la Universidad Santo Tomás de Bogotá.



of view, the insight on “soul” necessarily denies life, specifically the body. This writing is developed in four moments: the first shows what is understood by “soul” in Nietzsche’s work; the second gives a short presentation of the concept of soul in Plato’s *Phaedo*, the third explains what is Nietzsche’s idea of a denial of the body, and the fourth presents the thesis of the Plato’s conception of soul as denial of the body.

Key words

Platonic soul, Platon’s conception of soul, immortality of the soul, body, denial, life, passions.

“En todos los tiempos los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: no vale nada... Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo tono, -un tono lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de cansancio de la vida, lleno de oposición a la vida. Incluso Sócrates dijo al morir: «vivir -significa estar enfermo durante largo tiempo: debo un gallo a Asclepio salvador». Incluso Sócrates estaba Harto.”

Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*

Introducción

Nietzsche, en muchas ocasiones expresó su repudio frente al desprecio que se ha tenido por el cuerpo por parte de la tradición platónico-cristiana y por la tradición filosófica. A partir de esto, queremos mostrar cómo la doctrina platónica del alma, encontrada en el *Fedón* de Platón, representa la negación o desprecio del cuerpo en sentido nietzscheano. Para desarrollar el tema, este escrito presenta cuatro apartados: en el primero, exponemos la diferenciación del término “alma” que se evidencia en la obra de Nietzsche. En un segundo apartado, mostramos algunas cuestiones fundamentales del alma platónica encontrada en el *Fedón*, evidenciando el camino del filósofo y la muerte de Sócrates. En un tercer apartado, hacemos una presentación de lo que se comprende como la negación del cuerpo en Nietzsche, partiendo de los instintos, los sentidos y las pasiones. Finalmente, en el cuarto apartado y a modo de resultado, uniremos las dos últimas piezas del escrito, mostrando, como tímidamente se pudo ver, cómo el alma platónica que vimos en el *Fedón* niega el cuerpo y los presupuestos de la vida presentes en el cuerpo.

1. Término “alma” en nietzsche

Vimos la necesidad de hacer la diferencia en la utilización que hace Nietzsche en algunos de sus libros del término “alma”



para no confundir el sentido y la intención que él da a este término. Además, este término es importante para esta empresa y no queremos que haya confusión entre lo que significa “alma” para Platón y el término “alma” que Nietzsche utiliza, con el cual no se está refiriendo a un concepto platónico o cristiano.

Nietzsche ataca sin compasión a la tradición venidera desde Platón y que se ha mantenido en su conversión al cristianismo. Para Nietzsche, todo el pensamiento de esta tradición ha logrado envenenar a la humanidad, haciéndole creer mentiras sobre la realidad, por ejemplo, haciéndole creer en supersticiones, “como la superstición del alma, la cual, en cuanto superstición del sujeto y superstición del yo, aún hoy no ha dejado de causar daño”². En este punto, cuando Nietzsche utiliza el término “alma”, se está refiriendo a aquella creencia en un alma venida desde una “época inmemorial”, es decir, la concepción de que todos poseen un alma inmortal, concepción traída desde la antigüedad. Muchas veces Nietzsche se refiere a este tipo de alma sin decirnos explícitamente la tradición en donde se cree está la superstición. Pero podemos reconocer que esta tradición es la misma contra la que él lucha, esto es, la tradición platónico-cristiana. En Nietzsche no hay una diferencia evidente o significativa

entre el platonismo y el cristianismo, por lo cual nos va a decir en *Más allá del bien y del mal* que “la lucha contra Platón o, para decirlo de una manera más inteligible para el «pueblo», la lucha contra la opresión cristiano-eclesiástica durante siglos – pues el cristianismo es platonismo para el «pueblo»– ha creado en Europa una magnífica tensión”³. Es desde esta tradición que se concibe este tipo de superstición.

En *Crepúsculo de los Ídolos*, Nietzsche también nos va a aclarar esta unión entre el platonismo y el cristianismo cuando nos expone su historia de la filosofía. En *Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula*, Nietzsche nos va a decir que en la historia ha pervivido una misma Idea que surgió desde Platón y que hasta el siglo XIX ha empezado a decaer. Esta Idea desde Platón ha progresado porque ahora “se convierte en una mujer, se hace cristiana (...)”⁴. A pesar que la Idea ha progresado no ha perdido la esencia que desde Platón se mantuvo. De esta manera vemos que, al parecer, el platonismo se ha mantenido como cristianismo y por ello mismo, el concepto de alma visto desde esta tradición es al que Nietzsche se refiere con desprecio por causar aún más daño a la humanidad, conceptos-mentira, como dirá en *Ecce Homo*. Esta “alma” posee inmortalidad

² Ibíd., p. 19

⁴ NIETZSCHE, Frederich. *Crepúsculo de los Ídolos*. Madrid: Alianza Editorial, 1981. p. 51.

² NIETZSCHE, Frederich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial, 1983. p. 18.



y, por lo mismo, no tiene carne, es decir, no pertenece a la naturaleza sino que es suprasensible. Estas son las cualidades básicas que posee el alma platónica, cualidades que después pasaron a ser parte del alma cristiana (espíritu cristiano). Esta alma es la que reconocemos en nuestro escrito, concepto que ampliaremos en su respectivo apartado.

Ahora bien, conociendo este tipo de alma a la cual Nietzsche se refiere peyorativamente, podremos comprender que él también nos hable sobre el “alma”, pero deduciendo que no se refiere a ese tipo de alma platónico-cristiana, sino al concepto “alma” como lo deberíamos tomar: «Cuerpo soy yo y alma» –así habla el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños? Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo⁵. Desde esta perspectiva, esta concepción de “alma” cambia con respecto al alma platónica. Esta nueva “alma” ahora no es un ente con existencia propia y no es inmortal y sin carne. Nos encontramos ante un “alma” con carne, un alma mortal, un alma que es una sencilla parte más del cuerpo. El alma tiene ahora carácter fisiológico⁶.

⁵ NIETZSCHE, Frederich. De los despreciadores del cuerpo y El convaleciente. En: Así habló Zarathustra. Madrid: Alianza Editorial, 1980. p. 51.

⁶ En Platón se verá que en algunos ejercicios espirituales, es decir, ejercicios para robustecer el

“Las almas son tan mortales como los cuerpos”⁷.

Habiendo visto esta diferencia en el concepto de “alma”, podremos, primero, comprender en varias citas que se presentarán más adelante y que Nietzsche no manifiesta explícitamente, a qué alma se refiere, de qué tipo de alma se está hablando, y segundo, comprender que el “alma” que trataremos de exponer como negación del cuerpo es la de la primera distinción que hicimos de este término.

2. El alma inmortal y el fin del filósofo en el *fedón* de platón

“Nos encontramos (...), en forma más violenta y menos conciliadora que en cualquier otro diálogo de Platón, ante un dualismo excesivo, un divorcio radical entre alma y cuerpo”⁸. En el *Fedón* encontramos fundamentalmente una muestra de la inmortalidad del alma, es decir, lo que es la

alma, el cuerpo está ligado, esto es, que interviene para la realización de los ejercicios espirituales; dicho ligamiento tiene que ver con que se tiene que utilizar el cuerpo para poder ejercitarse el alma, por ejemplo, en la templanza de los placeres del cuerpo, que el alma se alimenta y robustece. Pero con esto, no se quiere decir que el alma, en Platón, esté compuesta por algo material, es decir, carnal. El cuerpo al final no importa, no es un fin, sólo un medio para algo que es más real que el cuerpo, esto es, el alma.

⁷ Ibíd., p. 261.

⁸ GRUBE, G. M. A. Sobre el alma. En: El pensamiento de Platón. Madrid: Editorial Gredos, 1973. p. 196.



esencia del alma, ser inmortal, cuestión que no concuerda con el cuerpo que es mortal. La inmortalidad del alma es demostrada por Sócrates ante sus interlocutores –Simias y Cebes– por tres argumentos centrales. El primero parte de la aceptación de la máxima: “por los contrarios de las cosas es por lo cual éstas nacen”. Por ello, la muerte nace de la vida, y ésta nace de la muerte; después de la muerte se da el revivir: “en realidad se da el revivir y los vivientes nacen de los muertos y las almas de muertos perviven”⁹. Las almas permanecen y vuelven a nacer en un nuevo cuerpo. Por ello son inmortales, porque perviven y vuelven a nacer en un nuevo cuerpo.

El segundo argumento tiene como objeto central la doctrina del Recuerdo y las Ideas. El hecho de aprender sólo significa recordar aquello que antes de nacer ya nuestra alma traía con ella, es decir, que antes de nacer nuestra alma tiene consigo ya conocimientos, los cuales se han olvidado, pero aún permanecen en el alma. Es por ello que el recuerdo –*anamnesis*– de lo olvidado es el conocimiento. Si se admite lo anterior, entonces se dice que el alma existió antes del nacimiento, por lo cual, forzosamente el alma también existirá después de morir, ya que, como se dijo en el primer argumento, existe una génesis a partir de los opuestos –si está antes de nacer, entonces también

después de nacer. Además, hay que decir, que a algo siempre le corresponden ciertas cualidades y no otras que son opuestas a esas cualidades, como, por ejemplo, el alma, ya que “todo lo que tiene alma tiene vida, y la vida acompaña necesariamente al alma; luego esta última no puede admitir la muerte, contrario de la vida, y es, por tanto, inmortal”¹⁰. Al alma le pertenece la cualidad de vida y no la de muerte porque ésta contradice a la primera.

El tercer argumento gira en torno a las Ideas, las cuales son simples y eternas, contrario a los seres particulares que son compuestos y mortales. El alma se asemeja a las Ideas y tiende a lo divino por el hecho de su propia naturaleza inmortal. Algunas almas que se parecen al cuerpo, después de la muerte, andan vagando cerca al mundo de los cuerpos. Están, por ejemplo, las almas que se dedicaron a la fama y a las riquezas, las cuales se guiaron por sus pasiones y los placeres. Por ello, después de la muerte, pudieron caer de nuevo a la tierra, pero esta vez en el reino animal. En cambio el alma del filósofo, libre de la esclavitud de las pasiones del cuerpo, puede llegar por fin, pura, a la contemplación de lo divino.

El filósofo, para Platón, lleva una vida preparándose para la muerte con la filosofía. Ella le proporciona una vida dedicada a la sabiduría y la racionalidad, lejos de toda

⁹ PLATÓN. Fedón. En: Fedón, Banquete y Fedro. Madrid: Editorial Gredos, 1986. p. 56.

¹⁰ Op. cit., p. 201.



pasión o instinto del cuerpo. Cuando se da la muerte, se da la separación alma-cuerpo, dando así oportunidad al alma liberarse de lo impuro, es decir, el cuerpo. Pero la vida filosófica no es sólo para que el alma se separe del cuerpo en el momento de la muerte. La vida filosófica también sirve para que el alma se mantenga alejada del cuerpo mientras éste todavía siga vivo. Si se lleva una vida al lado de la filosofía, se puede utilizar por encima de todo el racionamiento, quien permite el alejamiento de toda pasión y de toda confianza en los sentidos, haciendo posible, por encima de todo, que el alma pueda tener una semi-conexión con las Ideas. Claro está, que la contemplación de las Ideas no se da completamente mientras se esté en vida, sólo se da pura y completa cuando el alma, estando purificada, haya abandonado el cuerpo tras su muerte:

En tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una

enorme trivialidad (...). A causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos de sus cuidados (...) por él no somos capaces de contemplar la verdad. Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma (...). Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro¹¹.

Como vimos anteriormente, la única posibilidad de observar las Ideas eternas e inmutables, es por medio del alma. Ésta no puede ser cualquiera, tiene que ser un alma pura, la cual sólo contiene el pensamiento alejado de todo contacto con lo mundano, es decir, con todo lo que tiene que ver con el cuerpo. Con ello, el camino filosófico, hace posible la purificación del alma por medio de la racionalidad; “el camino de la filosofía consiste en

¹¹ Op. cit., p. 44-45.



alejarse tanto como sea posible de todas estas afecciones corporales, «purificarse» de ellas¹². La filosofía es, entonces, una suerte de preparación para la muerte, ya que, con la filosofía, se comprende que después de la muerte es cuando se puede llegar a lo que se desea, es decir, llegar a la sabiduría que es el “objeto de la vida”¹³. Es así como Sócrates ante la bebida de su cicuta, no puede expresar más que una gran serenidad por el mismo hecho de que su alma, para alcanzar una total purificación, sólo le falta morir, y así, finalmente, poder contemplar aquellas Ideas eternas e inmutables, la Sabiduría en sí. El bienaventurado Sócrates, el hombre más justo y noble de toda Atenas, es bendecido por los atenienses con la muerte ya que ésta le permitirá separarse del cuerpo; vivir en él es una enfermedad: “Ya estaba casi fría la zona del vientre cuando descubriéndose, pues se había tapado, nos dijo, y fue lo último que habló: –Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides”¹⁴. A Asclepio, como dios de la salud, se le ofrecía un gallo agradeciendo la restauración de la salud de alguien. La muerte sería para Sócrates, entonces, la cura contra la enfermedad de vivir¹⁵.

¹² GRUBE. Op. cit., p. 197.

¹³ Ibídem.

¹⁴ PLATÓN. Op. cit., p. 141.

¹⁵ Véase NIETZSCHE, Frederich. Crepúsculo de los Ídolos, Op. cit., Nota 39, p. 149.

3. Del desprecio del cuerpo

“A los despreciadores del cuerpo quiero decirles mi palabra. No deben aprender ni enseñar otras doctrinas, sino tan sólo decir adiós a su propio cuerpo –y así enmudecer”¹⁶. Nietzsche se ve constantemente en la lucha contra los ideales de la cultura, traídos especialmente del cristianismo y el platonismo. La moral como “la idiosincrasia de *décadents*, con la intención oculta de vengarse *de la vida*, y con éxito”¹⁷ ha hecho mucho daño a la humanidad negando al cuerpo y debilitándola. Además de la moral, también se ha inventado un mundo distinto al mundo de la tierra, un “más allá” ideado con fines totalmente distintos que a apreciar la vida de la tierra. En ese mundo ideal, en ese “más allá”, es el lugar donde el alma pura puede habitar, es su paraíso.

El cuerpo es aquel en el que se albergan los presupuestos de la vida, es decir, los instintos, las pasiones, los sentimientos. El cuerpo es la expresión de la vida, y por eso mismo, aborrecer el cuerpo, es también aborrecer la vida: “la vida se asienta en el cuerpo y éste está configurado por los instintos”¹⁸. El cuerpo –y con ello

¹⁶ NIETZSCHE. De los despreciadores del cuerpo y El convaleciente. Op. cit., p. 51.

¹⁷ NIETZSCHE, Frederich. *Ecce Homo*. Madrid: Alianza Editorial, 1982. p. 131.

¹⁸ JARA, J. La vida: el cuerpo y su salud. En: Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad. Valparaíso: Anthropos Editorial, 1998. p. 63.



la vida- ha sido despreciado por siglos, visto, principalmente, en la negación de los instintos. La moral se ha encargado de presentar los instintos como malos, como pecaminosos, como la condenación eterna. Los instintos sólo llevan a la impureza del alma, y por ello, no permitirán que se llegue al paraíso de la contemplación. Toda la moral sólo rige prácticas de negación de los instintos, prácticas de mesura y ascetismo. La moral cristiana ha hecho posible que en la sexualidad, en un instinto, en un presupuesto de la vida, se viera como lo prohibido, como lo malo, como lo condenable. No sólo en la moral, sino en el «más allá», en donde se ha ideado un mundo perfecto e inmutable que no tiene mezcla con la mundanidad del cuerpo. Éste niega totalmente ese “más allá”, no son de la misma naturaleza, son totalmente incompatibles de por sí. Ese mundo, ideado para ver el cuerpo como algo sin importancia, como un impedimento para la felicidad, es el fin último de toda persona. Sólo se respira en este mundo el desprecio por el cuerpo, el desprecio por la vida. Para lograr llegar a ese paraíso, la moral exige que el cuerpo sea educado rigurosamente en no permitir el fluir de las pasiones, el caminar de la naturaleza. El “más allá” exige que mientras se esté en esta tierra, los instintos se controlen, y sobre todo, por medio de la razón. La diosa razón debe gobernar sobre el cuerpo, sobre sus presupuestos, sobre la vida. Sócrates como modelo de filósofo,

presenta la razón como el gobierno del cuerpo. En su moral está el que el cuerpo no haga lo que por naturaleza le corresponde, es decir, lo que los instintos le dicen. Esta moral antinatural ha sido un enemigo muy fuerte contra la vida.

“Cuando se coloca el centro de gravedad de la vida *no* en la vida, sino en el «más allá» –en la nada–, se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad”¹⁹. Ese centro de gravedad es el cuerpo mismo. Nietzsche nos presenta esta imagen del centro de gravedad como el cuerpo, fundamentalmente en *Ecce Homo*:

Que se aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se fingiese mentirosamente un «alma», un «espíritu», para arruinar el cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad; (...) que, por el contrario, se viese el valor superior, ¡qué digo!, el valor en sí, en los signos típicos de la decadencia y de la contradicción a los instintos, en lo «desinteresado», en la pérdida del centro de gravedad²⁰.

¹⁹ NIETZSCHE, Frederich. *El Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial, 1977. p. 74.

²⁰ NIETZSCHE. *Ecce Homo*. Op. cit., p. 129.



Es el cuerpo aquel centro de gravedad que se ha perdido. El centro de gravedad de la existencia del hombre ahora es «Dios». Este concepto se convierte “en el verdadero centro de gravedad del hombre”²¹. En un nuevo centro de gravedad basado en la nada. Ahora se vive y depende no de este mundo, sino de un mundo del “más allá”. La vida ya no la mueve el cuerpo, ya la vida no tiene carne, ya la vida no es fisiología. Todos los presupuestos de la vida que encontramos en el cuerpo son despreciados y afrontados. Por siglos ha triunfado este modo de ver el cuerpo, este modo de llevar una vida cansada de vivir, ya que el vivir es una enfermedad, es dañino para el alma. “Esa gravedad de la cual el cuerpo es un centro, está configurada por las fuerzas constitutivas del hombre. Y éstas no son sino los instintos, los afectos y los sentimientos”²². Esas fuerzas que componen el cuerpo, son las que principalmente se ven afectadas por el desprecio de la moral cristiana, la medida y el “más allá”, y son las mismas fuerzas que mueven la vida, “los instintos primerísimos de la vida”²³.

Recordemos que en el primer apartado habíamos hecho una semejanza entre el platonismo y el cristianismo, diciendo que son la misma Idea venida desde

Platón. En el platonismo encontramos una moral que exige un predominio de la razón sobre el cuerpo, siendo éste el portador de los instintos y las pasiones, dañinas para el alma y la razón. El cuerpo y sus inclinaciones son un impedimento para lograr la felicidad, esta es, el paraíso de la contemplación final de las Ideas poseyendo un alma pura. En el cristianismo encontramos algo casi idéntico. El cuerpo, como portador de los instintos y las pasiones manchan el alma, lo cual impide a toda costa la salvación, es decir, el lograr llegar al paraíso. La moral platónica y la moral cristiana pretenden aplacar los instintos del cuerpo porque impiden la pureza del alma, con lo cual, también impiden el logro de llegar a un “más allá” donde se encuentra la felicidad.

Es, en fin, el desprecio del cuerpo, fundamentalmente, el negar lo que es propio del cuerpo, es decir, sus instintos y pasiones, y también ver en los sentidos una duda y un engaño. Ese es el principal desprecio que se ha tenido por el cuerpo, visto desde el aplacamiento de los presupuestos de la vida. Si se desprecia el cuerpo, se desprecia la vida, ya que ésta se manifiesta es en las inclinaciones y goces del cuerpo. “En todos los tiempos los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: *no vale nada...*”²⁴.

²¹ JARA. Op. cit., p. 220.

²² Ibíd., p. 221.

²³ NIETZSCHE. *Ecce Homo*. Op. cit., p. 130.

²⁴ NIETZSCHE. *Crepúsculo de los Ídolos*. Op. cit., p. 37.



4. El alma inmortal como negación del cuerpo

En los dos últimos apartados de este escrito, hemos visto, en primer lugar, que el alma es inmortal y que no está conforme a la muerte sino que es contraria a ésta. El alma inmortal, más bien, está en conformidad con la vida. Además, el fin del alma inmortal es poder contemplar las Ideas eternas, por lo cual debe purificarse durante su peregrinación por el cuerpo, para que, limpia de todo lo mundano, pueda llegar a ese fin feliz que es la contemplación. Para ello, es necesaria la vida filosófica, la cual contribuye con la razón con el fin de que el alma pueda purificarse y estar libre de las pasiones corporales. El ejemplo más claro de un alma pura es Sócrates. Con su vida, Sócrates ha logrado robustecer su alma y purificarla de todos los deseos e instintos del cuerpo. Ante su muerte, Sócrates tiene una actitud pasiva y alegre, ya que sabe que se liberará de una larga enfermedad, la enfermedad de vivir.

También vimos que en Nietzsche negar la vida es negar el cuerpo, y negar el cuerpo es negar sus presupuestos vitales. Dichos presupuestos son, fundamentalmente, los instintos, las pasiones y los sentidos. El cuerpo se ha visto aborrecido desde la tradición platónica hasta la tradición cristiana. El cuerpo no es más que un impedimento, una impureza, un pecado.

Con el cuerpo sólo se atrae lo malo, se siente lo malo. El cuerpo, y con ello la vida, han sido rechazados y despreciados por siglos, dando primacía a cuestiones suprasensibles.

Ahora bien, es importante confrontar algunos puntos sobre el alma platónica y el desprecio del cuerpo. En primer lugar, hay que decir que al alma, inmortal por su naturaleza, no le pertenece la cualidad de la mortalidad. El cuerpo es mortal, y por ello su naturaleza no concuerda con la naturaleza del alma. Para que el alma cumpla los fines que le son propios a ella, debe no mezclarse con lo que no es igual a ella. Lo mismo ocurre con el cuerpo. Para que éste cumpla los fines que le son propios, no debe mezclarse con naturalezas contrarias a él, más cuando han sido inventadas. Por ello, el cuerpo es contradicción del alma, es decir, la vida entendida como vitalidad del cuerpo es contraria al alma inmortal. Es por ello que tienen que negarse uno con otro, porque, primero, el alma para llevar a cabo su fin – felicidad en la contemplación – debe negar lo que le es propio del cuerpo, ya que es contrario totalmente a su naturaleza. Desprecio por el cuerpo se convierte en negación por el cuerpo. El alma posee, entonces, fines malos, visto desde la perspectiva del cuerpo, ya que a éste no le es permitido ser como la naturaleza lo dotó. Nietzsche nos habla del cristianismo y sus fines que son malos. En este caso, estos fines también se vuelven malos cuando los aplicamos al alma inmortal: “Finalidades



malas: envenenamiento, calumnia, negación de la vida, desprecio del cuerpo, degradación y autodeshonra del hombre por el concepto de pecado”²⁵. Si el cuerpo es vida, y si hay negación por la vida, entonces también encontraremos negación por el cuerpo. En este punto hallamos el primer rasgo de negación del cuerpo: el alma platónica con respecto al cuerpo sería un mal, ya que lo niega por el hecho de que su naturaleza impide desarrollar la naturaleza del alma. Es decir, que el alma tiene que negar todos los presupuestos de la vida, es decir, los presupuestos del cuerpo, y con ello, el cuerpo mismo, para poder, primero, concordar con su naturaleza, y, segundo, para lograr purificarse de todo lo corporal.

La razón, es decir, lo único válido para el alma para que pueda liberarse de toda pasión e instinto, hace, según se expone, parte del cuerpo. Pero, a pesar de que la razón también haga parte del cuerpo, ella debe ser lo que gobierne en el cuerpo para que el alma pueda cumplir su cometido final. La razón, entonces, no se debe mezclar con el cuerpo, no debe tener ningún tipo de contacto. Sólo la razón debe dominar en el cuerpo pero en el sentido en que la razón impida el que los instintos salgan y dominen en el hombre. La razón permite la mesura, la cual evita que las pasiones se desplieguen. También permite la templanza, necesaria para que se mantenga

la lucha contra las inclinaciones del cuerpo. La razón, entonces, desde esta perspectiva, se ha tomado como despreciadora del cuerpo, negadora de éste. Si niega lo que es más propio del cuerpo, entonces se niega el mismo cuerpo. Negar el instinto como si no fuera algo normal en la naturaleza o como si fuera algo malo que deba exterminarse, es también negar la vida misma:

(...) ¡El concepto «alma», «espíritu», y por fin incluso «alma inmortal», inventado para despreciar el cuerpo, para hacerlo enfermar –hacerlo «santo»–, para contraponer una ligereza horripilante a todas las cosas que merecen seriedad en la vida, a las cuestiones de alimentación, vivienda, dieta espiritual, tratamiento de los enfermos, limpieza, clima! ¡En lugar de la salud, la «salvación del alma» es decir, una *folie circulaire* [locura circular] entre convulsiones de penitencia e histerias de redención!²⁶.

En la cita anterior vemos que Nietzsche no se refiere explícitamente al concepto de «alma» platónico. Lo que podemos deducir aquí con respecto a lo que se dijo en el primer apartado sobre la tradición continua platónico-cristiana –

²⁵ NIETZSCHE. El Anticristo. Op. cit., p. 96.

²⁶ NIETZSCHE. Ecce Homo. Op. cit., p. 132.



“El cristianismo es platonismo para el pueblo”²⁷–, es que esta “alma” de la que se habla es un concepto venido desde esta tradición continua, “alma” que en esta tradición tiene una naturaleza inmortal, y por lo mismo, suprasensible. Esta alma, o más bien, este término inventado de “alma”, sólo permite que el cuerpo se desprecie y por esto también se desprecien sus instintos, sus pasiones, sus sentidos. Se pregunta entonces, ¿el alma debe confiar en los sentidos? El alma no puede confiar en lo que es imperfecto; si confía en el cuerpo, confía en los instintos. Si ocurre eso, la razón no goberaría, y si ella no gobierna, el alma se vuelve impura. Un alma así no será feliz y no encontrará la verdad. Para encontrar la verdad y la felicidad, es decir, lo que siempre busca el alma, debe repudiar todo lo malo para ella, esto es, el cuerpo y todos sus presupuestos. Cuando llega a repudiarlo, debe negarlo completamente, debe ser algo casi inexistente para la vida del alma mientras está en la tierra.

Confrontando la moral, que viene de la tradición continua platónico-cristiana, y el cuerpo, las reglas para la vida en la tierra sólo basarán sus principios en el desprecio del cuerpo. Las reglas de la moral sólo estarán encaminadas a volver del cuerpo algo enfermo y sucio, algo pecaminoso: “¿Qué sentido tienen aquellos conceptos-

mentiras, los conceptos auxiliares de la moral, «alma», «espíritu», «voluntad libre», «Dios», sino el de arruinar fisiológicamente a la humanidad?”²⁸. La humanidad se debilita con la moral. Cuando ésta impide que el cuerpo despliegue sus inclinaciones, daña a la humanidad, además de introducir en ella mentiras: la moral como *chandala*.

¿Qué se debe hacer con el cuerpo vital? Si este nos impide llegar a ver la verdad, sólo será un impedimento para nuestra alma. Si es un impedimento y una contradicción para nuestra alma, entonces no nos sirve. Es una enfermedad. El primer paso moral es negar lo que le es más propio, es decir, su instinto vital. Negando el cuerpo, nos podemos dedicar a algo mejor, a la cultivación del alma por medio de la razón. El filósofo debe dedicar su vida a robustecer su alma por medio de la razón. Sócrates, quiso negar sus instintos, sus pasiones –y por lo mismo, el cuerpo– sólo para que su templanza y medida purificaran su alma. Sócrates, como negador de la vida, quiso morir y así liberarse de la enfermedad de vivir. Para Nietzsche ese acto es muestra del desprecio por el cuerpo, por lo cual hay que considerarlo como decadente, como un acto anti-vital y antinatural. El Sócrates de Platón cree mentirosamente en un alma, prefiriéndola a ella en lugar del cuerpo. Se evidencia un largo desprecio y negación por la vida y el cuerpo; surge una

²⁷ NIETZSCHE. Más allá del bien y del mal. Op. cit., p. 19.

²⁸ NIETZSCHE. Ecce Homo. Op. cit., p. 90.



enfermedad, esta es, la negación del cuerpo y todos sus presupuestos: “En cuanto médicos nos es lícito preguntar: «¿de dónde procede esa enfermedad que aparece en la más bella planta de la Antigüedad, en Platón?, ¿es que la corrompió el malvado Sócrates?, ¿habría sido Sócrates, por tanto, el corruptor de la juventud?, ¿y habría merecido su cicuta?”²⁹. 

_____. Más allá del bien y del mal. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

PLATÓN. Fedón. En: Fedón, Banquete y Fedro. Madrid: Editorial Gredos, 1986.

REFERENCIAS

GRUBE, G. M. A. Sobre el alma. En: El pensamiento de Platón. Madrid: Editorial Gredos, 1973.

JARA, J. La vida: el cuerpo y su salud. En: Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad. Valparaíso: Anthropos Editorial, 1998.

NIETZSCHE, Frederich. El Anticristo. Madrid: Alianza Editorial, 1977.

_____. De los despreciadores del cuerpo y El convaleciente. En: Así habló Zarathustra. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

_____. Crepúsculo de los Ídolos. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

_____. Ecce Homo. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

²⁹ Op. cit., p. 18-19.



La educación tras la globalización: una mirada del desarrollo desde lo humano

EDILBERTO GRANADOS LÓPEZ¹
Universidad Católica de Manizales,
Colombia. E-mail: sirgranados@
hotmail.com

RECIBIDO EL 5 DE ABRIL DE 2010
APROBADO EL 16 DE AGOSTO DE 2010

Resumen

El presente trabajo pretende dar una mirada en torno al tema de la denominada educación popular o educación por competencias, la cual ha pasado de ser uno de los enfoques posibles para pensar la educación, a convertirse en la base hegemónica de todo el desarrollo y futuro de la educación en nuestro país y parte del globo.

Dentro de esta mirada se hará un breve análisis de algunas de las implicaciones que presenta el modelo educativo por competencias, así como la necesidad de pensar en un(os) nuevo(s) enfoque(s) que pueda(n) dar pie a una reflexión más abierta sobre la educación, en la que la idea de una pedagogización de la misma sea posible, contribuyendo con esto a controvertir la concepción del modelo por competencias, como un dispositivo de formación laboral.

¹ Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas. Estudiante de la Maestría en Educación de la Universidad Católica de Manizales. Docente, Universidad Católica de Manizales.



En esta misma línea, se busca hacer de este comunicado una excusa, para pensar en una apertura de la concepción de la competencia educativa desde la complejidad que contribuya a la formación de ciudadanos, como sujetos políticos y sociales en capacidad de intervenir espacios reales, que les permitan transformar sus necesidades en movilizaciones y deconstrucciones de la realidad que los avasalla.

En este sentido y para abordar la dinámica arriba esbozada se propone la siguiente estructura. En la primera parte se mostrará de manera muy general las principales tensiones entre un proyecto educativo mediado por un modelo económico emparentado con las tendencias económicas globales promulgadas por el banco mundial, en contraste con las lógicas de un concepto de desarrollo sostenido en términos de una estructura heredada de la modernidad en la cual aún se persigue un ideal social cercano al denominado estado-nación. En la segunda parte se abordará la pregunta por la subjetividad y su papel dentro del modelo educativo actual. Finalmente se examinará el concepto de educación por competencias, algunos de sus lineamientos, así como la necesidad de integrar una concepción desde la complejidad, que permita una mirada más abierta e incluyente del sujeto latinoamericano, que le permita situarse más allá del horizonte tecnicista en que ha caído el modelo educativo, posibilitando

una apertura para pensar la subjetividad, como un factor determinante en una visión alterna a las políticas de desarrollo estatales.

Palabras clave

Globalización, competencias, desarrollo humano

Abstract

This paper aims to look around the theme of so-called popular education or skill education, which is no longer one of the approaches to think about education, but it becomes the hegemonic basis for all development and future education in our country and the globe.

Within this insight there will be a brief analysis of some of the implications that competency educational model presents. Likewise, it will be necessary to think of either a unique or some new approaches which may give rise to a more open discussion on education, in which the idea of pedagogization of education were possible. This contributes to cast doubts on the conception of the competency model as a job-training. By the same token, this paper tries to be a motive to think about the possibility of opening up the concept of skills education from the complexity that contributes to the formation of citizens, namely, political and social subjects, that are able to intervene in real spaces, which allow them to transform their needs in mobilizations and deconstructions of reality that overwhelm them.



In this sense and in order to address the above outlined dynamics we propose the following structure. In the first part, it will be showed a very general way the main tensions between an educational project mediated by an economic model related to global economic trends issued by the World Bank, in contrast with the logic of a concept of sustainable development in terms of a structure legacy of modernity which is still pursuing a social ideal close to the so-called nation-state. In the second part will address the question of subjectivity and its role within the current educational model. Finally, consider the concept of education for skills, some of its guidelines, and the need to integrate a design from the complexity, allowing a more open and inclusive view of the subject in Latin America, enabling it to be beyond the technical horizon in which dropped the educational model, allowing an opening to think of subjectivity as a factor in an alternative view to the state development policies.

Keywords

Globalization, skills, human development

“(...) Hacer la historia de una palabra no es jamás labor inútil. Corto o largo, monótono o variado, el viaje es siempre instructivo. Estos términos, de los cuales el sentido es más o menos groseramente definido por los diccionarios, no cesan de evolucionar bajo el peso de las

experiencias humanas, llegando a nosotros crecidos, por decirlo así, de toda la historia que ellos han atravesado... ellos permiten seguir y medir con cierta exactitud un poco lenta (pues el lenguaje no es un registrador tan rápido) las transformaciones de un grupo de ideas claves que el hombre se complace en creer inmóviles, porque su inmovilidad parece garantizar la seguridad”.

Lucien Febvre

1. Introducción

Hasta hace menos de cuatro décadas, el esfuerzo de los países del denominado tercer mundo se centraba en torno a una marcada necesidad por alcanzar los lineamientos propuestos en la modernidad, sin embargo, bajo tales esfuerzos empezaron a hacer resonancia un cúmulo de incertidumbres y dudas frente a las posibilidades concretas para entrar en un proceso de desarrollo pleno, y que en términos culturales pudiera hacer una diferencia en el proyecto de desarrollo social e institucional heredado de la modernidad, en la que el sujeto había quedado relegado sólo a una categoría legitimadora de los modelos de desarrollo institucional mas no dentro de un contexto específico y de inclusión.



Lo anterior para mostrar algunos aspectos, entre muchos, que contribuyeron a los tropiezos y tensiones frente a las tendencias marcadas por la modernidad y las necesidades emergentes del desarrollo, constituidos por la idea de una transformación económica que dejó de lado las preocupaciones por las estructuras sociales como actores de transformación y condicionantes para una nueva lógica de desarrollo, aunque hay que acotar que los modelos de desarrollo fueron pensados para suplir el resquebrajamiento social y cultural desde una mirada de las necesidades básicas; su lógica de ejecución apuntó a lo que denomina Ugo Pipitone como una “(...) economía que se hizo política en la administración comunal y una política que se hizo económica en las formas básicas de un proteccionismo construido a favor o bajo la figura de bienestar social”².

Así pues, en las políticas de desarrollo y bajo la figura de bienestar social, se hizo un énfasis marcado en las posibilidades que podría ofrecer la Educación por Competencias, sugerida por el Banco Mundial bajo el modelo del denominado “saber-hacer”, como una de las formas de sumarse a las nuevas tendencias del desarrollo, según la cual, el futuro de la economía ya no obedece a las relaciones mercantiles y de producción, sino a la

² Cfr. PIPITONE, Ugo. Ciudades, Naciones, Regiones. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

posibilidad de implementar modelos educativos que puedan contribuir a la formación de capital humano.

Sin embargo, tales esfuerzos enfrentaron a la sociedad colombiana a tensiones para las que aún no se encontraba preparada y que, sin duda, contribuyeron a la posterior crisis y necesidad de cuestionar los móviles de la educación, y pusieron en jaque la idea de la educación como un instrumento de transformación social que pudiera hacer frente a los múltiples y rápidos cambios en las estructuras sociales, culturales y económicas.

2. Muchos caminos, pocos horizontes

A partir de mediados de 1980, y más puntualmente tras la reforma constitucional del 1991, la educación pasó de ser un instrumento para la cividad y la normalización de los sujetos en aras de la cividad, a convertirse en el centro de posibilidad para una nueva sociedad más acorde a ciertas realidades por las que atravesaban los procesos de escolarización colombiana, en contraste con las demandas mundiales exigidas por el Banco Mundial.

Lo anterior dio inicio a una concepción educativa pensada para subsanar las necesidades económicas y sociales por las que atravesaba el país, contribuyendo



con esto a la implementación de modelos educativos cuyas transformaciones fueran abonando el terreno al tecnocratismo educativo.

Fue así como se hizo cada vez más evidente la consolidación y la capacitación docente hacia procesos de enseñanza, cuyo enfoque primordial constituía la formación de individuos capacitados para el hacer, es decir, un renacimiento de una ética capitalista en la que ya no se tuvo en cuenta la pedagogización de los procesos educativos, sino la implementación de recursos cognitivos que contribuyeran a la formación de procesos tecnócratas con los cuales hacer frente a las necesidades cambiantes de la realidad social. Así pues, la respuesta se volcó en una creencia mantenida hasta nuestros días según la cual, la educación constituye uno de los principales instrumentos para mejorar los niveles de prosperidad económica y cultural, a su vez, que el motor para la movilidad social exigida por los tiempos cambiantes en lectura de progreso.

Una muestra que puede brindar una cuota de credibilidad a lo dicho, la brinda los porcentajes manejados en el año 2000 en materia relacionada con el cambio de actitud y concepción sobre la utilidad de la educación. Según una encuesta hecha a lo largo de Latinoamérica, se evidenció que el 60% de la población de ciudad estima la

educación como un medio para salir de la pobreza o lograr ciertas metas en términos de vida digna materialmente hablando, en contraposición se halla un porcentaje del 19% que prefiere dedicarse al trabajo industrial, mecánico o labores relacionadas con el comercio y la construcción como una manera más directa de asegurar sus niveles de bienestar. Estos dos, comparados con niveles más bajos (8% y 12%), siguen ponderando la idea de la suerte y las conexiones como formas que prevalecen como alternativas genuinas dentro del marco de las oportunidades para salir de la pobreza o alcanzar los niveles mínimos de subsistencia.

Esta mirada a manera de estadística, muestra una lógica de producción que debía atender o dar respuestas a ciertos períodos históricos ya pasados, en los que pensar la educación en términos de productividad resultaba viable no sólo para la sostenibilidad del país, sino también, para construir una mejor relación entre desarrollo social y transformación cultural, según tendencias progresistas de la realidad tecnológica y científica de la modernidad.

Sin embargo, y pese a la tardía aplicación del modelo, la concepción de la educación a lo largo de la última década, trajo consigo un modelo educativo visto desde las competencias y preparación de los individuos para la producción en una sociedad anclada a una lógica progresista



en términos del “saber-hacer”, y en la que sus instituciones aún conservan los paradigmas planteados por la modernidad y las nuevas demandas de un proceso de globalización que lentamente se ha ido apoderando del léxico cotidiano, pero que, en términos generales, se sigue pensando en condición de una necesidad de producción y competencia tecnocrática y no como un desafío cultural y social, como cabría esperar fuera adoptado este modelo desde la empiría que le sustenta.

Así pues, y volviendo a la primera parte de esta reflexión, se tiene que las políticas encaminadas al mejoramiento o tecnocratización de los procesos educativos, pronto se encontraron con un déficit financiero que puso en entre dicho la viabilidad de la educación como un instrumento para salir de la crisis económica y social –esto se hizo evidente en el bajo crecimiento de los recursos del erario público para cubrir las políticas sociales de una educación técnica–, y por otro lado, la baja disposición de centros reales para hacer efectivos los retos planteados en los planes de educación en tiempo presente y futuro.

Lo anterior resulta aún más problemático cuando se aúna a la creciente demanda de las sociedades del denominado Capitalismo Cognitivo y la adquisición de nuevas y mejoradas tecnologías, brecha

que puso la noción de Realidad Social bajo una característica bipolar en la que los lineamientos de las reformas educativas, vistas bajo la necesidad de preparación para la producción reflejada en la educación técnica y centralizada, pronto y tras la influencia de las nuevas tecnologías y tendencias, fueron hibridizando los procesos sociales, dando pie a nuevas emergencias que lanzaban los procesos de desarrollo a tendencias cada vez más descentralizadas en sus modos de organización de los nacientes sistemas educativos, a una mayor autonomía y participación de la comunidad en el diseño y planeación, así como a una revisión cuantiosa de los currículos mediante una evaluación que apuntó todo el tiempo a una realidad con tendencia cuantitativa, entre otros muchos aspectos que si bien conservaban una tendencia progresista, no contaron con la suficiente fuerza para constituir un cambio radical para la época en las nuevas lógicas de las políticas educativas.

En este sentido, lo que se pretendió como respuesta en términos educativos para solventar los vacíos de una sociedad fracturada por los cambios estructurales y las tensiones emergentes de los ideales transformadores de la modernidad, hoy se encuentra fracturado por una realidad que amerita, ya no la mirada de una formación para el “hacer”, sino para capacitar a los individuos en los cambios rápidos y poco



comprensibles a los que día a día somete las dinámicas de la denominada globalización y su cada vez más compleja red de tramos, flujos e intrincadas relaciones.

Según lo anterior, se podría concluir en esta primera parte que los caminos recorridos por la educación en la actualidad de nuestro país se enfrentan a viejas tendencias modernas que siguen buscando una institucionalización y empresarización de los modelos educativos en una sociedad fragmentada y disgregada que ha llevado a que los procesos educativos se bifurquen en múltiples formas de atender y acomodarse a tensiones dejadas por la modernidad y que a su vez, han dejado un horizonte poco claro ante la mejor manera de asumir las necesidades que hoy demanda la globalización en la versión que se ha adoptado en nuestro país.

3. Nuevas lógicas organizacionales bajo tensiones de incomprensión

En la primera parte se mostró de manera muy somera cómo los grandes cambios a nivel de la estructura educativa planificada para solventar los vacíos y demandas de los procesos de construcción social y mejoramiento de las condiciones de vida, estuvieron acompañados de una visión tecnicista e instrumentalizada de la educación, la cual dejó al descubierto la insuficiencia y la incapacidad de los

modelos educativos para dar cuenta de una realidad cambiante. Insuficiencia debida a tensiones producidas por las dinámicas de desarrollo pensado como una de las premisas fundamentales del principio del siglo XX, las cuales se han perpetuado bajo la figura institucional que han mantenido la tensión y la crisis económica, social y cultural en medio de una tendencia cada vez más clara y real de un nuevo tipo de dinámica social, que presenta una nueva lógica de organización, con modelos educativos cambiantes.

Esta segunda parte estará dedicada a examinar el concepto de subjetividad inmerso en los dos paradigmas de realidad antes esbozada. En este sentido, “(...) nos encontramos frente a un escenario configurado por un capitalismo globalizado de tipo cognitivo, con características de control y poder diferentes a aquellas en las cuales en nuestro continente surge la educación”³. Según esto, el modelo educativo parece no seguir la tendencia que se necesita para hacer frente a las nuevas relaciones de proceso y construcción social. Si bien el modelo apunta a una optimización del desarrollo de las posibilidades básicas de la sociedad en general, presta poca atención a la reflexión sobre los nuevos imaginarios sociales que han ido emergiendo merced del cambio de una sociedad cerrada por sus

³ MEJÍA, Raúl Marco. Las pedagogías críticas en tiempos de capitalismo cognitivo (Artículo inédito), 2006, p. 16.



posibilidades de producción, a una abierta a las nuevas demandas de consumo y redes de comunicación cada vez más complejas, en la que los distintos saberes, temores y deseos surgen como lecturas de acción frente a una realidad de cambios cada vez más visibles, rápidos y complejos, que puedan construir un concepto movilizador de lo biopolítico en términos alternos a la tendencia del Capitalismo Cognitivo.

De esta manera, el concepto de una educación desde la enseñanza empieza a perder sentido en tanto pretenda sostener un tecnicismo en saberes específicos y por competencias, destinados para la acción y no para la comprensión de los cambios de realidad.

En la tradición educativa, el modelo pedagógico apunta a una estandarización de los procesos de socialización y desarrollo de la individualidad que puedan responder a ciertas dinámicas o realidades sociales. En la actualidad esa pretensión cae presa ante la desintegración de la subjetividad, vista como proyecto único, y por el contrario se abren espacios cada vez más marcados, si se quiere diferenciados, en los cuales las zonas de encuentro se reducen a pequeños gremios en los que la comunicación es casi nula, es decir, “(...) hay un cambio en la interacción subjetiva que antes se producía y daba sentido a la relación subjetiva y otorgaba todo el sentido a las relaciones personales”⁴.

Este cambio ha tenido por base múltiples causas, que van desde la reorganización de las lógicas familiares, sociales y de relación interpersonal, hasta el choque silencioso en el que los espacios sociales han albergado los tipos variables y formas de leer y habitar la realidad, así por ejemplo, la tendencia de aquellos que han seguido una educación instrumental en términos del “*hacer*”, dista ampliamente de los que por el contrario tienen profesiones en áreas de las ciencias sociales y humanísticas. Así pues, una educación que se presenta fragmentada igualmente por las necesidades y las tendencias variables, deja abierta una mirada en la que aún no es posible ver o llegar a construir una forma única de interacción.

No obstante, y como se ha insistido en el presente artículo, el concepto de una educación integradora determinada por la técnica, produjo un orden fragmentado de las relaciones y los intereses en los cuales los espacios de interacción, diálogo y comprensión, terminaron reduciendo el ideal del sujeto social a un modelo racionalizado, homogéneo y con una versión estructural de casi un siglo de antigüedad, incapaz de brindar opciones reales para comprender y cohabitar el complejo entramado, en que se han convertido las relaciones y las acciones sociales.

⁴ Ibíd., p. 177



En este sentido, se asiste “(...) hoy a una transformación en donde el sujeto soberano de la ilustración, por efectos de la atomización, comienza a ser convertido en un sujeto diferente, presente en un mundo de múltiples subjetividades”⁵. Subjetividades todas ellas contenidas en la individualidad del sujeto social, en la que si bien, todavía está presente el rol privado, también es cierto la existencia o cohabitación de múltiples formas de ser y acontecer, pero esta cohabitación múltiple puede ser comprendida incluso desde el modelo educativo tecnicista.

De esta manera, el modelo educativo tecnicista propugnaba la visión de un sujeto capacitado para hacer frente a los grandes cambios e innovaciones tecnológicas, a partir de saberes específicos y diferenciados; sin embargo, esta tendencia produjo la concepción de un modelo consumista de tecnología, una comprensión de la realidad en términos de adaptación e identificación con tendencias tecnológicas, al punto de poder afirmar que hemos pasado de la sociedad MacDonal's a la sociedad Apple, es decir, de una sociedad donde aún era posible hablar de identidades compartidas, a una sociedad donde la identidad lleva el sello o marca de un arquetipo tecnológico que determina nuestras maneras y posibilidades de relación.

Lo anterior, para mostrar cómo las nuevas lógicas de organización, hoy poco comprendidas, constituyen el espacio de reflexión para poder comprender por qué es necesario pensar en una nueva versión de las estructuras educativas por competencias, desde la complejidad, que permitan la formación social y que brinden posibilidades reales a los individuos de comprensión y adaptación, es decir, una educación pública destinada ya no tanto a la tecnicificación del hombre social, sino a la comprensión de los diferentes roles que definen y dan identidad a los procesos de construcción social.

4. Del enseñar al formar, el desafío de una sociedad inmersa en un modelo de capitalismo cognitivo

El modelo educativo que se creyó respondería a las necesidades de la sociedad que se deseaba construir o por lo menos para emular tenuemente los procesos de desarrollo de las potencias mundiales, hoy se encuentra en crisis y sin un horizonte definido para hacer cara al conflicto. Esta crisis, en parte, obedece a la manera en que las grandes reformas estructurales de la sociedad y las instituciones se pensaron como formas de afrontar una sociedad de cambio, es decir, se concibieron bajo la lógica de lo venidero, de lo alcanzable, del llegar a ser, pero no desde la mirada de lo transitivo se establecieron desde una lógica del progreso en su sentido más clásico.

⁵ Ibídem.



Esta diferencia, aunque parezca menuda, deja ver la poca visión de una nación anclada a proyectos teleológicos, en los cuales la finalidad se encuentra determinada por una necesidad de hacer del aparato educativo un simple instrumento mecánico para producir mas no para formar y transformar.

En este sentido la educación se piensa en términos de enseñar para el “hacer” y no para comprender el “por qué” de ese hacer; es así como los niveles de escolarización han empezado a ser cada vez más minúsculos en sus ambiciones y plantear soluciones demasiado técnicas y futuristas para una estructura social en crisis y enmarcada por una ardua labor administrativa, que reclama una conciencia del sujeto en proceso de formación, que pueda hacer frente tanto al cambio, como a su papel dentro de esa misma transición y forma de globalización.

En este sentido, para el Capitalismo Cognitivo, el modelo educativo que buscaba identificar al sujeto con necesidades económicas específicas y de ahí definir un posible modelo de sociedad, ha empezado a tornarse insuficiente, ya que las nuevas generaciones ya no obedecen a los estándares de identidad económica sino a una mayor posibilidad de adaptación al capitalismo cambiante y a la nueva forma de organización de las

dinámicas sociales, lo que reclama ya no una educación para la acción, sino para la comprensión en términos de un sujeto educable con posibilidad de posicionarse como sujeto de desarrollo, dueño de un biopoder que le permita enfrentar la sociedad y poder así ir superando esa noción de sujeto autómata de la generación de los ‘90s definido en términos económicos y de producción.

La educación y los modelos con los que ésta pueda hacer frente, ya no a la Sociedad para el Cambio, sino a la Sociedad de Transición son, en muchos sentidos, algunas de las pocas posibilidades que se tienen para poder pasar de una educación basada en la enseñanza, a una en miras de la formación de un sujeto consciente de su participación y constructor de realidad, para así poder empezar a comprender los nuevos imaginarios sociales en los que la transformación inclusiva del capitalismo ya no siga las tendencias sectoriales, sino que abra la posibilidad de la interacción social. En este sentido, lo que antes era homogéneo y se definía en torno a una dinámica específica, ahora ya no es posible de situar dentro de una simple estratificación y, por el contrario, se muestra como un híbrido de posibilidades en el que el concepto de necesidad está tomando un sentido mucho más amplio y se encuentra en expansión continua.



5. Hacia un nuevo contexto de la educación

Estas necesidades insinuadas arriba, hacen parte de un cambio radical en los modos en que la educación debería ser asumida, mas no se intenta decir que ese cambio se ha dado merced de uno tangencial en las estructuras educativas, por el contrario, se ha insinuado reiteradamente cómo las formas en que el conocimiento emerge hoy son muy diferentes a las establecidas en la Educación para la Acción, de esta manera, el conocimiento ha pasado de ser un ejercicio de aprendizaje y enseñanza específico, determinado por un espacio singular y bajo condiciones estables, a ser una experiencia de expansión y renovación tecnológica.

Un ejemplo de ello nos lo brinda Brunner al decir: “(...) las revistas científicas han pasado de 10 mil a 100 mil en la actualidad, en el caso de las matemáticas, un analista señala que se publican anualmente 200.000 nuevos teoremas”⁶. Toda esta nueva forma en la que emerge el conocimiento, los medios de los que hoy se disponen, el entramado de las redes y el Internet, representan una mutación de los espacios tradicionales en los cuales se solía dar el ejercicio de enseñanza, lo cual sugiere nuevas formas en las relaciones del individuo social con el conocimiento virtual.

⁶ BRUNNER. *La educación, puerta de la cultura*. Madrid: s.n., 2000. p. 18.

Este hecho hace que la pretendida uniformidad de los procesos educativos del currículo sean insuficientes como alternativas para dar cuenta de las transformaciones sociales y hoy tiendan a hacer mella a la pretensión con la que se diseñaban los currículos en sentidos unívocos, de cuerpos sólidos y uniformes, de los cuales era casi imposible extraer y potenciar las capacidades reflexivas del sujeto en formación.

La escuela se enfrenta, según esto, a la necesidad de pasar de un modelo basado en el concepto de Enseñanza por Competencias a uno en el cual la formación de los individuos reales e interactuantes en un espacio social se presente como una de las premisas fundamentales, en el cual los imaginarios deben ser comprendidos en virtud de medios masivos de información y comunicación y ya no desde el simple espacio escolar como canal único del cual pueden beber las generaciones venideras.

Así pues “(...) las tecnologías tradicionales del proceso educativo están dejando de ser las únicas disponibles para enseñar y aprender”⁷ y la necesidad de una educación que supere el modelo de la acción se hace cada vez más imperativa, al igual que una que haga mayor hincapié en un modelo que pueda contribuir a formar un individuo social capaz de

⁷ Ibíd., p. 20.



comprender y comprenderse en los cambios y nuevos roles. Así, y ante una Sociedad de Transición sin un horizonte claro de acción, queda preguntarse a la manera de la propuesta realizada por Brunner, ¿qué resultados producirá el hecho de que los alumnos obtengan un acceso autónomo a la información que hasta aquí era controlada por el profesor?, ¿de qué manera se transformará la función de estos una vez que parte de sus tareas de presentación rutinaria de información pueda ser asumida por tecnologías más eficaces para ese fin que la voz humana y los textos escritos?, ¿cómo impactará a las estructuras locales la conexión sin fronteras a la cual accederán los alumnos y los docentes?, ¿qué nuevas experiencias de aprendizaje serán posibles?, y ¿cómo serán utilizadas estas tecnologías?, ¿sólo como una herramienta de apoyo didáctico –la computadora como un lápiz de texto– o bien, por el contrario, darán origen a nuevas prácticas dentro de nuevos entornos de aprendizaje?

6. A manera de conclusión

Así pues, el modelo educativo de la Enseñanza para la Acción ha entrado en crisis y con él toda la idea de una educación encaminada a ofrecer una alternativa real a las necesidades de los cambios sociales. Lo que se entendía como educación popular, de masas y

la conveniencia del tecnicismo, no ha hecho más que dejar una brecha más grande en la que sus intentos anacrónicos apenas pueden esbozar las tentativas para comprender los híbridos culturales.

Sociedad, cultura y educación, emergen hoy como formas indiferenciadas en medio de una red continua y cada vez más compleja. Hacer de la enseñanza un modelo construccionista y a la vez deconstructor que pueda dar cuenta de la realidad, constituye un reto que debe ser enfrentado con tranquilidad y disposición al cambio que hoy se presenta como un paradigma sin comprensión, y a su vez este modelo debe tener la fuerza suficiente y la dinámica apropiada para hacer de los sujetos históricos transformadores de realidad, sujetos que deben ya no ser programados como máquinas para la acción, sino como hombres reflexivos o por lo menos conscientes de su papel en sociedad, para que por lo menos el horizonte hoy gris, pueda ir lentamente alternándose por una conciencia de espacio y tiempo en la que la transición actúa como una constante permanente, y una de las alternativas más prometedoras que brinde quizá, una concepción del hombre dueño de un bio-poder alternativo al del Capitalismo Cognitivo hoy reinante y simplificador, a través de una transversalización de los modelos por competencias en clave de complejidad.





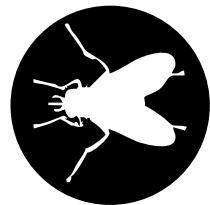
REFERENCIAS

BRUNNER. La educación, puerta de la cultura. Madrid: s.n., 2000. p. 18., 2000

MEJÍA, Raúl Marco. Las Pedagogías Críticas en Tiempos de Capitalismo Cognitivo (Artículo inédito), 2006.

PIPITONE, Ugo, Ciudades, Naciones, Regiones. México: Fondo de Cultura Económica, 2003

Sedimentos literarios







Caricia fem

LAURA MARCELA SANZ LEÓN¹

Universidad de Manizales, Colombia.

E-mail: lauramarcelasanzleon@hotmail.com

RECIBIDO EL 11 DE ABRIL DE 2010

APROBADO EL 16 DE AGOSTO DE 2010

La caricia le quita al otro un poco de sí mismo,
insistente le roba la capacidad de sentir.

Una caricia recoge como el agua las sensaciones de la piel.

La caricia congela la palabra en el otro, en el ser pasivo que se vuelve deseo,
reconcilia al amante en la espera.

La caricia tiene un cuerpo que le pertenece, que ha robado al tacto,
un cuerpo que se posee y se delimita como territorio ajeno.

Acariciarte es construir una “zona de promesas”, un momento de olvido permanente...

Cuando pienso en tus caricias, me pienso en ti,
siendo “tú” y “tú” siendo “yo” sin extraviarnos.

No hay forma de olvidar lo que se acaricia... no hay forma porque la caricia no tiene memoria,
sólo experimenta, sólo siente, sólo dibuja y borra al otro.

Te acaricio y soy en tus manos la caricia que responde al contacto...
pero tus caricias sólo son huellas que otros amantes buscarán al
sospecharte.



¹ Profesional en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas. Estudiante de Derecho de la Universidad de Manizales.



Nueve minutos de un ángel

NANCY HERRERA HENAO¹

Universidad de Caldas, Colombia.

E-mail: donay419@hotmail.com

RECIBIDO EL 08 DE ABRIL DE 2010

APROBADO EL 16 DE AGOSTO DE 2010

Era luna llena a mediados del mes de agosto; el viento hacía bailar las nubes, el frió era penetrante, parecía congelar los huesos de las personas, las hacía estremecer y en su afán de mitigar el frió se perdían en un abrazo y una mirada del ser amado.

Esteban estaba ahí, saltando de alegría, era simplemente feliz, su hogar estaba lleno de amor, paz, tranquilidad, era un paraíso; solía dormir, levantarse temprano, jugar con los pájaros, correr por el valle, consentir los animales. Un día fue elegido para un viaje que duraría meses, viaje del que tardaría mucho tiempo en regresar, si es que regresaba. Muchos de sus amigos ya

habían partido, y él no sabía su paradero, pues jamás había Recibido nota alguna; eso le extrañaba, pues todos habían prometido escribir.

Esa noche de agosto le llamaron, estando entre muchos, lo escogieron a él y con mirada fija, penetrante e imponente le dijeron: "llegó tu hora, comenzarás tu vida, una nueva vida, serán meses de camino y al final verás la luz, esa luz que brillará para tí. Es difícil, pero es tu hora, ya te prepararás en el camino". Esteban no sabía nada, y entendía poco, pero la sed de aventura que lo caracterizaba lo hacía feliz; por fin iba a saber a dónde habían partido sus amigos.

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



Exactamente a las 3:45 de la madrugada partió, empezó a correr lleno de ánimos, pero no iba solo, lo acompañaban sus amigos. De un momento a otro él fue cogiendo ventaja, los dejó atrás, se despidió con una picara sonrisa y sin darse cuenta cayó en un extraño río y la corriente la condujo por horas a una gran cascada, él se atemorizó; sintió un gran vacío, empezó a caer cada vez con más velocidad, de repente algo lo frenó, era tan suave, tan cómodo, que le agradó, quiso saber qué había dentro de esa inigualable nube que lo había detenido. Empezó a meter su cabeza y encontró un lugar cómodo, perfecto para él; se recostó en una cama y durmió, estaba agotado pues llevaba tres días en una carrera que no entendía, aparentemente era sólo contra el tiempo.

Al día siguiente no pudo salir; su cama lo había atrapado, trató una y mil veces de escapar pero era imposible, lo sujetaba, ejercía una fuerza sobrenatural en él, lo tenía totalmente controlado, de un momento a otro empezaron a moverse, viajaban por un túnel y de repente se sintió bien, ya no quería huir, es más, no quería continuar su viaje. Pasaba el tiempo y se amañaba más y más hasta el punto que no le importaba ser prisionero, eso le gustaba, pues estaba atado por las cadenas más suaves y sutiles que hubiese podido imaginar. Era un prisionero feliz.

Esteban se detuvo a detallar su nuevo hogar, había mucha niebla, observó que se hallaba rodeado de agua y no le hacía daño alguno, por el contrario, lo llenaba de fuerza y sonriendo se dijo así mismo: "seré un delfín, habitaré en los océanos más fantásticos, pasaré por las aguas más puras y claras que existan". Trató de ver más allá, al horizonte, pero éste tenía un límite, lo sentía, era una extraña maraña áspera que no poseía agujero alguno: ¿seré araña?, en ese instante de duda fue recorrido por una energía, se vio unido a un cable que salía de la mitad de su cuerpo, se tristeció pues pensó que en su futuro sería un poste de luz, pero descansó al confirmar que no tenía más cables a su alrededor, una picara sonrisa se dibujó en su rostro, pues comprendió que su imaginación no cesaba.

Complacido por todo lo que su imaginación creaba para él, durmió plácidamente, su sueño fue interrumpido por un sonido, buscó angustiadamente su origen y se sorprendió bastante al descubrir que ese ruido salía de sí mismo, que era fuerte y constante, se acostumbró a él, pero nuevamente algo le molestó, era un extraño olor, lo aborrecía, deseó huir, se sintió pesado, comenzó a gritar, a brincar. Su desesperación cesó después de unas horas, segundos más tarde fue atraído por un aroma exquisito, era intensamente poseído por el deseo de comer tan maravilloso manjar.



Pasó rápidamente el tiempo y una mañana escuchó una voz hermosa que a lo lejos cantaba una canción que él nunca había escuchado, pero que lo enamoró, pasaba de una melodía a otra y Esteban no podía dejar de sentirla, de escucharla; ahora pasaba horas y días concentrado en esa voz que estaba ahí sólo para él, convirtiéndose en el regalo más hermoso que había Recibido.

Pues dedicaba gran tiempo a contarle historias sobre su mundo, sobre hadas, dinosaurios, delfines, ballenas, unicornios, mares, gigantes caballos y todo aquello cuento existía sobre la faz de la tierra. Sin avisarle, su mundo empezó a moverse, la voz hermosa se había transformado en un llanto incontrolable, de pronto tan sólo sintió un tropiezo y durmió.

Llevaba meses de camino, pero sentía no avanzar, era completamente extraño, su cuerpo estaba totalmente cubierto por un bello, se había incrementado el sonido que emitía su cuerpo. Esteban se sintió solo, la hermosa voz volvió y ahora la sentía más cerca, separados tan sólo por una extraña pared, él sentía cómo la amaba, era un amor grande, incomparable, como si algo los uniera, como si se pertenecieran el uno al otro. La amaba, no la había visto pero la amaba, la deseaba, sentía un placer inexplicable al sentirla cerca, al compartir con ella esas maravillosas historias que noche tras noche lo transportaban al mundo donde tanto deseaba llegar.

Su casa crecía constantemente, pero casi no lo percibía, pues a él le pasaba igual, llevaba cuatro meses y no había podido llegar al lugar hacia donde se dirigía, empezó a experimentar dificultades de concentración, se entristecía constantemente, pero el calor que le producía su hogar lo sacaba de ese estado de melancolía y lo hacía sentirse de nuevo feliz.

Así pues, Esteban empezó a disfrutar cada segundo, jugaba con su cable, bailaba, saltaba tratando de alcanzar una secuencia de sombras, apoyándose con sus pies en la cama que se hundía; esto le agradaba, pues hacía fuerza con todo su cuerpo para ver hacer caminos, ansiaba conocer todo lo que la voz conocía, pero que se ocultaba tras esa pared que, aunque flexible, era intraspasable. De vez en vez pensaba qué maravillas le esperarían. Estando entretenido en su juego sintió que movieron una de las paredes y algo se deslizó suavemente por ella, muy agitado se quedó quieto, su respiración se aceleró, temblaba, un escalofrío recorría su cuerpo, era presa de un intenso ataque de pánico, “que cobarde soy”-pensó-, deseaba conocer lo que había tras aquellas paredes y en el preciso instante en el que tenía un ligero contacto, había sido petrificado de temor. Que absurdo, se quedó ensimismado, decepcionado; durmió mucho pero descansó poco, pues un grave problema invadía sus sueños.



De repente, empezó a percibir una presencia, fue extraño, se sintió más acompañado que nunca, empezaba a sentirse más enérgico, se movía, se estiraba y realizaba movimientos más fuertes, pues estaba impresionado por todo cuanto era. Era grande, lo más grande que existía, era único, todo estaba ahí para él. Para pasar el tiempo empezó a jugar con el agua y vio que podía percibir el reflejo de lo que era, era tan diferente, ahora un extraño complemento de bolas y palitos de gran variedad de tamaños. Fue presa de locas ansias de explicarse a sí mismo cómo era; se acomodó en una posición en la cual podía detallar cada centímetro de su cuerpo, se quedó sin palabras, y comprendió que igual aspecto debía tener la dueña de esa hermosa voz, de su guardiana, a quien amaba. Prosiguió en la loca carrera de sus pensamientos y llegó a la conclusión que lo que más le impactaba eran esas dos bolitas que parecían un universo lleno de pequeñas constelaciones, y si las tapaba con sus manitas desaparecía todo cuanto era y cuanto existía, fue de nuevo interrumpido por la sombra que se deslizaba suavemente por la pared de su casa, pensó que estaba haciendo mucho ruido y decidió dejar su tarea y dormir.

Así, pasaron treinta y seis semanas, su casa era demasiado pequeña, ya no sentía miedo y deseaba intensamente salir a conocer y a disfrutar de ese mundo de luz, de flores, de árboles, de lluvia, de animales;

empezó a moverse bruscamente decidido a dejar su hogar, pero se calmó. Fue presa de una preocupación incomparable: no estaba preparado aún, se puso de cabezas y recapacitando comprendió que no había decidido qué color de ojos poseería. “¡qué gran preocupación! ¿Azules como el cielo, como el mar?, no, alguien podría explorarlos, ¿Verdes como los campos, las montañas y los valles?, posiblemente sean talados y desaparezcan; no, busco algo más extraordinario, ¿Café?, ¿Normal? ¿Grises? ¿Extraños? ¡Ya se! escogeré un color en el que los misterios son apasionantes, donde una luz por pequeña que sea ilumine, serán negros, picaros extrovertidos, retadores, envueltos siempre en el misterio de unos deseos sin fronteras, sin límites y sobre todo, negros como la noche en que empezó mi viaje”. Por fin llegó su hora, su toque secreto estaba listo, respiró profundo, tenía susto, pero tenía una vida por delante, hubo un gran maremoto, todo tembló, se oían gritos aterradores, él quería salir y enfocaba todas sus fuerzas en ese fin, se llenó de una extraña sensación, mezclada con tensión, ansias, alegría, sudaba frió-caliente, cerró sus ojos para prepararse psicológicamente para la explosión de colores más excitantes que sus ojos podrían presenciar y, de repente: murió, murió él, murió su madre.

Minutos más tarde, la oscuridad de esa tenebrosa habitación del hospital psiquiátrico, es interrumpida por la



luminosidad de un hombre, alto, blanco, de ojos verdes, que venía a registrar la muerte de una interna de este pabellón.

Dictamen médico: la paciente del 406 fue encontrada muerta a las 3:54 de la madrugada del 21 de agosto del año en curso. Vivió y murió sola, fue sorprendente ver la extraña y complaciente sonrisa que se dibujaba en el rostro de aquella loca que acababa de morir. Siempre había vivido de fantasías, pero esta ultima acabó con su vida; su imaginación creo con tanta intensidad un embarazo psicológico que para ver y sentir crecer su abdomen contuvo la respiración por aproximadamente nueve minutos, haciendo que todo culminara en un suspiro, el suspiro de la muerte que la envolvía en la oscuridad de la noche, en los misterios del tiempo, y en el poder del deseo que pensó haber obtenido. Una sábana blanca cubría un cuerpo desnudo y sin vida, en la sombra de la pared se reflejaba un abdomen lleno de viento que poco a poco se desvanecía, pues, simplemente, la imaginación que la mantenía con vida ya no existía.

Y mientras todo sucedía, un pequeño ángel que estaba sentado a los pies de la cama de la paciente muerta, lloraba sin comprender por qué no había podido nacer y agradecía a Dios por la madre que le había prestado por unos cuantos minutos.



Überlegungen über Das Experiment filme und Zimbardo werk

SEBASTIÁN PÉREZ MARULANDA¹
Universidad de Caldas, Colombia.
E-mail: sebastianspm1@gmail.com

RECIBIDO EL 27 DE AGOSTO DE 2009
APROBADO EL 16 DE AGOSTO DE 2010

Después de varios trabajos televisivos (no sin impresión debo confesar que entre ellos se encuentra Kommissar Rex), el director alemán Oliver Hirschbiegel hace una película de una taquilla casi tan grande como el tema que abarca, "Das Experiment". En ella intenta dar un nuevo aire al cine alemán en el contexto mundial, pues afirma que hasta hace muy poco sólo

tenían renombre y participación en los festivales internacionales con películas muy artísticas, pero según su parecer, los films germanos, en contra de su tradición (por lo menos los suyos, pues le parece que la firma de su estilo es precisamente esta capacidad), pueden abordar problemáticas profundas a partir de temas relevantes, adquiriendo un partidismo que permita tomar responsabilidad respecto a lo que se dice, sin dejar la trama ni el suspense, es decir, siendo entretenido. Cuando le ofrecen la película a Hirschbiegel le cayó

¹ Licenciado en Filosofía de la Universidad de Caldas. Tesista de la Maestría en Filosofía de la Universidad de Caldas.



como del cielo, pues deseaba hacer un film alemán, y hacía poco tiempo que había leído el libro de Mario Giordano “Das Experiment, Black Box”, del cual asegura, posee una trama endiablada, escrita al nivel de Shakespeare, tan envolvente que, en su caso, al tomarla, no pudo detenerse hasta devorarla por completo. Me parece que precisamente allí radica uno de los secretos del éxito de la película, toda vez que la primera persona que llamaron para adaptar la novela fue al mismo Giordano. Este punto fue vital, aunque seis meses después contrataron un nuevo escritor, el norteamericano Don Bohlinger, quien les ayudó con su gran experiencia en el formato, dando detalles que mejoraron el aspecto general, brindándole mayor fuerza y dramatismo a las situaciones, pero no lo suficiente para el director, hasta que por pura casualidad otro escritor enterado del proyecto, Christoph Darnstadt, mandó su propia versión, y generaron una nueva composición juntando piezas de los tres guiones.

La película, como el libro en el que se basa, y los experimentos en los que a su vez se asienta este, trata de los efectos de la prisión en las psiques humanas, estos efectos no pasaron desapercibidos en la filmación, pues el lugar en el que grabaron -el sótano de una fábrica de concreto sólido, sin un sólo rayo de luz natural, y con el piso hecho de acero- tenía un ambiente especial

que no buscaba ser para nada *chic*, sino brusco, agresivo, realista; tanto, que una vez cerradas las puertas, todos, incluyendo a los actores y al equipo de producción, quedaban encerrados hasta terminar las escenas, un platón rudo, para un director rudo y muy interesado en el componente visual.

La película se desarrolla pues en una prisión simulada, en la cual el doctor Thon monitorea los comportamientos de dos grupos de sujetos de prueba, uno que hacía las veces de carceleros, el otros de prisioneros, quienes se veían expuestos a manipulación mental y física. No todos los prisioneros son lo que parecen. Por un lado, hay un infiltrado del gobierno que pone a prueba los procedimientos del profesor, y por otro está Tarek (el gran secreto de la taquilla en Alemania, Mortiz Bleibtreu, el actor teutón favorito, el mismo de “Corre Lola corre”), el protagonista, quien trabaja como taxista y entra al experimento para vender la historia a un periódico, en calidad de periodista encubierto. La trama se complica, pues mientras la mayoría de los internos comienzan a presentar episodios de depresión, somatizaciones de sus frustraciones psicológicas, caída en la autoanulación extrema y en la imposibilidad de interrelacionarse, los guardias, por su parte, generaron posturas opresoras, arbitrarias y degradantes. Lo peor ocurre cuando el alejamiento de los supervisores muestra que nunca estuvo



en su control el experimento, y el grupo que representa a los guardias siente que el vacío de poder debe ser asumido por cada uno de ellos.

Creo que lo más importante en la película es la manera clara en la que presenta cómo las simulaciones reemplazan fácilmente la realidad. Para entender esto, además de la obra, contextualicemos: en el régimen actual es frecuente escuchar hablar de Grecia como una madre, como si el sistema de gobierno en que vivimos fuera el mismo que el de aquel pueblo; sin embargo, resulta una afirmación por completo falaz. Para empezar, no sólo no había un sistema único al cual llamar democracia (mientras en Atenas se daba lo que llamaron democracia, en Esparta se gobernaba desde una cierta oligarquía democrática), como si eso fuera poco, prácticas consideradas hoy como ilegales estaban institucionalizadas (*paidofilia*, pederasta por parte de los instructores, esclavitud, etc.), y lo más importante, se consideraban hombres libres porque sus *Polis* tenían gobernantes, pero ellos no; mientras en Oriente los ciudadanos eran esclavos del gran tirano de turno con afanes imperialistas (de allí que su literatura diera obras como “El libro de Job”, la historia de un vasallo sumiso hasta el final, en contraposición con el inconformismo Griego, expresado por ejemplo en el “Prometeo encadenado”, el padre de la altivez, el orgullo, el conocimiento, la luz,

las artes, y en general, del humanismo). En Grecia se obedecía a la ley (consideraban el ciclo del mundo moral *isomórfico* con el ciclo de la vida), no a un déspota, lo que les hacía sentir orgullosos. Escribía Esquilo en “Los Persas”, refiriéndose a los griegos: “No son esclavos de ningún hombre, no manda en ellos ningún rey”². En la actualidad lo que se llama democracia no es sino un circo demagogo en el cual le dan a los electores un títere preservador del *status quo* y los hacen consumirlo.

Este comportamiento se explica, ya que las personas son perezosas y odian tener que pensar, siempre es más fácil que otro tome las decisiones por ellos, determine qué es bueno y qué es malo, de qué manera vivir, y así poder descargarle cualquier forma de responsabilidad. De tal manera surge la relación de conformidad entre los gobernados y los gobernantes, grandes rebaños siendo pastoreados y trasquilados por su propia elección. De la influencia social (cercana al conformismo) se pasa cómodamente a la obediencia, relación en la que un individuo cambia su conducta para someterse a las órdenes de una autoridad que considera legítima. Cuando una persona se siente parte de una jerarquía entra en estado de agente, es decir, se considera parte de una estructura, se hace un subordinado de dignatarios cuyas órdenes

² ESQUILO. Los Persas. Editorial Gredos, Madrid: 1993



son la unidad de medida de lo correcto, y así, la secuencialidad de las tareas, junto con el temor a desobedecer a la autoridad, hacen que de la simple conformidad se pase a la absoluta obediencia, en la cual la influencia es mucho mayor que en la primera, al punto que la capacidad de elección personal se pierde, siendo donada al superior. Al estar ante un grupo numeroso, o ante un superior, las personas pierden esta capacidad de elección y actúan de maneras indefinidas, y con frecuencia, excesivas.

Salomón Asch experimentó con un gran grupo de aspirantes a un supuesto trabajo, a los cuales les dio un *test* con dos barras iguales y una diferente, después de lo cual preguntaba cuáles eran las iguales, pero ponía a los supuestos jefes a hablar entre sí argumentando que la barra diferente era la correcta, de tal forma que escucharan los aspirantes. El resultado fue que la mayoría dijo la respuesta equivocada para complacer al grupo, pues es bien sabido que quien contraría a la mayoría es aislado y acosado psicológicamente hasta anularlo (desde la antigüedad el vivir sin grupo era la muerte segura ante los depredadores, de allí que en muchos pueblos el exilio fuera más vergonzoso que la muerte), pues en un pueblo de locos el cuerdo está loco. A este acoso del jefe o el grupo se le denominó *mobbing*. La necesidad de ser aceptado por el grupo lleva la obediencia al sadismo extremo, tal como experimentó Milgram,

quien contrató en los 60's a cuarenta personas que, siendo supervisadas por un investigador, debían leer una lista de palabras a un sujeto de prueba, y luego hacer que las repitiera, y por cada error cometido, debían darle una descarga eléctrica, que iba aumentando de intensidad hasta un máximo de 450 voltios, rango que les advirtieron resultaba mortal. Sin embargo, el 63% de los voluntarios llegó al tope máximo sin preocupación alguna, y al terminar su *test*, a pesar de las evidentes pruebas de dolor, ninguno se tomó la molestia de observar qué pasó con el torturado, que en realidad estaba confabulando y no recibió descarga alguna, sólo actuó. La conclusión evidente es que la gente corriente se torna agresiva bajo órdenes de una autoridad.

En el régimen actual esta autoridad, que a nivel estatal impone obediencia a sus agentes, igualmente se supone que debe propender por el bien común, pero en lugar de darse a la tarea de revisar cómo generar condiciones más favorables para las personas, con lo cual puedan prevenir la criminalidad (es decir, comportamiento que se considera punible según sus patrones de medición aleatorios de lo bueno y lo malo), opta por generar un escarmiento público que castigue *a posteriori* y nada evite. Este escarmiento ha sido desde la horca hasta la cámara de gas, y por supuesto, las prisiones, lugar en donde se lleva a los pocos infractores de la ley que son capturados, por un lado, para



servir de ejemplo singular a los demás (muy a la usanza infantil de quien no hace las acciones por un compromiso moral surgido de la reflexión y convicción, sino del miedo al castigo, llámeselo prisión o infierno), y por el otro, para alejar de la sociedad a los portadores del virus del crimen antes de que lo puedan contagiar, pero nunca para propender por el cambio y la “redención social”, pues los castigos, como confirman los psicólogos conductuales, para nada sirven, nada cambian, e incluso la mayoría de los casos, por muchos factores, aumentan las actitudes que pretenden suprimir; pues o bien en el mejor de los casos las autoridades son totalmente ignorantes, y por ello hacen incurren en acciones que en lugar de obligar el cambio son escuelas para el abuso y el delito, o bien la autoridad, de manera arbitraria, aplica castigos que nada tienen que ver con lo que dicen pretender, cuyo único fin es amenazar para generar obediencia ciega. De esta manera el simulacro de poder, termina siendo la realidad a la cual se ven sometidos millones alrededor del mundo, sin ningún objetivo claro, como explica muy bien un fragmento de carta enviada por un reo de la penitenciaría de Ohio, aislado durante un periodo inclemente de tiempo, al doctor Philip Zimbardo:

Recientemente se me ha liberado de la incomunicación después de treinta y siete meses aislado. Se me impuso el silencio total y el mínimo susurro al recluso de la

celda de al lado provocaba que los guardas me pegasen, me rocasen con aerosol de defensa, me vendasen los ojos, me pisoteasen, y que me tirasen completamente desnudo en una celda donde tenía que dormir sobre un suelo de cemento, sin sábanas, mantas, lavabo, ni siquiera retrete... Sé que los ladrones deben ser castigados y no justifico el hecho de robar, aunque yo mismo sea un ladrón. Pero ahora no creo que cuando me liberen siga siendo un ladrón. No, tampoco estoy rehabilitado. El hecho es que ahora ya no pienso en robar o llegar a rico. Ahora sólo pienso en matar, matar a aquellos que me han pegado y que me han tratado como a un perro. Espero y rezo por mi bien y el futuro de mi vida en libertad, ser capaz de superar la amargura y el odio que diariamente corre mi alma. Pero sé que superarlo no será fácil.³

³ Información disponible en: <http://lgoro22.blogspot.com/2006/10/psicologa-en-la-carcel.html>.

Resulta semejante lo que se ha producido con el castigo a través de la historia, mentira socialmente aprobada, repulsa, pero no cambio alguno, un ejemplo típico se dio en la inquisición, vamos esta confesión: “afirma que el día antes había visto cómo llevaban a la hoguera a cincuenta y cuatro hermanos de la Orden porque no habían querido confesar los mencionados errores, y que había oído decir que los habían quemado, y que él, no estando seguro de poder resistir en caso de que lo quemaran, confesaría, por miedo a la muerte, en presencia de los señores comisarios y de cualquier otra persona, si lo interrogaban, que todos los errores imputados a la Orden eran ciertos, y que él, si se lo pedían, también habría confesado que había matado a nuestro Señor”. Declaraciones de Aimery de Villiers le Duc, 13 de mayo de 1310. En: ECO, Umberto. El péndulo de Foucault. Bogotá: Círculo de Lectores, 1990



Resulta que estas cárceles son un simulacro, hasta tal punto que hay muchas en las que la puerta está trancada simplemente con un tornillo; sin embargo, los maltratos a los que son sometidos los prisioneros no son simulacros, son realidades tan crueles como inútiles, que a la postre deforman la comprensión de estas personas como individuos y los hace dependientes de sus captores. Muestra la película que los captores llegaron por casualidad a ese lado de la ley, sin preparación para su labor y con una pseudo-moral recalcitrante, de tal manera que una vez que se les permite estar cercanos al grupo les lleva a botar sus represiones, todas esas palabras de reproche tragadas por mandato de un superior, llegando a extremos para agradar al grupo; allí el prisionero se hace un objeto útil para la aceptación social del títere, llamado agente, de los que están por encima en la jerarquía.

Para alguien que esté fuera de la cárcel es imposible comprender cómo se puede vulnerar a una persona haciéndole perder sus rasgos propios hasta disolver la capacidad de elección por completo. Las personas se sienten libres y no se pueden imaginar como esclavos, incluso si son forzados a actuar movidos por la motivación que da una pistola en la mano, en cada instante sienten poder actuar de otra forma, parece entonces que el encanto de la sensación de sentido común

en la cual sentimos la existencia del libre albedrío, es aquel en el que median estados intencionales, la intención tiene como característica o componente propio el sentirse libre.

Eso se puede notar en el caso de Penfield, en el que la estimulación del córtex motor produce el movimiento de alguna extremidad, sin que en el proceso medie voluntad o intencionalidad para ejercer una acción, la acción es tal no por el simple movimiento, sino por la intención de hacerlo. Los sujetos de prueba responden que ellos no se movieron, de manera tal que sienten la experiencia del movimiento de manera pasiva, como si fuera un fenómeno del mundo. La causación intencional consiste en que una característica hace las veces de causa de otra. En esta causación, el componente mental lleva al físico, sin una necesidad de dualismo, por cuanto se trata de un mismo sistema y sus características. Es por ello que cuando a alguien, por medio de ciertos estímulos externos, como por ejemplo uno de tipo electromagnético en el córtex, le instan a que realice un movimiento sin que medie una intención, como en el experimento de Penfield, arguye que no ha sido él quien lo ha hecho, pues el movimiento no responde al componente mental, no es una acción, lo que implica la imposibilidad de causación intencional.



Quizás lo más curioso es que estas personas afirman que el movimiento no fue hecho por ellos, de manera tan vehemente como el pos-hipnotizado que pretende demostrar que “su elección” es libre. Miremos al pos-hipnotizado: es un vasallo programado para actuar como se le ordenó al recibir un estímulo de tipo auditivo, pero siente que tiene voluntad propia, parece entonces que el libre albedrío es sólo una forma de ver el mundo, si gran parte de nuestra vida fuera un experimento de Penfield a gran escala, entonces nos veríamos como esclavos, percibiríamos unas palabras que salen de nuestras bocas, sentiríamos un sonido, pero no hablaríamos (tal como se ve en los casos de los animistas, de los místicos, de Heidegger, entre otros), no caminaríamos, percibiríamos un cuerpo desplazándose por un espacio, tal como ocurre con los secuestrados, a quienes ya se les ha programado la imposibilidad de escapar, perdiendo la posibilidad psicológica de sentir que se puede actuar de otra manera, siendo reemplazada por la tendencia a sentirse refugiados ante la presencia de su captor, por el complejo llamado Síndrome de Estocolmo, y/o sufren de estrés postraumático, de tal manera que perciben la vida en la misma dirección, la vida ya no presenta condiciones para elegir y discernir entre varias posibilidades, usando el pensamiento práctico, sencillamente sienten ser una marioneta (con conciencia) que es manejada mientras aguarda pasiva.

Así de simple se borra esa noción de libertad, así la cárcel borra el libre arbitrio, y ésta hace de las personas simples objetos.

Mario Giordano basó su libro “*Black Box*” (inspiración de la obra “*das Experiment*”) en los métodos de coerción psicológica, encontrados en un experimento real.

En 1971 el doctor Philip Zimbardo se plantea un estudio en el que seguiría los efectos psicológicos de ser carcelero o preso. Construyó una cárcel monitoreada en la facultad de psicología de la Universidad de Stanford, con las posibilidades de grabar todo sonido e imagen, para observar los efectos de esta institución sobre el comportamiento. Con un clasificado convoca a estudiantes universitarios (ojo, véase que en este caso no eran ciudadanos de a pie como en la película, eran universitarios californianos, que actuaron de manera brutal) interesados en participar dentro de un experimento de simulación ganando quince dólares diarios. Extrañamente se presentó un gran número de interesados, aún a sabiendas que en esta experiencia renunciarían temporalmente a algunos derechos fundamentales.

Zimbardo descartó a quienes tenían un historial delictivo, desordenes psicológicos o médicos, o dependencias a sustancias narcóticas. Los seleccionados fueron divididos al azar en dos grupos (resultado del



cara y sello), uno que sería el de prisioneros, el otro de guardianes. Un par de días después de las pruebas, los seleccionados fueron capturados sindicados de atraco por supuestos policías con insignias y vehículos reales, siendo llevados primero a una antigua penitenciaría en desuso (ataque psicológico), allí les tomaron sus datos y luego los trasladaron a Stanford.

El primer problema de logística se dio con el uso del baño, pues quedaba en el vestíbulo, lejos de las “celdas” y del “patio”, además, frente a la salida, por lo cual los guardias llevaban a los presos uno por uno para usarlo, con la necesidad además de cubrirles para ello el rostro, para que no descubrieran dónde se encontraban. Los procesos que toman un tiempo mayor en una prisión real, fueron subrayados hasta el absurdo para que en apenas unas horas los estragos psicológicos de meses quedaran patentes.

Al entrar fueron rociados con un *spray* y espulgados para convencerlos de que tenían gérmenes, y que su contaminación podía ser transmisible; este es un proceso de humillación y vejación, que genera una falsa idea de superioridad y asepsia de la institución ante el sucio prisionero que puede contagiar su enfermedad (crimen).

Como se decidieron a no rasurar el cabello de los prisioneros (según la usanza de las organizaciones militares y penales

alrededor del mundo), les pusieron en su lugar un gorro que en realidad era un pedazo de media femenina, así mostraban la autoridad absoluta de la institución, que impone sus ridículas reglas, caprichosas y coartadoras, minimizando la idea de individuo, de libertad personal, e incluso, diezmando las posibilidades de verse como perteneciente a un grupo, pues el cabello ha sido entendido como una prolongación del ego, un grito de expresión individual, un rasgo de diferencia (incluso Sansón ya no era Sansón sin cabello).

Les dieron vestidos cortos femeninos sin ropa interior, con lo cual querían lograr deshonrarlos, y modificar también sus formas de interrelación y sentido de pertenencia al grupo, al hacerlos sentir afeminados, como ocurre en las cárceles reales. Con rapidez parecían tímidos, moviéndose con precaución, mujeril y amaneradamente.

Continuaron aderezando la receta con grilletes y débiles sandalias de goma, pues querían que los prisioneros se sintieran en la cárcel hasta en la cama, al mover sus pies sonaban las cadenas, deseaban que *hypnos* fuera un opresor, que sintieran la imposibilidad de escapar hasta en su material onírico. Esta degradación tenía por objeto aumentar la atmósfera de opresión absoluta.



La estimulación sensorial era casi nula, no tenía el lugar ningún medio que permitiera adivinar a los reclusos qué hora era, sin relojes ni ventanas, la distorsión del tiempo era evidente y para lograr anonimato, ninguno tenía nombre, no se podían dirigir la palabra, ni referirse a sí mismos, sino bajo el número que los identificaba.

Como también estudiaban las actitudes de los "vigilantes", les vistieron con botas de tacones altos, cinturones gruesos con grandes hebillas metálicas, muchas insignias, y gafas para sol con alta reflexión, que actuaban como espejo en el cual los prisioneros no veían nada distinto a su propia miseria reflejada, de tal forma que los guardias anónimos parecían no tener emoción alguna. Esta vestimenta fue diseñada con base en la del film "*Cool Hand Luke*".

En breve jerarquizaron a los guardias en tres grupos: los que los trataban mal, pero seguían las normas; los más laxos que incluso se permitían bromear y hacer favores; y por último, los hostiles y recursivos a la hora de maltratar a los reos. Eran simples estudiantes que, con la estimulación adecuada, en pocos días actuaban como déspotas capaces de todo con tal de imponer su autoridad.

Estos guardias debían incomodar a los reclusos, especialmente en la madrugada, para realizar una serie de recuentos

inoficiosos, útiles aparentemente para cerciorarse que todos siguieran allí (cosa que ya era ridícula, pues la voluntad está tan diezmada que con un tornillo cierran las puertas y ni así escapan, parece allí que los muros son muy altos, y que las personas tan bajas que deberían mirar hacia arriba si quisieran observar una lombriz), aunque realmente era para que aprendieran sus números, y sintieran quién regulaba la autoridad.

Los presos (vigilados en cada celda con un intercomunicador que grababa todas sus conversaciones, mientras era usado igualmente para darles mensajes) intentaban con bromas mostrar su individualidad, y reafirmarse como sujetos, por ello los guardias en la primera noche hicieron varios recuentos para enfrentarlos e imponerles su autoridad. La sorpresa de dicha madrugada fue que empezó un alboroto emancipatorio que los guardias aplacaron ingeniosamente, disparando chorros de un congelante dióxido de carbono con extintores de seguridad que tenían, según orden del Consejo de Investigación de Humanidades de Stanford, que se había preocupado por el peligro de incendio (esta escena no fue incluida en el libro de Giordano, sin embargo, impactó tanto a Hirschbiegel que está en la película). Los guardias decidieron imponer el control por estrategias psicológicas, antes que por tortura física, así que desnudaron a los



temblorosos reclusos, sacaron las camas de sus celdas, los separaron, y establecieron un ropero de unos 60x60 cm. como celda de castigo, donde iban los cabecillas, además de una celda de privilegio única, que tenía temporalmente el derecho de recibir alimentación, de tal forma que la comida se hizo un privilegio, rompiendo cualquier antiguo lazo entre los reclusos, que ahora se veían con recelo como enemigos, esperando quién traiciona primero a quién.

En el segundo día, con varias horas de régimen, se dio el golpe final a la solidaridad, pues los guardias cambiaron sin motivo a algunos “cabecillas” a celdas de privilegio, y viceversa, con lo cual empezaron a sospechar que eran *chivatos*. Según se enteró Zimbardo por sus asesores, un procedimiento similar utilizaban en las cárceles reales para romper las alianzas de los reclusos, pues auspiciaban factores tales como el racismo, siguiendo el precepto: *divide, et imperas*. De hecho hay un análisis estadístico, matemático y psicológico, del juego llamado Tick-Tack-Toe, hecho por Anatol Rapoport, según el cual, a grandes rasgos, la colaboración sin trampas ni ataques al otro, a menos que esté justificada, es la mejor táctica de sobrevivencia, y en el sistema judicial se usa a la inversa para que se delaten los cómplices.

La agresión subió tanto que el baño se hizo un privilegio otorgado caprichosamente, ni qué decir del trato al 5401, promotor

de la revuelta, fumador empedernido que aprendió por las malas acerca del síndrome de abstinencia. Dos personajes de la película se basan en este reo (Tarek Fahd, el protagonista y Steinhoff, el militar infiltrado), pues al confiscarle su correo (otra de las prerrogativas de las que gozaba Zimbardo), se enteraron que era un activista radical dispuesto a desenmascarar lo que él consideraba una treta estatal para controlar estudiantes extremistas. Esto no era todo, ya le había vendido la noticia a un periódico clandestino que sólo esperaba su informe.

Después de dos días y medio 8612 sufre un colapso, Zimbardo lo entrevistó y cree que finge, le dice que después mirará si lo deja salir o no, se propaga inmediatamente su versión: “No podemos irnos. No podemos dejarlo”.

8612 continúa tan mal que lo liberan y traen otro de la lista de espera, jurando que volvería con más gente y los liberaría. Este rumor preocupó al grupo investigativo, que incluso los trasladaron, allí los visitó el profesor Gordon Bower, y sacó a Zimbardo de su alucinación, reclamándole que ni siquiera tenía una variable independiente en su estudio, lo cual al principio le ofendió, pero posteriormente se concientizó que no era un científico con bata blanca que mira al objeto de estudio sin intervenir en nada la muestra que mantiene bajo condiciones



estándar, sino que era un carcelero, tan sádico como los de las gafas oscuras, de investigador en jefe a alcaide de prisión.

El cuarto día invitó un capellán, y los reclusos se referían a sí mismos con sus números, ya no tenían siquiera nombre. La realidad se perdió más aún cuando habló con ellos y sus padres instándoles a conseguir un abogado y a que se portaran bien, de otro modo era impensable que salieran algún día de su encierro.

El quinto día se buscó a quienes creían tener motivos para ser liberados, y fueron llevados uno por uno “Comisión de Libertad Condicional”. Ante la pregunta de si cambiarían su sueldo por la libertad dijeron que sí, y sin embargo, al ordenarles volver a sus celdas bajaron la cabeza y lo hicieron, si querían salir, simplemente renunciaban al experimento, y punto, pero ya estaban atrofiados y autoanulados, y sólo podían liberarse si así lo dictaban sus superiores.

El asesor de la investigación, un exconvicto, jugó a ser el jefe de la Comisión de Libertad Condicional, y se volvió un desgraciado, poco después recordó que se comportaba igual que el juez que le negó su salida durante quince años.

Sólo los prisioneros más autoritarios y dominantes lograron sobrevivir de manera normal, otros discutieron y se rebelaron, otros

se volvieron esclavos serviles, mientras otros desarrollaron válvulas de escape mucho más curiosas: cuatro sufrieron crisis nerviosas, y otro sufrió de una erupción psicosomática por todo el cuerpo al rechazarle su pedido de “libertad condicional”; en todo caso ya no se veían como grupo, pues ni siquiera se identificaban como individuos, estaban aislados, en continua introspección, obedeciendo ciegamente a los guardias.

El reemplazo fue 416, quien llegó a lo peor del experimento sin un proceso progresivo de improperios e infortunios, mientras sus “compañeros” de celda le decían que no era una simulación y jamás podrían salir. Ante estos comentarios hizo huelga de hambre, a lo que los guardias respondieron con tres horas de incomunicación en la celda especial, pero siguió sin recibir un bocado. Los demás estaban ya tan idiotizados, tan abandonados, tan patológicos, que en lugar de verlo como su representante, lo tacharon de alborotador, lo que aprovechó un carcelero poniéndoles a elegir si querían dejarlo salir de la celda de castigo a cambio de sus sábanas, lo que no pasó de ser un simple chiste para los reos, así que pasó la noche allí.

La quinta noche los visitó la profesora Christina Maslach, quien se horrorizó al ver que los “reos” eran llevados al baño en fila, encadenados y con bolsas en la cabeza. Les mostró lo salvaje de su procedimiento, lo cual quedó claro al ver las cintas de



seguridad, toda vez que en la noche los supuestos guardias, niños fascistas con megalomanía, se comportaban de manera compulsiva, sacando de sí toda esa basura que se habían guardado por años de frustración y represión social, haciéndose sádicos hasta sobrepasar lo pornográfico, desapareciendo a los prisioneros, como aclaró a la postre 416:

Empecé a notar que perdía mi identidad, que no era yo la persona que se llamaba Clay, la persona que se metió en ese lugar, la persona que se presentó voluntaria para ir a esa cárcel; porque fue una cárcel para mí y aún lo es. No lo considero un experimento o una simulación porque fuera una cárcel regida por psicólogos en lugar de gobernada por el Estado. Empecé a sentir que aquella identidad, la persona que yo era y que había decidido ir a la cárcel, estaba muy lejos de mí, que era un extraño, hasta que finalmente ya no era esa persona, sino que era el 416. Yo era, en realidad, un número⁴.

El estudio concluyó prematuramente el 20 de agosto de 1971, sólo seis días después de empezar, mostrando que no hay necesariamente un impulso genético que nos lleve a ser víctimas o victimarios, sino que dependiendo de las circunstancias, si está a nuestra mano, todos somos capaces de

obrar de los modos más brutales con tal de agradar al grupo y/o la autoridad, mientras que si somos víctimas de esa violencia, desde la depresión y el estrés agudo llegamos a la autoanulación y la desaparición total. Retratado impactantemente en la película, insto a quien no la haya disfrutado que la consiga inmediatamente.

La comunidad psicológica internacional ha prohibido este tipo de experimentos -sólo a los científicos, por supuesto-, pero si desea evocar las vivencias de tan memorable y recomendada película, si quiere participar del experimento, tiene dos opciones: unirse a los vaqueros o, simplemente, siéntese, relájese y espere de cerca a la autoridad...

⁴ ZIMBARDO, Phillip G. A Simulation Study of the Psychology of Imprisonment Conducted at Stanford University [en línea]. Disponible en internet: <<http://www.prisonexp.org/>>



La Ordenación del Demiurgo

GERMÁN SARASTY MONCADA¹

Universidad de Caldas, Colombia. E-mail:
germansarasty@une.net.co

RECIBIDO EL 11 DE ABRIL DE 2010

APROBADO EL 16 DE AGOSTO DE 2010

Un sanglot tout nu n'est pas beau: il offense. Un bon raisonnement offense aussi, comme Stendhal l'avait bien vu. Mais un raisonnement qui masque un sanglot, voila notre affaire. Le raisonnement ote aux pleurs ce qu'ils ont d'obscene ; les pleurs, en révélant son origine passionnelle, otent aux raisonnement ce qu'il a d'agressif ; nous ne seront ni trop touchés, ni du tout convaincus et nous pourrons nous livrer, en sécurité, à cette volupté moderée que procure, comme chacun sait, la contemplation des œuvres d'art. Telle est donc la «vraie», la «pure» littérature: une subjectivité qui se livre sous les espèces de l'objectif, un discurs

si curieusement agencé qu'il équivaut à un silence, une pensée qui se conteste elle-même, une Raison qui n'est que le masque de la folie, un Eternel qui laisse entendre qu'il n'est qu'un moment de l'Histoire, un moment historique qui, par les dessous qu'il révèle, renvoie tout à coup à l'homme éternel, un perpétuel enseignement, mais qui se fait contre les volontés expresses de ceux qui enseignent.

Jean-Paul Sartre²

¹ Sartre, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature?* París: Editions Gallimard. 1948. Collection Idées. p. 42.

² Un sollozo no es hermoso: ofende. Un buen razonamiento también ofende, como Stendhal lo había previsto. Pero un razonamiento que oculta un sollozo, ese, es nuestro propósito. El razonamiento le quita a las lágrimas lo que tienen de obsceno; las lágrimas al revelar su origen apasionado, quitan al razonamiento lo que tiene de agresivo; no estaremos conmovidos, ni convencidos del todo y podremos

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



En su libro *El orden alfabetico*³, Juan José Millas utiliza la historia biográfica de su personaje como un símil para sumergirnos en el papel de creador de mundos que le corresponde al escritor. Desde el comienzo, con la descripción de la adolescencia de Julio, sus afecciones, sus entornos, sus relaciones con los demás, sus dificultades para apreciar la lectura, hasta la época de adulto, con sus frustraciones, sus vacíos, sus necesidades, etc. todo lo que configura la existencia humana, va señalando el camino y nos va mostrando, como bien lo afirma, otro mundo posible.

La introducción del tema la hace de la manera más natural, pues la presencia de la fiebre en la enfermedad del protagonista, permite vislumbrar las pesadillas y con ellas el surgimiento de un mundo paralelo, el cual se va reconfigurando con elementos que va aportando Julio al describirnos su vivienda, su habitación y la de sus padres (como refugio seguro), su escuela con sus

entregarnos, con seguridad, a esta moderada volubilidad que proporciona, como todos saben, la contemplación de las obras de arte. Igualmente lo es entonces la “verdadera”, la “pura” literatura: una subjetividad que se presenta bajo la forma de lo objetivo, un discurso tan curiosamente organizado que equivale a un silencio, un pensamiento que se refuta el mismo, una Razón que enmascara la demencia, un Eterno que deja comprender que no es más que un momento de historia, un momento histórico que, por lo oculto que revela, transmite inmediatamente al hombre eterno, una enseñanza perpetua, pero que se hace contra la voluntad expresa de quienes lo hacen.” (La traducción es mía).

³ Millas, Juan José. *El orden alfabetico*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones, S.A.1998

compañeros indeseables, los más, y su primer amor, con el cual sólo se atreve en ese otro mundo a saciar gradualmente sus instintos (¿o deseos?).

Yo tenía en la cabeza miles de puertas que me llevaban a lugares en los que era tan feliz como mi padre dentro del inglés o de su enciclopedia. Abrí una de ellas al azar, me asomé para ver qué había al otro lado y descubrí un pasillo idéntico al de mi casa. Estuve a punto de cerrarla y probar en otra, pero me pareció que también el pasillo estaba enfermo o que, más que un pasillo, era una herida arquitectónica por la que podría viajar al interior de la vivienda de una forma distinta a la habitual

... Pensé que las cosas tenían dos existencias simultáneas y que había conseguido penetrar en la segunda. Entonces noté de nuevo la mano de mi madre en la frente y la oí decir que me había subido la fiebre. Pero eso sucedía en el dormitorio y yo estaba en el salón, es decir, que me encontraba realmente en dos lugares distintos a la vez⁴.

⁴ Ibíd. p. 16, 17.



Julio comienza a darse cuenta de la importancia que reviste para las personas aquello que les permite conectarse con otros mundos y lo nota en su papá, con la enciclopedia y su curso de inglés, los cuales le permiten adentrarse en otra dimensión, escapando a la “real”, que a veces resulta tan mortificante como el tener que aceptar un padre a quien por algún motivo no se quiere o se trata de desconocer. Él también trató de buscar escape en la compañía de su hermano aborto (p. 17, 20), que luego trasformó en hermana y así la encontraría en la enciclopedia (p. 178, 260).

Entre su enfermedad y su vigilia, su realidad y su inconsciencia, se van dando a conocer los elementos del lenguaje y al reconocerlos va apareciendo la importancia del mismo, pues es inconcebible un mundo sin él.

Algunas noches, al meterme en la cama, intentaba imaginar un mundo sin palabras; suponía que habíamos comenzado a perderlas por orden alfabético y que de la A sólo nos quedaban de asesino en adelante, así que no teníamos aire ni abejas ni abogados ni abreviaturas ni aceros ni acicates ni ancianos. Los acicates me daban lo mismo, porque no sabía lo que eran; lo malo es que también habíamos perdido el alumbrado, las algas y los Alpes, además de Argentina y América.

Una catástrofe natural, en fin, cuyo responsable era yo⁵.

Poco a poco va apareciendo el papel de los libros como fuente de conocimientos, liberador de angustias, transmisor de mensajes, etc. y de allí su importancia. Por eso el hecho de pensar en su desaparición era parte de la pesadilla que lo atormentaba, así fuera por otras razones, no propiamente por las de buen lector, pues aún no lo era, ya que la forma de aproximarlos a los libros no había sido la más apropiada.

Después de darse cuenta de la importancia de lo que parecía al comienzo anodino, las cosas y su uso, las palabras y su significado, el mundo y su orden, cualquiera que fuere, aún el alfabético, sigue analizando el papel de los demás y comienza por lo más cercano, su padre. Su sombra tutelar lo acompañará no sólo en su edad temprana, sino más tarde, cuando cree no requerirlo y es quizás el momento en que más lo ha de necesitar, pues los modelos transmitidos son los determinantes en la vida futura y cualquier esquema que nos formemos lo vamos reforzando con el transcurso del tiempo y la presencia de nuestro ser querido.

Pero ahora advertía que los padres te dan algo más que cosas útiles y que cuando se van te dejan huérfano tengas

⁵ Ibíd. p. 12.



nueve años o noventa. Lo veía en la expresión del mío, que ya no necesitaba para nada al abuelo, y sin embargo era la de alguien que a pesar de ser mayor tenía miedo, por eso se ponía a estudiar inglés, por miedo.⁶

No comprendía que hubiera llorado por alguien con quien había tenido una relación tan mala, aunque lo que no comprendía en realidad es que hubiera llorado en general, dejándome huérfano de un parente enérgico bajo cuya fortaleza pudiera yo proteger mi debilidad. Por otra parte, teniendo todavía un concepto demasiado utilitario de los padres, no entendía muy bien en qué modo podía afectarle a él, siendo un adulto, aquella pérdida⁷.

El análisis cuidadoso del comportamiento de la naturaleza, le permitirá encontrar un hilo conductor entre los seres y su hábitat, sus interrelaciones e implicaciones, es como un rompecabezas que cuando está desbaratado nada nos dice, pero al irlo armando nos vamos dando cuenta de la perfección en el enlace de sus piezas y la finalidad que cumple cada una de sus

partes para encontrar algo armónico y totalmente ajustado. El desajuste que veíamos inicialmente va cobrando sentido en la medida que nos percatamos de su funcionamiento. Lo maravilloso de este descubrimiento es darse cuenta que, así como podemos entender el mundo en el que estamos circunscritos, es posible tratar de comprender la existencia de otras posibilidades, y es allí donde encontramos el gran papel de los escritores, que con su trabajo de creadores, nos permiten además de apreciar su trabajo, deleitarnos con su nuevo ordenamiento propuesto.

Todas las experiencias que tuvo en su primera parte después de asimilarlas, las trasladará a su nuevo mundo, el cual reconstituirá de tal forma que le permita vivir con los “hábitos de consumo” que le gustaría tener; es por eso que con la habilidad ya desarrollada de tomar elementos de diferentes partes, oídos o vistos en alguna ocasión, va reconfigurando su mundo, el cual terminará de ser tan “real”, como el que nos propone Millas y así lo vemos exponer:

Julio terminó de relatar imaginariamente aquellos sucesos fantásticos a una mujer real que comía sola al otro extremo de la cafetería del sanatorio a cuya barra estaba sentado él, y al llegar al punto de la narración en el que la realidad, sumisa al diccionario, comenzaba a expandirse para dar

⁶ Ibíd. p. 28, 29.

⁷ Ibíd. p. 113.



lugar de nuevo a las habitaciones, los armarios, las neveras..., movió los ojos en el interior de las órbitas y se hizo cargo de la situación: había pedido ya tres cafés y dos copas de coñac productoras de un grado de ensimismamiento prodigioso. Nunca bebía alcohol, de ahí, se dijo moviendo ligeramente los labios, la desproporción entre la cantidad y los efectos.

Miró alrededor intentando recomponer la existencia en unos segundos, y al poco volvió a detener los ojos en su interlocutora imaginaria, sentada a la mesa en la que la había descubierto el mismo día en que ingresaron a su padre, hacía ahora una semana. Tomaba el postre y leía, o fingía leer, un libro apoyado en la jarra del agua. Era idéntica a Laura, con veinte años más, desde luego, aunque a la Laura del lado catastrófico, pues tenía la frente ligeramente hundida, los párpados rígidos, y el arco superciliar muy pronunciado. No era fácil, contemplándola con detenimiento, olvidar que su rostro se encontraba sujeto a una calavera⁸.

⁸ Ibíd. p. 151.

La reivindicación que se hace del papel del escritor aparece en esa doble vida que pretende hacerle creer Julio a las personas con quienes interactúa, empezando por su padre ya moribundo (repitiendo el esquema inicial), pero aferrado a su otro mundo del inglés, a su madre, sus jefes y a todas sus nuevas amistades, aun a sí mismo, para poder seguir adelante (¿y terminar el relato?); y obviamente a nosotros, para mostrarnos estas encantadoras posibilidades.

El trabajo del creador es tan perfecto que nos permite apreciar los sentimientos que embargan a sus personajes y así sufrir con ellos. Tan patético nos describe al pobre Julio que tal vez si hubiera logrado cultivar el hábito de la lectura habría tenido otro destino y, al menos como su padre, hubiera llevado su soledad más creativamente ocupado y con más dignidad, y no en una enajenación en lo primero que apareciera, como en el caso del televisor al cual le otorgaba sentimientos, de los que aparentemente carecía él.

Estaba tan solo como en aquel curso de su adolescencia durante el que no habló con nadie real. En el salón, la televisión apagada despedía un dolor mudo que no había observado antes en ningún electrodoméstico, así que la encendió para que se desahogara, aunque la tapó



con un mantel de plástico al objeto de que el aparato no saliera de su ensimismamiento al funcionar⁹.

La utilización de todos los artificios de que se vale el escritor para describir su propuesta de realidad, constituyen esa ordenación del demiurgo que se superpone a la de *el orden alfabetico*, a la del orden lógico y aún a la realidad. Lo maravilloso de este trabajo es que con la combinación de unos pocos elementos, las palabras, éste logra lo del compositor musical con unos escasos sonidos o la realización del pintor con una paleta de colores básicos.

Cuando se está en peligro o en dificultad, uno empuña cualquier cosa. El peligro pasa y uno ni siquiera se acuerda si era un martillo o un palo. Y además uno jamás lo ha sabido: era necesario precisamente una prolongación de nuestro cuerpo, un medio de extender la mano justamente hasta lo más alto de la rama; un sexto dedo, una tercera pierna, simplemente una pura función que nosotros hemos asimilado. De la misma manera opera el lenguaje: es nuestra caparazón y nuestras antenas, nos protege contra los

otros y nos informa sobre ellos, constituye una prolongación de nuestros sentidos.¹⁰

Pero esa creación no tendría su verdadera concreción, sino se contara con un lector que le diera vida de nuevo a esa propuesta, de allí la importancia de saber llegar, de ofrecer algo creativo, como el caso que analizamos, pues además de la apatía que desborda entre la gente por la lectura, está el otro extremo de aquellos lectores tan exigentes, que pocas ofertas los halagan, pues ha sabido depurar su gusto literario, con lecturas profundas de la mano de verdaderos maestros, por eso el difícil y no pocas veces ingrato papel del escritor. Al respecto nos dice un maestro, Sartre:

El escritor de hoy, dicen, no debe en ningún caso ocuparse de asuntos temporales; no debe tampoco alinear palabras sin significado ni buscar únicamente la belleza de las frases y de las imágenes: su función es la de entregar mensajes a sus lectores¹¹.

Pero lo más complejo está en resistirse a la fuerza creadora que impulsa al escritor a darle salida a sus fantasmas, y permitirnos exorcizarlos con nuestro aporte de lectores

¹⁰ SARTRE, Op cit., p. 27.

¹¹ Ibíd. p. 35.

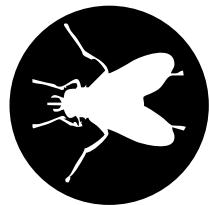
y a veces de arriesgados intérpretes de su papel, en ese otro mundo que nos permite seguir viviendo sin los sobresaltos de esta cotidianidad, liberémoslos.

Julio respiró hondo y trató de imaginar el momento en el que aquella multitud de la que formaba parte saliera de la enciclopedia, como los animales prehistóricos abandonaron el mar, para fundar de nuevo la realidad¹².



¹² MILLAS, Op cit., p. 267.

Espanamoscas







Siluetas del “Espantapájaros”

PEDRO ANTONIO ROJAS VALENCIA¹

Universidad de Caldas, Colombia.

E-mail: pedroantoniorojas@hotmail.com

RECIBIDO EL 12 DE MAYO DE 2010

APROBADO EL 16 DE AGOSTO DE 2010

Este ensayo está escrito para la inauguración de la sección de crítica literaria *Espantamoscas* y pretende *espantar* (por decirlo de alguna manera) lo que en la sección de filosofía Cazamoscas se persigue, es decir, todas esas ideas, todas esas encrucijadas, todo lo paradójico, todo lo misterioso, la literatura no lo *caza* ni pretende atraparlo, ni analizarlo a la manera de la filosofía, en compensación lo potencia, lo exacerba, lo agudiza: lo *espanta*. Esto es lo que he encontrado en el *Espantapájaros*: palabras exacerbadas, ligeras y volátiles, aunque no se puede negar que espantadas (en carácter negativo) por el mundo contemporáneo.

Oliverio Girondo (1891-1967) hace parte de una oleada de artistas que crearon un arte de la *transgresión*, es decir, un arte que se dedicó cuidadosamente a desmantelar, quebrantar y violar todo tipo de preceptos, de leyes, de convenciones que hasta ese momento controlaban la realización, la circulación, la recepción y la interpretación de las manifestaciones artísticas. Los llamados vanguardistas interactuaron con los sueños, con las fuerzas del inconsciente, del movimiento, de lo sensible, del absurdo, relaciones que provocaron una renovación profunda en el sentido de la obra literaria y en la forma de su presentación.

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



Los pintores de la vanguardia abandonaron el sistema de representación mimético -según el cual la labor del arte es representar el mundo de lo visible-, el músico abandonó el sistema tonal -según el cual toda música debe obedecer a una jerarquía de los sonidos-, así mismo los escritores -y en especial Girondo- evaden esa línea de convenciones, de instrucciones, ese recetario regulador de la literatura romántica y moderna, pero su obra no tiene como propósito último una trasgresión ingenua, un desobedecer por desobedecer, en él se puede leer la *afirmación de la labor creadora*, ya que su obra abandona el lugar de la técnica -en tanto ejercicio mecánico de repetición del canon-.

Quisiera evidenciar que en la obra *Espantapájaros* (1932) las imágenes y las tramas se articulan según lo que Girondo llama la *trasmigración*, la trasmigración siempre ha sido un tema filosófico, podemos recordar a Pitágoras o al mismo Platón -ellos entendían por trasmigración el poder viajar al terreno de los muertos y regresar encarnando otro cuerpo-, aunque la trasmigración de la que Girondo nos habla es una trasmigración terrena, no conlleva un viaje a un más allá (suprasensible), es un poder encarnar numerosos cuerpos en el acá, en la vida:

A unos les gusta el alpinismo.
A otros les entretiene el dominó. A mí me encanta la

trasmigración... yo me lo paso transmigrando de un cuerpo a otro, yo no me canso nunca de transmigrar. Desde el amanecer, me instalo en algún eucalipto a respirar la brisa de la mañana. Duermo una siesta mineral, dentro de la primera piedra que hallo en mi camino, y antes de anochecer ya estoy pensando la noche y las chimeneas con un espíritu de gato. ¡Qué delicia la de metamorfosearse en abejorro, la de sorber el polen de las rosas! ¡Qué voluptuosidad la de ser tierra, la de sentirse penetrado de tubérculos, de raíces, de una vida latente que nos fecunda... y nos hace cosquillas!².

Lo que a mi parecer Girondo quiere presentarnos en su obra, es la posibilidad de otra relación con el mundo (percibirlo desde la perspectiva estética), una relación que provoque la *disolución* en él, lo que ya otros han llamado *hacerse uno con el todo*, es decir, con lo que hay en nosotros del mundo de las cosas, de las plantas, de los animales y del resto de los hombres:

La certidumbre del origen común de las especies fortalece tanto nuestra memoria que el

² GIRONDO, Oliverio. Obra completa. Buenos Aires: Editorial losada, S.A 1996. p. 40.



límite de los reinos desaparece y nos sentimos tan cerca de los herbívoros como de los cristalizados o de los farináceos. Siete, setenta o setecientas generaciones terminan por parecernos lo mismo, y nos damos cuenta de que tenemos tanto de camello, como de zanahoria³.

El gusto por lo terreno queda sugerido en su obra a través de la trasmigración y la disolución, les roba ambos conceptos al idealismo y abre todo tipo de complicidades con lo animal, con los sentidos y con la *sensualidad*: “Rehúye, dentro de lo posible, las enfermedades venéreas, pero si alguna vez necesitas optar entre un premio a la virtud y la sífilis, no trepides un sólo instante: ¡El mercurio es mucho menos pesado que la abstinencia!”⁴.

En este sentido Oliverio Girondo es un artista de lo corpóreo y la pretensión de este ensayo es interactuar con lo que he preferido llamar *cuerpo poético*, porque en su libro “Espantapájaros” podemos encontrar la palabra como estructura orgánica, como cuerpo.

³ Ibíd., p. 165.

⁴ Ibíd., p. 136.



I

El escritor francés Paul Valéry (1871-1945) decía que la creación poética obedece a un juego medianamente azaroso, según el cual el poema se presenta al escritor como una tensión entre dos fuerzas, las palabras surgen de un movimiento pendular, de dos extremos que se oponen y se complementan:

El poeta se despierta en el hombre por un acontecimiento inesperado, un incidente exterior o interior: un árbol, un rostro, un sujeto, una emoción, una palabra. Y unas veces es una voluntad de expresión la que comienza la partida, una



necesidad de traducir lo que se siente; pero otras veces es por el contrario, un elemento de forma, un esbozo de expresión que busca su causa, que se busca un sentido en el espacio de mi alma⁵.

Este es el llamado *péndulo poético*, es la tensión entre forma y sentido, entre sonido y significado, *la forma* obedece a lo sensible del poema, el sonido, el ritmo, los acentos, los timbres, la voz en acción y *el sentido* obedece a los valores, las significaciones, las imágenes, las ideas, los sentimientos. Esta imagen dualista tradicionalmente ha generado lo que podríamos llamar la primacía del contenido, según la cual el poema comparte la naturaleza humana, es decir, es cuerpo y alma, es forma y contenido, así el alma domina lo sensible y busca su materialización.

Hemos presentado a Girondo como un artista de lo corpóreo y esto no escapa a lo que se refiere al cuerpo de la poesía, la forma, los sonidos son eje de su grafía, pero ser un artista de la forma no equivale a no tener contenido. Para Girondo como para Valéry, la poesía no debe ser pensada en la primacía del sentido, es decir, la poesía necesita ambos extremos, ya que la forma deja de ser envoltorio desecharable de

contenidos, lo que la poesía revela es que *aquello que dice (sentido) es imposible decirlo de otra manera (forma)*, “como si el sentido mismo que se le propone a su espíritu no encontrara otra salida, otra respuesta que esa música misma que le ha dado origen”⁶.

Gracias a esto podemos pensar un sentido (gr. *dianoia*) de la obra literaria que emerja de la obra misma, así podremos tomar distancia de la crítica literaria que *sólo* obedece a la psicología y la historia, como de la critica que *sólo* busca relaciones entre las obras literarias y ciertas ideas filosóficas (como Aristóteles, Santo Tomás, Marx y otros). Dichas críticas convierten a la literatura en simples ejemplos de doctrinas y no encuentran otro valor, un valor independiente, que surge de la particularidad de cada obra.

Lo significativo del escrito surge de las relaciones que los elementos del poema tienen entre sí, del cuerpo de la obra literaria. Ese cuerpo está conformado como el cuerpo humano, por órganos, órganos con una ubicación, una disposición, una relación entre sí. Es de esa articulación, de esa tensión entre *ethos* (caracterización) y *mitos* (narración), de su aparición en el espacio y su desenvolverse en el tiempo, que emergen un grupo de significaciones que buscaremos en el primer texto del libro *Espantapájaros*, al pensar el poema como

⁵ VALÉRY, Paul. Teoría poética y estética. Paris: Editions Gallimard. 1957. p. 102.

⁶ Ibíd., p. 94.



un cuerpo simbólico, es decir, como una estructura donde los símbolos interactúan y se desenvuelven, al inscribir el texto a una categoría *temporal* y espacial.

II

La literatura guarda similitudes con la música en lo que se refiere a su aspecto temporal, lo que habitualmente se llama *motivo* en música es una estructura corta, compuesta de varias figuras o notas que se repiten, quizá con alguna variación en el transcurso de la obra, así mismo la obra literaria está conformada por motivos⁷, por unidades, por un grupo de fonemas, de sonidos, una palabra, una imagen, una frase, pueden ser leídas como unidades formales, que así como en la música, reaparecen, mutan y desaparecen en el transcurso temporal de la obra.

Estas repeticiones de motivos son fáciles de encontrar en *la obra de Girondo, la obra es sumamente musical*, la repetición y la semejanza de las palabras se hacen evidentes como si fueran cosas, en una materialidad intensa del lenguaje. La repetición es un motor, como en el texto 12 donde la palabra “se” es un impulso bajo la forma de la anáfora y es a la que se le debe la continuidad y sonoridad del escrito:

Se miran, se presienten, se desean,
se acarician, se besan, se desnudan,
se respiran, se acuestan, se olfatean,
se penetran, se chupan, se demudan,
se adormecen, se despiertan, se iluminan,
se codician, se palpan, se fascinan,
se mastican, se gustan, se babean,
se confunden, se acoplan, se disgrecan,
se aletargan, fallecen, se reintegran,
se distienden, se enarcan, se menean,
se retuercen, se estiran, se caldean,
se estrangulan, se aprietan, se estremecen,
se tantean, se juntan, desfallecen,
se repelen, se enervan, se apetecen,
se acometen, se enlazan, se entrechocan,
se agazapan, se apresan, se dislocan,
se perforan, se incrustan, se acribillan,
se remachan, se injertan, se atornillan,
se desmayan, reviven, resplandecen,
se contemplan, se inflaman, se enloquecen,
se derriten, se sueldan, se calcinan,
se desgarran, se muerden, se asesinan,
resucitan, se buscan, se refriegan,
se rehuyen, se evaden y se entregan.

En el texto 7 escribe: “¡Todo era amor... amor! No había nada más que amor. En todas partes se encontraba amor. No se podía hablar más que de amor⁸” la palabra “amor” es a la vez el contenido y el motor del escrito, las huellas de la repetición son cruciales en ambas direcciones, este acontecer de la repetición al final de la frase se llama *epifora* o *epístrofe*, que es la forma en que comienza el texto que nos incumbe:

⁷ Cf. FRYE, Northop. Anatomía de la crítica. Traducido por Edison Simon. Venezuela: Monte Ávila Latinoamericana, 1991

⁸ GIRONDO, Op. cit., p. 125.



Yo no sé nada
Tú no sabes nada
Ud. no sabe nada
El no sabe nada
Ellos no saben nada
Ellas no saben nada
Uds. no saben nada
Nosotros no sabemos nada.

La desorientación de mi generación tiene su explicación en la dirección de nuestra educación, cuya idealización de la acción era - ¡sin discusión! - una *mistificación* en contradicción con nuestra propensión a la meditación, a la contemplación y a la masturbación.

Nuestra condición nihilista ante el saber se podría resumir en un simple “nada se puede conocer”, pero lo que aquí se trata no es de ser claro y/o directo en un razonamiento, como lo intentó Gorgias (485 a.C. - 380 a.C.), podríamos perdernos en paradojas, porque entre otras cosas ¿Cómo podríamos saber que no sabemos nada?, lo que aquí se logra es un juego sonoro, el valor del escrito en tanto representación, descripción o argumentación se subordina a la sonoridad, es un hacernos sentir la finitud de lo que sabemos como cuando uno *señala o acusa*, cuando Girondo escogió esa lista de pronombres -yo, tú, usted, el, ellos, ellas, ustedes, nosotros- no quería incluir a toda la historia del género humano, son los pronombres de aquellos a quien puede señalar, es decir, los pronombres de aquellos que *ahora* no pueden saber -esto se da por el presente del verbo saber-, entonces esa intención de hacernos sentir el desconocimiento del mundo va direccionada al mundo contemporáneo (a su generación).

La siguiente parte del texto dice:

El motor sonoro es la terminación “ción”, la igualdad o semejanza aparece en las terminaciones de las palabras medias y finales de cada frase, esta forma se llama *similidesinencia*, es la más conocida en la *prosa escolar*, Girondo la evoca irónicamente ya que durante mucho tiempo la rima se utilizó como forma de memorizar el conocimiento que, sin duda, se ve nula ante una generación más propensa a la reflexión y a la sensualidad.

La tercera parte del texto dice:

(*Gutural, lo más guturalmente que se pueda*). Creo que creo en lo que creo que no creo.
Y creo que no creo en lo que creo que creo.

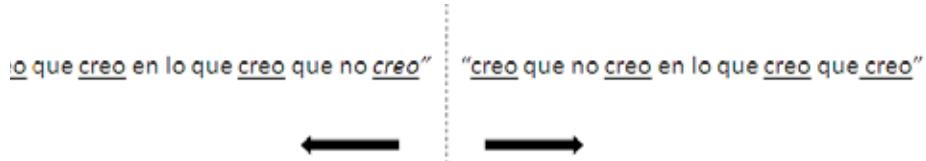
Comienza con una *didascalia*, es decir, con una instrucción para el lector, dice “Gutural” lo cual es una indicación sonora para la lectura en voz alta o al menos para modificarnos la imagen y hacerla un poco lúgubre en nuestra experiencia lectora, este recurso suele aparecer en las obras de teatro, es extraño a la prosa, es uno de esos lugares donde se mueve la experimentación de las vanguardias, es una intensificación



de la escucha, como en el texto 11 que dice “Si hubiera sospechado lo que se oye después de muerto, no me suicido” y más adelante habla de un estado de percepción auditiva exacerbado:

El silencio hace sonar su diapasón. La atmósfera se rarifica cada vez más, y el menor ruidito: una uña, un cartílago que se cae, la falange de un dedo que se desprende, retumba, se amplifica, choca y rebota en los obstáculos que encuentra, se amalgama con todos los ecos que persisten; y cuando parece que ya se va a extinguir, y cerramos los ojos despacito para que no se oiga ni el roce de nuestros párpados, resuena un nuevo ruido que nos espanta el sueño para siempre⁹.

Después de la didascalia escribe: “Creo que creo en lo que creo que no *creo*” y termina: “Y creo que no creo en lo que creo que *creo*” lo cual es un espejo de la primera frase, esto es lo que llamamos *panadiplosis*, que es la repetición al principio y al final de una frase de las mismas palabras, como en el famoso “verde que te quiero verde”:

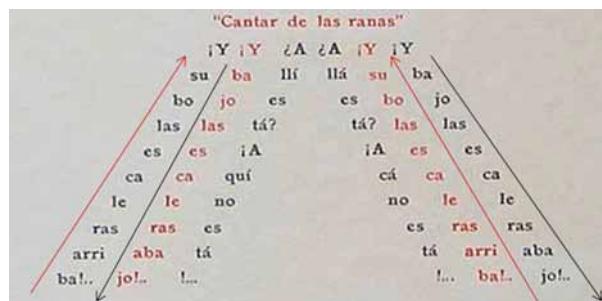


Lo que aquí pasa es que no sólo es un juego retórico de repeticiones sino que la palabra “creo”, al usarla de forma cruzada y manteniendo una simetría, termina evidenciando una disparidad en los sentidos de las dos frases, esto se llama el *quiasmo* (paralelismo inverso), la primera dice, con otras palabras, *que cree en lo que no cree*, lo cual es sin duda una paradoja y la segunda dice *que no cree en lo que cree*, lo cual también parece un imposible cuando tratamos de entenderlo en el lenguaje argumentativo, pero en este juego de espejo aparecen las potencias de un lenguaje que guarda similitud con el de los sueños, porque nos revela la dualidad entre lo consciente y lo inconsciente, es decir, una multiplicidad de fuerzas, de fragmentaciones del yo.

⁹ Ibíd., p. 168.



No sólo se trata de disposiciones rítmicas, es decir, que los *sentidos* no se deben buscar sólo en las disposiciones temporales, también se deben rastrear en las disposiciones espaciales, es decir, en el “*ethos*”, en lo que se ha llamado caracterización. Las imágenes guardan relación con las pinturas, son disposiciones en el espacio -a lo menos en el espacio creado por la obra. Hasta ahora las imágenes han sido tres presentaciones de una generación profundamente desorientada, veremos que en la cuarta parte entramos la misma imagen de otra manera, la cual dice:

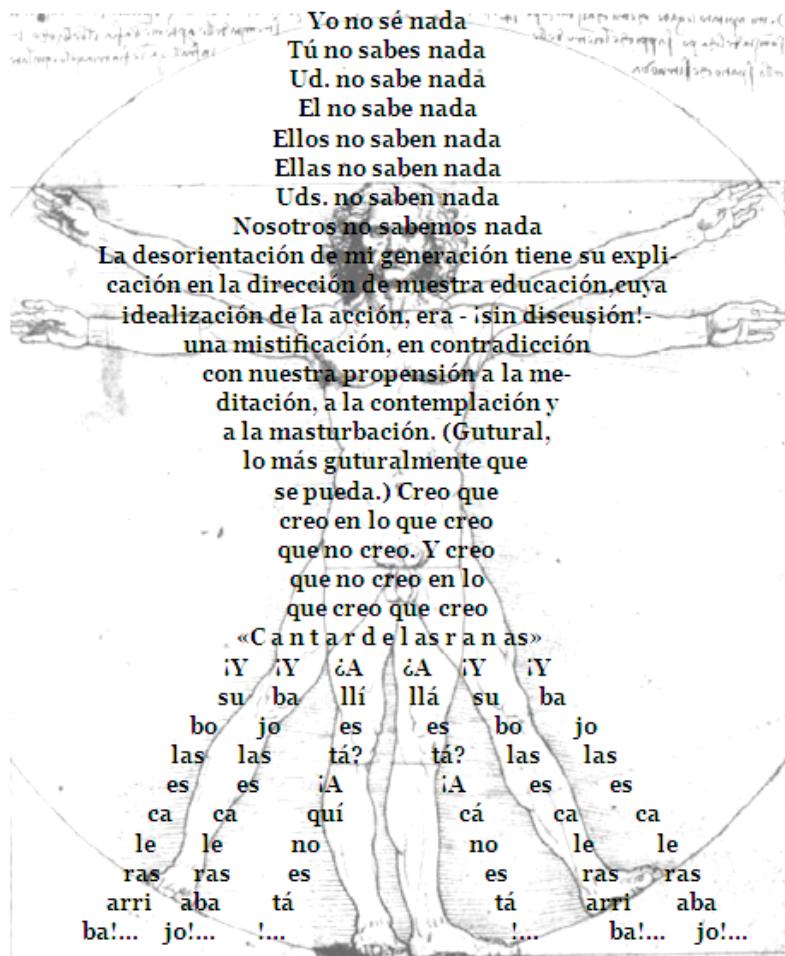


“¡Y subo las escaleras arriba!..” “¡Y bajo las escaleras abajo!..” “¿Allí está? ¡Aquí no está!..” esto se da en una *disposición vertical*, la lectura debe derramarse de arriba a abajo como en movimiento de cascada, así como la didascalia daba indicaciones para la materialidad de lo leído en voz alta, en tanto emisión, aquí da indicaciones para el lector en voz baja, lo reta a encontrar la dirección de la lectura. También tiene dos vertientes y aparece otro juego de espejos como el quiasmo de la tercera parte, pero haciéndolo evidente en la organización de las palabras por el espacio:





Sin miedo de ser arbitrarios podemos encontrar en este escrito un gesto de *caligrama*, cada una de las partes hace parte de un sector de la figura humana, (1) la cabeza, (2) las manos, (3) el tronco, (4) las piernas:



Es una doble grafía, lo escrito y la silueta, lo escrito toma la dirección de la silueta, en tanto propagación por el espacio de la hoja y la silueta se llena de palabras, *lo esencial de los caligramas es que hacen decir al texto lo que el dibujo representa*¹⁰. Esta es la silueta del cuerpo de un hombre, ese hombre desorientado que busca y no encuentra,

¹⁰ Cfr. FOUCAULT, Michel. Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte. Barcelona: Editorial Anagrama, 1981.



que sabe que no sabe, que no cree en lo que cree y que cree en lo que no cree, toda una misma imagen espacial, un mismo sentido que subyace al cuerpo del poema, que se toma la materialidad de la hoja y la materialidad de la escucha.

En este sentido que ha emergido de la forma, podemos encontrar un juego con la ironía de sabernos capaces de la ciencia más compleja, como del genocidio más repugnante, podemos encontrar en su obra una relación con el dolor, con la guerra, con el *desencanto generalizado*, en un tiempo en que el trato de los hombres con los otros, con las cosas, con la naturaleza, obedece a una lógica de la devastación, Girondo debía crear, debía oponerse a esa lógica según la cual el hombre sólo puede destruir o imitar.

En su obra *Espantapájaros*, se puede encontrar una serie de cortejos con el tema de la muerte, de la finitud, de lo transitorio, menciona el problema que supondría para la sociedad moderna que los hombres tuviéramos la *certeza de la muerte*, al convencernos de que la muerte es ineludible, el mundo se desdibuja entre la lujuria y el misticismo, todas esas potencias irracionales, todas esas fuerzas son los lugares desde donde hay que pensar la obra de Girondo, por eso lo han llamado “un artista del desastre”¹¹,

por sus potencias oníricas, por el erotismo que brota de su obra, por la pérdida del yo, por la tendencia a la trasgresión, por su renovación del lenguaje.

Para terminar, hay que decir que ese gusto por la inmanencia, por trasmigración, por la disolución en los otros y en las cosas es lo que provoca esa sensibilidad, esa labor creadora, esa obra sumamente musical, la disolución también hace parte de la concepción del texto, el texto es materia, se puede encarnar. *Espantapájaros* es una silueta de un hombre hecho de paja, de simulacros, de simetrías y de reflejos, ante el espanto del mundo contemporáneo las palabras se exacerbaban, se potencian, se anudan y distienden. Girondo parece sugerirnos a los hombres modernos que tendríamos que poder re-crearnos, en la disolución con lo terrible, con el desastre, con el mundo.



Figura 1. Recuperado el 2010-04-23 de: www.efectotabanó.com.ar



Referencias

¹¹ Cfr. OCHOA, Jorge Mario. “Un artista del desastre” En: *Cinismos: Simulacros de ironía*, 2002. Año 0, no. 1.

Foucault, Michel. Esto no es una pipa.
Ensayo sobre Magritte. Barcelona:
Editorial Anagrama, 1981.

FRYE, Northop. Anatomía de la crítica.
Traducido por Edison Simon. Venezuela:
Monte Ávila Latinoamericana, 1991.

GIRONDO, Oliverio. Obra completa.
Buenos aires: Editorial Losada, S.A., 1996.

OCHOA, Jorge Mario. "Un artista del
desastre". En: Cinismos. Simulacros de
ironía, 2002. Año 0, no.1.

VALÉRY, Paul. Teoría poética y estética.
Paris: Editions Gallimard, 1957



La vida en caída libre: a propósito de “la muerte” de Federico García Lorca

SERGIO LUÍS OSPINA TORO¹

Universidad de Caldas, Colombia. E-mail:
serospina@hotmail.com

RECIBIDO EL 12 DE MAYO DE 2010

APROBADO EL 16 DE AGOSTO DE 2010

En el poema “La Muerte”, de Federico García Lorca, se pueden distinguir dos partes, ambas dominadas por matices opuestos de la misma palabra: *esfuerzo*. En la primera parte, el esfuerzo parece referirse al cambio, a la vida y a cómo todo hace parte de ella, conduciendo al lector a una idea de armonía, de comunidad dentro de la vida, al mismo tiempo que proyecta la idea

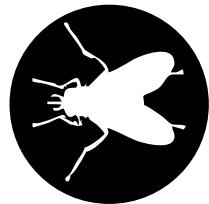
del eterno retorno. En las primeras líneas se muestra una especie de ciclo vital en el que todas las criaturas tienen un lugar, un juego holístico que presenta el equilibrio natural. Después se sigue reflejando la vitalidad como un todo, pero ahora presentándolo como algo que recorre la existencia desde lo más grande hasta lo ínfimo. En ese descenso de tamaño que va desde el caballo hasta lo que el autor llama puñales diminutos,

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



añadido a las concisas descripciones de los seres que menciona y a la acumulación de cada uno de ellos (y el caballo... y la rosa... y el azúcar...) llega a producir una especie de vértigo en el lector, una caída libre que lo ha llevado a un nivel microscópico, y aún en ese nivel se puede sentir la vitalidad, la armonía, y quizás hasta la alegría de ser parte del juego de la vida. Desde este punto, al llegar a lo más pequeño, se vuelve a un lugar común pero distinto a la vida: el sueño. Pero ¿Qué pueden soñar los puñales diminutos? Tal vez lo mismo que podría soñar el caballo, o el azúcar, o alguno de nosotros si es verdad que todos hacemos parte de ese espacio común que llamamos vida. En el intento de crear ese espacio faltaría explicar el papel del hombre. Dentro de todo este juego su papel no es central, se encuentra alrededor de todo ese juego vital, pero sigue participando de él, tal vez no está en el centro porque es el único ser vivo que busca algo que esté más allá de la vida, busca lo eterno, algo que permanezca, ya que esta vida no puede serlo. Es un animal que quiere la trascendentalidad, que se siente atrapado entre el bien y el mal, entre serafines y llamas.

Discusiones







Análisis crítico de la “Introducción a la lectura de Popper” de Carlos Emilio García Duque

RAFAEL MACÍA MEJÍA¹

rafaelmaciamejia@gmail.com

RECIBIDO EL 08 DE ABRIL DE 2010

APROBADO EL 16 DE AGOSTO DE 2010

Resumen

La *Introducción a la lectura de Popper* del Profesor Carlos Emilio García viene siendo utilizada desde hace varios años como texto guía en la Universidad de Caldas. Este artículo pretende mostrar que el texto de este pequeño libro está plagado de errores y malinterpretaciones que pueden desorientar y confundir a los estudiantes para quienes fue en primer lugar escrito.

¹ Médico anestesiólogo y Magister en filosofía. Ex-presidente de la Sociedad Colombiana de Anestesiología y Reanimación SCARE.

Palabras clave

Popper, epistemología, demarcación, verdad, verosimilitud.

Abstract

The *Introducción a la lectura de Popper* by Professor Carlos Emilio García, has been used for several years as a course-guiding text at the Universidad de Caldas. This paper aims to show that the text of this slender book is riddled with errors and misinterpretations that can mislead and confuse the students for whom it was primarily written.

Key words

Popper, epistemology, demarcation, truth, truthlikeness.



En el momento de su publicación, la *Introducción a la lectura de Popper* (ILP) del profesor Carlos Emilio García², anuncia como propósito “proporcionar al lector diversas claves que lo familiaricen con su postura [la de Popper] y le permitan intentar una incursión más avanzada en las propuestas de este autor”, pero la imagen que se ofrece de ellas puede, por el contrario, sembrar la confusión entre quienes no disponen del bagaje suficiente para cuestionar la información recibida.

Aunque esta obra probablemente no refleja el pensamiento actual de su autor, sigue usándose como herramienta didáctica en la Universidad de Caldas y, como no existe equivalente entre las publicaciones hechas sobre Popper en Colombia, continúa apareciendo como referencia obligada.

En el año 2006 el profesor García publicó en Inglaterra *Popper's Theory of Science*.

An Apologia (PTS)³, libro que se distancia casi totalmente de la ILP, pues ya no se confunden falsación y falsabilidad, no se atribuye a Popper la idea de verdad relativa, ni se cuestiona la aplicabilidad de las ideas popperianas desde una mirada justificacionista, pero su redacción en inglés, su difícil consecución en Colombia y su elevado precio, no han permitido a la PTS tener el mismo impacto en nuestro medio que la ILP, a la que corrige y bien podría suplantar. Llama la atención, sin embargo, que un artículo posterior, “La verosimilitud y el estatus epistémico de las teorías científicas”⁴ publicado en el año 2007 como reelaboración de un texto anterior, dé un salto atrás y tenga más en común con la ILP que con la PTS citada en su bibliografía, pues reaparecen antiguas confusiones y malentendidos. Creo que la importancia del autor y el efecto que sus publicaciones han tenido y tienen en nuestro país y fuera de él, justifican este ejercicio crítico.

² GARCÍA, Carlos E. “Introducción a la lectura de Popper”. En: Cuadernos filosófico-literarios, 2001. vol. 11.. De aquí en adelante se citará esta obra con la sigla ILP y la página respectiva. Las siglas de las obras de Popper, citadas todas en sus ediciones en español son las siguientes: La lógica de la investigación científica. Madrid: Tecnos, 1959/67. En adelante LIC; Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico. Barcelona: Paidós, 1963/94. En adelante C&R; Conocimiento objetivo. Madrid: Tecnos, 1972/88. En adelante CO; Realismo y el objetivo de la ciencia. Post Scriptum a la lógica de la investigación científica. Vol. 1. Madrid: Tecnos, 1983/85. En adelante ROC; En busca de un mundo mejor. Barcelona: Paidós, 1992/94. En adelante EBMM.

Antes de entrar en materia hay que dejar en claro que el racionalismo crítico popperiano rechaza la definición clásica del conocimiento como creencia verdadera justificada, y la noción del arco del conocimiento que la acompaña. Popper insiste en que la creencia es

³ GARCÍA, Carlos E. *Popper's Theory of Science: An Apologia*. London: Continuum Books, 2006. Se citará como PTS

⁴ GARCÍA, Carlos E. “La verosimilitud y el estatus epistémico de las teorías científicas”. En: Estudios de filosofía, Agosto de 2007. vol. 36. p. 9-24.



subjetiva y el conocimiento es objetivo. Disponemos de una buena definición de la verdad, la semántica de Tarski (verdad por correspondencia), pero no de un criterio de verdad. Existe pues la verdad objetiva y absoluta pero difícilmente está a nuestro alcance (es una idea reguladora en sentido kantiano) y aunque por casualidad llegáramos a conseguirla, no tendríamos, como decía Jenófanes, manera de saberlo. La experiencia, no es el punto de partida del conocimiento (por inducción), en un extremo del arco, ni es tampoco, en el otro, la base de su justificación definitiva o parcial. Todas las teorías son creadas como soluciones conjeturales a problemas reales y deben someterse, sin excepción, a la argumentación crítica intersubjetiva. En el caso de las teorías científicas esa crítica tiene como condición necesaria que la experiencia pueda en principio contradecirlas (falsabilidad), aunque su refutación (falsación) concluyente sea prácticamente imposible. El conocimiento, que nunca se puede justificar definitivamente, deja de ser *episteme* para convertirse en *doxa* o conjetura. No pueden rechazarse teorías por no estar justificadas, pues **ninguna lo está**.

Este breve preámbulo pretende enmarcar las críticas orientadas a mostrar que en la ILP se hace patente un apetito justificacionista frustrado y una persistente confusión entre falsabilidad y falsación y entre

la idea de verdad objetiva y la posibilidad de alcanzarla, a lo que se añade una interpretación historicista del proceso evolutivo, ajena a la obra de Popper. Las confusiones, como se mostrará, reaparecen de manera inesperada en un escrito posterior del mismo autor, en el que se ratifica el desconsuelo ante la imposibilidad de justificar teorías y se extraen, de la idea popperiana de verosimilitud, conclusiones a las que no puede dar pie.

Para empezar, es inexacto afirmar que “con ciertas modificaciones, Popper acepta la solución que el autor escocés [Hume] elaboró para ellos [los cuestionamientos a la inducción]”⁵, y que la falsación intenta “garantizar los mismos resultados que antes se atribuían a la inducción pero sin incurrir en sus problemas”⁶. Por el contrario, es la crítica a la inducción hecha por Hume, pero no su solución sicologista, la que Popper comparte, y es claro su rechazo a la experiencia como fuente de las teorías y de su verificación⁷. Por eso, la falsación nunca podrá ofrecer los mismos resultados atribuidos a la inducción, pues nada puede hacerlo, y mucho menos garantizarlos.

⁵ GARCÍA. ILP, p. 12.

⁶ Ibíd., p. 24.

⁷ Cfr. POPPER. C&R, p. 68; ROC, p. 64 y ss.



La función de la falsabilidad como criterio de demarcación propuesto por Popper es primariamente interteórica y no intrateórica; su propósito fundamental es el de separar las teorías empíricas de las demás, no el de “la eliminación de enunciados no falsables (metafísicos) de los sistemas teóricos (incrementando así su testabilidad) (...)"⁸, aunque pueda usarse también para eso:

(...) no creo que sea posible eliminar todos “los elementos metafísicos” de la ciencia: están estrechamente entrelazados con el resto. (...) Mi criterio de demarcación, no obstante, no se ha concebido como instrumento para la detección de dichos elementos. (...) no creo que la detección de elementos metafísicos y su eliminación de la ciencia pueda convertirse en parte de una rutina o de una técnica⁹.

tiva” y “absoluta”, con otros blandos como: “ambiguo” y “temporalidad”, pretende asentar un golpe al racionalismo crítico, que resulta ilusorio pues Popper jamás ha sostenido que existan tales casos: “n’ realidad, no es posible jamás presentar una refutación concluyente de una teoría, ya que siempre puede decirse que los resultados experimentales no son dignos de confianza, o que las pretendidas discrepancias entre aquellos y la teoría son meramente aparentes y desaparecerán con el progreso de nuestra comprensión de los hechos”¹¹.

El criterio lógico de falsabilidad no es una “cualidad o propiedad que se califica como deseable en los sistemas de enunciados, si es que han de considerarse como pertenecientes a la ciencia empírica”¹² pues, más que eso, es un requisito necesario: “Mi propuesta es que un enunciado (una teoría, una conjecura) cumple las condiciones para pertenecer a las ciencias empíricas **si, y solo si**, es falsable”¹³.

Cuando se advierte en la ILP que “los casos de falsación definitiva o absoluta no están exentos de cierto carácter ambiguo ni de una sombra de temporalidad”¹⁰ el enfrentamiento de términos duros, como: “defini-

Con la intención de expresar “correctamente la representación comparativa de falsabilidad que ofrece Popper en el apartado 33 de su *Lógica*”¹⁴

⁸ GARCÍA. ILP, p. 31.

¹¹ POPPER. LIC, p. 49.

⁹ POPPER- ROC, p. 219.

¹² GARCÍA. ILP, p. 34.

¹⁰ Op. cit., p. 33.

¹³ POPPER. ROC, p. 23 (negrillas agregadas).

¹⁴ Op. cit., p. 34.



se describe en la ILP un *continuum* epistemológico en el que se pueden ubicar las teorías y enunciados de acuerdo con su grado de falsabilidad¹⁵. Apenas se menciona, varias páginas después¹⁶, que Popper se refiere únicamente a teorías que satisfacen la relación conjuntista de subclasificación, y no es fácil para el lector no iniciado caer en la cuenta de la pertinencia de esa restricción.

Como el concepto de número cardinal (o potencia) de una clase no es útil para comparar contenidos de enunciados falsadores entre teorías, debido a que se trata de clases infinitas y a que “las clases de posibles falsadores tienen el mismo número cardinal en todas las teorías”¹⁷, Popper apela a dos métodos que le permiten comparar grados de falsabilidad (contrastabilidad): el de la relación de subclasificación y el de la dimensión de las teorías. Para el caso de la relación conjuntista de subclasificación se asigna valor de cero (0) a la clase de posibles falsadores de las tautologías (excluidas por definición del contenido lógico de cualquier teoría) y, arbitrariamente, de uno (1) a la clase de posibles falsadores de las contradicciones (que contienen todos los enunciados lógicamente posibles). De esta manera, en la expresión $1 > F_{\text{sb}}(e) > 0$, la falsabilidad de un enunciado

empírico “(...) se encuentra siempre en el intervalo entre 0 y 1 con exclusión de estos límites, o sea, en el ‘intervalo abierto’ limitado por estos números; así, al excluir la contradicción y la tautología (así como los enunciados metafísicos), la fórmula expresa simultáneamente *el requisito de coherencia y el de falsabilidad*”¹⁸.

Por ser arbitrario, el valor de 1 dado a uno de los extremos excluidos del intervalo abierto, no representa, en sentido estricto, el “grado máximo de falsabilidad”¹⁹, pues se asigna a un contenido lógico que no puede compararse con los de las teorías empíricas²⁰.

La comparación no puede hacerse entre todos los enunciados y teorías sino, únicamente, entre aquellos que satisfacen la relación de subclasificación, y su esquema no es tan simple como el que propone la ILP. De hecho, en la sección 34 de la LIC (p. 111), Popper utiliza un diagrama de Venn para mostrar tal relación y una retícula (no una escala lineal) que hace visibles los grados de contrastabilidad, y corresponde con bastante precisión a la relación de deducibilidad de las teorías (descrita en el apartado 35 de la LIC).

Podemos decir, por tanto, que esta relación tiene una estructura reticular (se trata de

¹⁵ Cf. Ibíd., p. 34 y ss.

¹⁶ Cf. Ibíd., p. 41.

¹⁷ POPPER. LIC, p. 109.

¹⁸ Ibíd., p. 111. Itálicas originales.

¹⁹ GARCÍA. ILP., p. 34.

²⁰ Cf. POPPER. LIC., p. 110-111.



una “retícula de sucesiones” establecidas por la flecha [del diagrama], o por la relación de subclasificación) (*Ibid.*)

En el caso de la dimensión de las teorías, se trata de medir, de alguna manera, la simplicidad de sus enunciados falsadores “(...) averiguando el grado de composición mínimo que ha de tener un enunciado básico para ser capaz de contradecir a la teoría; **siempre en el supuesto de que podamos encontrar un modo de comparar enunciados básicos** y hallar si son mas (o menos) compuestos: es decir, si los componen un número mayor (o menor) de enunciados básicos de tipo más simple”²¹.

Sin entrar en detalles acerca de las dos maneras propuestas para comparar grados de contrastabilidad de teorías, Popper afirma que cuando ambos métodos se pueden utilizar al tiempo, priman los resultados obtenidos cuando se da la relación de subclasificación, que es más sensible; pero aclara que “habrá **casos en los que no se podrá emplear ninguno de los dos** o sólo uno de ellos, y entonces –como es natural– no habrá ocasión de que entren en conflicto”²².

Buscando precisar la idea intuitiva de grados de falsabilidad, se pregunta Popper:

¿Es posible disponer los grados de falsabilidad de varios enunciados en **una escala**, esto es, coordinar a estos unos números en los cuáles queden ordenados de acuerdo con su falsabilidad? No cabe duda de que **no es posible ordenar de este modo todos los enunciados**, pues si hiciésemos tal cosa **habríamos comparado arbitrariamente enunciados no comparables**²³.

En la nota a pie de página Popper añade: “sigo creyendo que todo intento de hacer comparables **todos los enunciados** por introducción de una *métrica* ha de incluir un elemento arbitrario, extralógico”²⁴.

Una escala lineal de grados de falsabilidad, como la dibujada en la página 35 de la ILP, no ilustra adecuadamente las ideas de Popper, ni puede pretender acomodar en ella, como lecho de Procusto, todas las teorías y enunciados.

Aunque el criterio lógico de falsabilidad se utiliza efectivamente para “descartar como no científicas a aquellas teorías, hipótesis y proposiciones, que no tienen ningún falsador potencial”, la suspensión

²¹ *Ibid.*, p. 120 (negrillas añadidas).

²² *Ibid.*, p. 123 (negrillas añadidas).

²³ *Ibid.*, p. 112 (negrillas añadidas).

²⁴ *Ibid.*, p. 112, nota 41 (itálicas originales, negrillas añadidas).



de “nuestra adhesión a las teorías *efectivamente* refutadas”²⁵ no resulta de la aplicación del criterio, sino del procedimiento empírico y conjetural de falsación, que para nada implica que las teoría falsadas no posean “capacidad de explicación o predicción y en consecuencia, no tienen por qué jugar un papel protagónico en la empresa de la ciencia”²⁶ pues, de hecho lo hacen, como ocurre con la teoría física newtoniana, que no ha dejado de ser utilizada: “(...) la dinámica de Newton, aunque podemos considerarla refutada, ha mantenido su superioridad sobre las teorías de Kepler y de Galileo. La razón de ello es que su contenido, o poder explicativo es mayor”²⁷.

La confusión entre falsabilidad y falsación surge de nuevo cuando la ILP plantea que:

Sería posible clasificar todas las teorías en tres grandes grupos: 1. Las teorías falsables (científicas) 2. Las teorías efectivamente refutadas (teorías superadas o sustituidas por otras mejores) y 3. Las teorías irrefutables (tautológicas, como las matemáticas, cuasi-tautológicas, como los sistemas metafísicos, o sintéticas, como

algunas cosmogonías). Para los popperianos resultan más importantes las teorías pertenecientes a los dos primeros grupos²⁸ (ILP, p. 36).

Esta clasificación incluye erróneamente, como segundo grupo, en el mismo nivel taxonómico de los otros dos, una subclase del primero, integrada por teorías lógicamente falsables que han sido falsadas de manera conjetural, pues toda teoría falsada es necesariamente falsable, pero no toda teoría falsable tendrá que ser necesariamente falsada como, por ejemplo, las teorías verdaderas.

Muy importante para los popperianos es la diferencia entre el primero y tercer grupos por medio del criterio lógico de demarcación. La otra distinción, entre teorías refutadas y las que aún no lo han sido, se da en el seno de las teorías lógicamente falsables como producto del trabajo empírico de los científicos y no de la mera aplicación de un criterio lógico. Tales exámenes y decisiones prácticas ocurren en coordenadas espaciotemporales específicas. Eso explica que “no conozcamos muchos ejemplos (distintos a los estrictamente históricos) de esta clase de colisión”²⁹ pues ¿qué otro tipo de ejemplos podría haber?

²⁵ GARCÍA. ILP, p. 35.

²⁶ Ibídem.

²⁷ POPPER. C&R., p. 288.

²⁸ GARCÍA. ILP, p. 36.

²⁹ Ibíd., p. 37.



Afirma la ILP que “si nos atenemos a la mera forma lógica de los enunciados o las teorías, y a las condiciones establecidas por la definición, es claro que solo pueden tener contenido lógico las teorías empíricas”³⁰. Pero según la definición de contenido lógico –que aparece en la página 46 de la ILP– no hay por qué negárselo a las teorías metafísicas que se clasifican como tales por la propiedad lógica de no ser falsables sin que eso les impida tener contenidos lógicos y, por lo tanto, contenidos de verdad como lo expresa Popper con toda claridad: “(...) un enunciado puede ser metafísico (lo que significa que su *contenido contrastable* es cero) aunque puede tener un gran *contenido lógico*”³¹.

Afirma enseguida la ILP que, “si nos fijamos únicamente en la forma lógica”³², es posible ubicar las teorías a lo largo de un *continuum*, representado por una escala lineal, en el que los enunciados tautológicos y los contradictorios con contenido de verdad igual a cero están situados en un extremo, los contenidos empíricos verdaderos con contenido de verdad igual a uno en el otro, y los enunciados empíricos falsos en posiciones intermedias. La representación gráfica incluida ilustra, de alguna manera, la idea de que aún los enunciados y las teorías empíricas falsos

poseen contenido de verdad pero, como los enunciados empíricos tendrán el máximo contenido de verdad posible si y sólo si son verdaderos, y no disponemos de criterios de verdad, no es posible clasificarlos (conjeturalmente) como verdaderos o falsos sólo por su forma lógica, sino mediante contrastaciones.

Popper pensó que era posible comparar los contenidos de verdad y de falsedad de dos teorías falsas (como casi todas las que generamos) para escoger entre ellas. Pero se demostró que una teoría falsa tiene exactamente la misma cantidad, finita o infinita, de consecuencias falsas y verdaderas³³. Lo único claro en el momento de tomar decisiones es que la nueva teoría resuelve, hasta donde sabemos, más problemas que la anterior y no ha sido refutada, lo que permite clasificarla provisionalmente como verdadera, con la esperanza de que no tenga mayor contenido de falsedad que su predecesora, sin que por eso se la considere más probable. Esta conclusión es calificada en la ILP, sin explicación alguna, como “una mera afirmación retórica”³⁴ y, para mayor desconcierto, se añade que, aunque nunca

³⁰ Ibid., p. 47.

³¹ POPPER. ROC., p. 243 (itálicas originales).

³² Op. cit., p. 47.

³³ Ver MILLER, David. *Critical Rationalism. A Restatement and Defence*. Chicago: Open Court, 1964. Capítulo 10. Popper reconoció rápidamente su error.

³⁴ GARCÍA. ILP., p. 51.



podemos estar seguros de que una nueva teoría posea menor contenido de falsedad y mayor contenido de verdad “esta exigencia, por supuesto, se encuentra justificada por el carácter no complementario de las nociones de contenido de verdad y contenido de falsedad y por la concepción popperiana de la verdad (*i.e.* no existe tal cosa como la verdad absoluta), que excluye la idea de verdad como un fin alcanzable de manera efectiva”³⁵.

Pero esa no es “la concepción popperiana de la verdad”, ni puede usarse para justificar nada:

(...) cuando digo que no podemos saber –ni siquiera de una teoría científica bien corroborada– si es o no verdadera, en realidad estoy presuponiendo un ‘concepto de verdad científica absoluta’; del mismo modo que cuando alguien dice ‘no logro alcanzar el objetivo’, utiliza un ‘concepto absoluto de objetivo’, esto es, que se presume su existencia *independientemente de que sea o no alcanzado*³⁶ (C&R pp. 197-198. Itálicas originales).

Las teorías científicas deben ser falsables, pero no basta ser falsable para ser científico. La falsabilidad es condición necesaria para la falsación pero no todo lo falsable debe poder ser falsado. Las críticas a la falsación, como procedimiento, no afectan al criterio lógico de falsabilidad.

La ILP argumenta que si una teoría con alto contenido de falsedad “no resulta falsada después de que la hayamos sometido a pruebas severas, entonces el principio [sic] de falsación no es un método concluyente ni confiable para usarlo como criterio de científicidad de las teorías”³⁷. Pero aparte de que el racionalismo crítico no es justificacacionista y no propone métodos concluyentes, resulta que ni la falsación es el criterio de demarcación de teorías, ni la falsabilidad, que sí lo es, puede ser condenada por no lograr “falsar una teoría que posee alto contenido de falsedad”³⁸ pues no es esa su función. Además, ¿Cómo sabríamos que la teoría tiene un alto contenido de falsedad si no hemos podido falsarla?

³⁵ Ibíd., p. 52.

³⁶ POPPER. C&R, p. 197-198 (itálicas originales).

Sólo puede asignárseles grados de falsabilidad a las teorías empíricas (falsables), por lo que no es correcto afirmar que “el carácter empírico de una teoría guarda estrecha relación con su grado de

³⁷ Op. cit., p. 53.

³⁸ Ibídem.



falsabilidad”³⁹. La relación se da entre el contenido (no el carácter) empírico de una teoría y su grado de falsabilidad

Tampoco es razonable afirmar que “las únicas teorías que podemos falsar, *de facto*, son aquellas cuya falsedad conocemos de antemano (en cuyo caso la falsación es superflua)”⁴⁰. Si en algún momento histórico dichas teorías fueron falsadas, sin que se conociera su falsedad de antemano, no hay razones que impidan que hagamos lo mismo con las teorías actuales. Como no podemos conocer el futuro, los únicos ejemplos de refutación de los que disponemos son los ocurridos en el pasado, es decir, los históricos y, obviamente, resultará superfluo falsar nuevamente lo falsado, aunque tales decisiones metodológicas puedan someterse a revisión (falsar la falsación).

Es incorrecto afirmar que “Popper nos presenta una imagen de una ciencia empírica que crece, lenta pero seguramente, por medio de ejercicios académicos de conjeturas y refutaciones”⁴¹. No hay tal seguridad, ni se trata de meros ejercicios académicos:

(...) cuando hablo del desarrollo del conocimiento científico, lo que tengo en mente no es la

³⁹ Ibíd., p. 56.

⁴⁰ Ibíd. (itálicas originales).

⁴¹ Ibíd., p. 57.

acumulación de observaciones, sino el repetido derrocamiento de teorías científicas y su reemplazo por otras mejores o más satisfactorias⁴².

(...) ya antes he descargado varios golpes contra la creencia en una ley del progreso, y sostengo que ni siquiera la ciencia está sujeta a la acción de nada que se asemeje a tal ley⁴³.

Después de endilgarle a la falsabilidad los problemas de la falsación, se concluye en la ILP que “las anteriores objeciones demuestran que la metodología de la ciencia propuesta por Popper es inaplicable”⁴⁴. En la misma tónica se añade, varias páginas después, “que el criterio [sic] de falsación es incapaz de proporcionar una imagen coherente del proceso de evolución de las teorías científicas y (...) tampoco consigue fundamentar muy bien las diversas razones que es posible aducir para justificar nuestra elección de una entre diversas teorías en competencia”⁴⁵.

Tales críticas yerran el blanco pues, como hemos mostrado, suponen un propósito justificacionista inexistente

⁴² POPPER. C&R., p. 264.

⁴³ Ibíd., p. 265-266.

⁴⁴ GARCÍA. ILP., p. 58 (subrayado añadido).

⁴⁵ Ibíd., p. 68 (subrayado añadido).



en el racionalismo crítico y resultan de confundir la falsabilidad con la falsación y también la verdad con su búsqueda, como se verá más adelante. Así, pese al ofrecimiento de “aclarar las razones por las cuales un proyecto de ciencia empírica como el falsacionista sólo puede ser consistente con una interpretación relativizada de la verdad (...)”⁴⁶, no se plantea nada distinto a los erróneos argumentos mencionados.

Según la ILP, la filosofía popperiana “coincide en encargar a la ciencia la misión de resolver problemas, si bien la matiza con una analogía de naturaleza biológica para dar cuenta de la noción de progreso”⁴⁷. Pero dicha analogía no podría satisfacer ese propósito porque, de acuerdo con la biología moderna, el proceso evolutivo no tiene meta alguna hacia la que se pueda progresar, y Popper, que ha rechazado explícitamente una ley del progreso en la ciencia, ni siquiera lo intenta. El progreso biológico no es necesario, pero puede darse y de hecho se da. En la ciencia, aunque se busque intencionalmente progresar, tampoco se logra de manera necesaria. La metodología científica consiste precisamente en la implementación consciente de un ecosistema crítico que ejerza la máxima

presión selectiva sobre las teorías, evitando inmunizarlas contra ella. Así, sólo lograrán sobrevivir las mejores, que para Popper, son las que más se acercan a la verdad.

Plantea la ILP que “si no hemos de depender de juicios históricos; es decir, esperar que en efecto ocurra un progreso de tipo cronológico en la actividad científica, ¿con ayuda de qué criterios habremos de juzgar el grado de adecuación de una teoría?”⁴⁸.

Ya se aclaró que todos los juicios acerca de nuestras teorías, espacio-temporalmente indexados, no pueden ser más que históricos. Sin embargo, cuando se equipara “depender de juicios históricos” con “esperar que en efecto ocurra un progreso de tipo cronológico en la actividad científica”, surge una concepción historicista teleológica, incompatible con las ideas popperianas, en la que un proceso con leyes propias conduce hacia un progreso inevitable al margen de nuestras decisiones. Es obvio que no hemos de depender de los “juicios” de tal tipo de “historia”, sino de la actividad crítica permanente y de nuestras decisiones conjeturales y falibles.

Después de advertir que “la epistemología evolutiva parece conferir una vida propia al mundo de la cultura, idea que no está exenta de problemas”⁴⁹ se formulan en la ILP los siguientes interrogantes:

⁴⁶ Ibíd., p. 61.

⁴⁷ Ibíd., p. 65.

⁴⁸ Ibíd., p. 66.

⁴⁹ Ibíd., p. 71.



¿Quién determina los caminos promisorios a través de los cuales es dable esperar una evolución adecuada de las teorías? ¿Es posible esperar cambios progresivos de carácter fortuito, y en caso afirmativo, cómo han de evaluarse? ¿Podemos cruzarnos de brazos y esperar que la dinámica propia de la evolución de las teorías haga su trabajo? ¿Será posible, a largo plazo, que nos topemos con modificaciones adaptativas tan eficientes para resolver problemas, que no quepa esperar ninguna mejoría ulterior y éstas se tornen en características permanentes?⁵⁰ (*ibid.*).

La autonomía parcial del mundo de la cultura (mundo 3), planteada en efecto por Popper, no encaja en el devenir evolutivo teleológico progresista que los interrogantes citados parecen atribuir erróneamente al seleccionismo epistemológico popperiano, pues ni el seleccionismo biológico ni el de teorías garantizan nada. Popper no puede ser lamarckiano porque no es inductivista, ni instrucionista y tampoco historicista. Su metodología científica establece claramente que la crítica racional intersubjetiva orienta de manera conjetural, porque así

⁵⁰ Ibídem.

nos lo proponemos, el proceso de selección y de supervivencia de teorías, aunque su producción no esté regulada ni exista método para obtenerlas. Se dan cambios progresivos parcialmente fortuitos⁵¹ cuando a alguien se le ocurre y hace pública una teoría mejor que las existentes. En un universo abierto a la aparición de novedades, es prácticamente imposible que se alcance una modificación adaptativa tan eficiente que no sea susceptible de mejorar, porque la retención de tal variación es ciega en el sentido de no prever los cambios ambientales futuros que pueden llevarla a la extinción.

De regreso al asunto de la verdad y de su búsqueda, apenas esbozado y de manera poco clara en párrafos anteriores, insiste la ILP en afirmar que, aunque Popper propuso intentar acertar tanto como fuera posible en la región de la verdad,

Olvidó decirnos que esos enunciados que ocupan el espacio demarcado para la verdad, no permanecerán allí para siempre. Como resultado de un fenómeno harto difícil de explicar, la ubicación de estos enunciados en la región de la verdad es temporal. Conforme se transforman las teorías

⁵¹ Popper acepta la idea fundamental del seleccionismo universal de variación ciega y retención selectiva (VCRS o, en inglés BVSР).



científicas, y surgen nuevos hallazgos, algunos enunciados abandonan este campo y son reemplazados por otros, que pueden ser esencialmente nuevos o haber sido reputados como falsos en el pasado⁵².

A esta afirmación se agregan otras:

En principio, el grado de verosimilitud de un enunciado, como el de una teoría, puede sufrir modificaciones. (...) Esta clase de transformaciones modifican el status de la verdad y fortalecen el carácter interminable del juego de la ciencia⁵³ (ILP, p. 73).

Salvo en el dominio de la lógica proposicional bivalente, la verdad es un concepto relativo. Lo que se considera verdadero en un momento de tiempo determinado, de acuerdo con las condiciones de desarrollo de una disciplina, puede tornarse en falso cuando esas condiciones cambian y nuevos descubrimientos hagan evidentes nuestros errores⁵⁴ (ILP, p. 89).

Es obvio que nuestras valoraciones conjecturales y falibles pueden sufrir, y de hecho sufren, modificaciones, pero ¿Cómo podrían nuestras conjeturas provisionales acerca de la verdad de un enunciado o teoría cambiar el status de la verdad objetiva de los mismos? El carácter interminable del juego de la ciencia no se debe a que la verdad sea relativa y mutable sino, precisamente, a que siendo absoluta, objetiva e inmutable no disponemos de criterios de verdad y sólo nos queda intentar acercarnos a ella lo mejor que podamos. Y ¿Cuál será el misterioso “fenómeno harto difícil de explicar” responsable de que la ubicación de los enunciados en la región de la verdad sea temporal?

Pese a todos estos cuestionamientos, de manera desconcertante y en aparente contravía de todo lo previamente citado, se afirma que “el hecho de que califiquemos como verdaderos a enunciados que son falsos (o viceversa) constituye una prueba de nuestra ignorancia sobre el contexto al que ellos se refieren y no depende de ninguna característica objetiva de los enunciados”⁵⁵. El desconcierto se incrementa con la inclusión de una cita de Popper, que obliga al lector a preguntarse si se transcribe con ánimo autodestructivo o con algún propósito irónico:

⁵² Ibíd., p. 72.

⁵³ Ibíd., p. 73.

⁵⁴ Ibíd., p. 89.

⁵⁵ Ibíd., p. 72.



Existen verdades inciertas –incluso enunciados verdaderos que consideramos falsos– pero no existen certezas inciertas. Como nunca podemos conocer nada con seguridad, no vale la pena, simplemente, buscar la certeza; pero sí vale la pena buscar la verdad; esto lo hacemos principalmente buscando equivocaciones a fin de poder corregirlas. Por ello la ciencia, el conocimiento científico, es siempre hipotético: es conocimiento por conjectura. Y el método de la ciencia es el método crítico: el método de búsqueda y eliminación de errores al servicio de la verdad⁵⁶.

Sería incorrecto interpretar la expresión “verdades inciertas” como apuntando a verdades relativas, pues lo que Popper pretende establecer es la diferencia entre la certeza (subjetiva), que nada tiene que ver con la epistemología, y la verdad (objetiva).

Se lamenta, en fin, el Profesor García porque “puede incluso sospecharse que en el intercambio sinérgico de enunciados, algunos de los sistemas resultantes corresponden a momentos en los que se da una aproximación a esa verdad indefinida que no podemos fijar para saber que hemos alcanzado, pero esta sospecha no es suficiente para consolarnos”⁵⁷.

⁵⁶ POPPER citado por GARCÍA. ILP., p. 74.

⁵⁷ Ibíd., p. 73.

Si bien no hay consuelo en la epistemología popperiana para quienes ven frustrados sus anhelos justificacionistas, los liberados de esa peligrosa adicción⁵⁸ podrán comprender que se trata de una búsqueda sin término bastante estimulante.

En la última parte de la ILP, cuando se analiza la teoría de los tres mundos de Popper, se afirma que “corresponden a tres niveles de realidad ontológica, siempre y cuando la palabra nivel no esté acompañada de la idea de diferencia jerárquica”⁵⁹, pero tal restricción no es popperiana, pues lo que Popper plantea es, justamente, una estructura jerárquica propia de un sistema emergente. Está claro que el mundo 2 surge del mundo 1 y el mundo 3 lo hace del 2. Cada nuevo nivel se somete a las restricciones del nivel originario, sin el cual no podría existir, pero posee propiedades nuevas que no se derivan del mismo. En dicha estructura, los niveles superiores ejercen causalidad retroactiva o descendente (así denominada por Donald Campbell⁶⁰ y Roger Sperry⁶¹),

⁵⁸ Peligrosa porque su frustración suele conducir al irracionalismo.

⁵⁹ Ibíd., p. 79.

⁶⁰ Ver CAMPBELL, Donald. “Epistemología evolucionista” (1974). En: MARTÍNEZ y OLIVÉ (Eds.) Epistemología evolucionista. México: Paidós/UNAM, 1997. p. 43-103.

⁶¹ Ver SPERRY, Roger W. “The Impact and promise of the Cognitive Revolution”. En: SOLSO.MASSARO (Eds.) The Science of the Mind. New York: Oxford University Press, 1995. p. 35-49.



sobre los inferiores en una interacción descendente jerárquica, fundamental para la teoría popperiana de los controles plásticos⁶² (CO, p. 224) casi siempre pasada por alto, pese a su importancia dentro del marco de la epistemología evolucionista popperiana y al hecho de que sólo dentro de ese esquema puede comprenderse el “dualismo” de la relación mente-cuerpo⁶³.

Hacia el final, de regreso al tema de la verdad, se afirma en la ILP que:

Si insistimos en el carácter intemporal de la verdad, incurriremos en una concepción falibilista llevada hasta los límites. (...) la única tarea que le quedaría a la ciencia sería probar la falsedad de enunciados a los que temporalmente hemos atribuido verdad, y aunque esta interpretación es compatible con la concepción popperiana que vincula la búsqueda de la verdad a la eliminación del error, conduce a entender la verdad como el mero residuo de nuestras suposiciones iniciales y no explica los criterios que nos permiten decidir si el

residuo corresponde a la verdad o si se requiere insistir en el proceso de refinamiento⁶⁴.

Sin criterio de verdad a la mano clasificamos provisionalmente las teorías que concebimos –con la esperanza de que sean verdaderas– como verdaderas o falsas. Cuando una teoría a la que considerábamos verdadera resulta ser falsa, sólo se puede concluir, conjetalmente, que siempre fue falsa pero no lo sabíamos. Al eliminar tentativamente las teorías falsas nos va quedando un residuo, temporal, de las interesantes, clasificadas provisionalmente como verdaderas, capaces de resolver problemas reales y de crear otros nuevos que requieren de nuevas teorías que los resuelvan.

(...) no creo que podamos nunca reducir seriamente el número de teorías competidoras por eliminación, ya que dicho número es siempre infinito. Lo que sí hacemos –o deberíamos hacer– es *adherirnos, por el momento, a la más improbable de las teorías supervivientes*, o sea –para expresarlo con mayor precisión– a la que pueda ser contrastada de un modo más exigente⁶⁵.

⁶² Cfr. POPPER. CO., p. 224.

⁶³ Ver POPPER, Karl. “La selección natural y el origen de la mente”. En: MARTÍNEZ y OLIVÉ. Op. cit., p. 25-42.

⁶⁴ GARCÍA. ILP., p. 90.

⁶⁵ POPPER. LIC., Apéndice IX, p. 391 (itálicas originales).



No será entonces posible detener jamás “el proceso de refinamiento”, pues en un universo abierto aparecerán siempre nuevos problemas y nuevas teorías, ni se podrá satisfacer el apetito justificacionista de proporcionar, porque no existen, “los criterios que nos permiten decidir si el residuo corresponde a la verdad”. Como el “residuo” en permanente renovación es inagotable, la búsqueda es realmente sin término.

verdad y que la inducción, en contra de la crítica humeana, es una inferencia lógicamente válida capaz de justificar teorías de manera definitiva. Y se hace evidente, otra vez, la confusión entre ser verdaderas, que es algo que le pasa a las teorías, y saber que lo son, que es algo que nos pasa.

Afirma el autor que los enunciados generales “no son verificables, es decir, no son decidibles mediante la observación y a fortiori no se pueden evaluar como verdaderos por medio de la teoría correspondiente de la verdad”⁶⁷. Es obvio que sólo en el marco de la definición tripartita clásica del conocimiento como creencia verdadera justificada, rechazada por Popper, puede equipararse la no-verificabilidad con la no-decidibilidad mediante el recurso a la experiencia. Popper, por el contrario, piensa que la experiencia juega un papel fundamental, pues puede falsar los enunciados empíricos universales. Desde Bacon se ha hecho énfasis en el poder del contraejemplo, y los positivistas agregaron el falsacionismo a su armamento crítico sin abandonar la justificación. Pero lo que Popper sostiene es que no hay verificación, ni inducción ni justificación. La ausencia de verificación no convierte a las teorías empíricas en indecidibles mediante el recurso a la experiencia, pues pueden ser falsadas y clasificadas conjeturalmente como verdaderas o falsas.

Varios años después, en “La verosimilitud y el estatus epistémico de las teorías científicas”⁶⁶, el profesor García afirma que de las nociones popperianas de verdad y verosimilitud se deriva el hecho de que ninguna teoría científica interesante es verdadera, y exige como refutación que se le muestre al menos una que lo sea, petición tan imposible de satisfacer como el desafío de Hume de que se le muestre el término medio de los entimemas inductivos. La afirmación, a la luz de la epistemología popperiana, es irrefutable, pues no es posible demostrar (justificar) que alguna teoría epistémicamente interesante sea verdadera para ofrecerla como refutación. Para hacerlo, tendríamos que disponer de una teoría científica interesante que fuera verdadera y tendríamos que saberlo. Esto implicaría aceptar que disponemos de criterios de

⁶⁶ GARCÍA, Carlos Emilio. “La verosimilitud y el estatus epistémico de las teorías científicas”. En: Estudios de filosofía, Agosto de 2006. vol.36. p. 9-24.

⁶⁷ Ibíd., p. 12.



Pero, afirma García, “ya que la testabilidad per se no establece verdad, tal consuelo no parece capaz de proporcionar alivio total a alguien perturbado por sus intentos fallidos de resolver el problema de decidir el valor de verdad de los enunciados generales”⁶⁸. En realidad, no hay nada en el racionalismo crítico que pretenda establecer la verdad definitiva de enunciados universales y sirva de consuelo a quienes albergan apetitos justificacionistas que jamás podrán ser satisfechos.

Es obvio que si todos los enunciados de una teoría son verdaderos, todas sus conclusiones válidas –su clase consecuente– también tienen que serlo. Pero no existen métodos para determinar la verdad de tales enunciados. García supone que las posibles teorías verdaderas sobre todos los hechos del mundo generarían “ciertas dificultades metodológicas (al tener sólo consecuencias verdaderas), pues al carecer de contenido de falsedad no serían testables en el sentido que la epistemología popperiana requiere”⁶⁹ y concluye que “dado que la testabilidad es una condición *sine qua non* del estatus científico, podemos concluir que ninguna teoría científica puede explicar todos los hechos y, *a fortiori*, que ninguna teoría científica es absoluta y comprehensivamente verdadera”⁷⁰.

⁶⁸ Ibídem.

⁶⁹ Ibíd., p. 19.

⁷⁰ Ibídem.

Pero el argumento no funciona. La contrastabilidad, como criterio de demarcación, sólo discrimina entre las teorías empíricas y las que no lo son, y nada puede decirnos acerca de su verdad ni posible cobertura. Como el requisito de falsabilidad no depende del contenido de falsedad sino del contenido de falsadores potenciales o hechos que la teoría prohíbe (contenido empírico informativo), la hipotética teoría en cuestión, pese a carecer de contenido de falsedad sería contrastable (falsable). Lo único que podría derivarse válidamente de lo enunciado, (aunque sea falso) es que las teorías verdaderas sobre todos los hechos del mundo, al no ser contrastables no serían, para Popper, científicas, pues no satisfarían el criterio de demarcación y de ahí no se puede concluir, porque nada tiene que ver lo uno con lo otro (*non sequitur*), que ninguna teoría científica (obviamente contrastable) pueda explicar todos los hechos ni que, en consecuencia, ninguna de ellas pueda ser absoluta y comprehensivamente verdadera. Tampoco es correcto suponer que el criterio de demarcación colapsaría⁷¹, pues se confunde otra vez la falsabilidad, que permite determinar si una teoría posee o no la característica lógica de ser falsable, con la actividad práctica, espacio-temporalmente indexada, de contrastar (intentar falsar) efectivamente cualquier teoría clasificada como falsable. No es para nada paradójico ni contradictorio que una

⁷¹ Ibíd., p. 19, nota 13.



teoría empírica verdadera sea necesariamente falsable pero no pueda ser falsada. Una hipotética teoría empírica verdadera sobre todos los hechos del mundo tendría un alto contenido empírico informativo, es decir, un alto grado de falsabilidad; pero al ser verdadera y no tener contenido de falsedad, no podría ser correctamente falsada (erróneamente sí podría serlo) y sobreviviría a todos los intentos correctos de falsación, es decir, saldría siempre corroborada. Al concluir que “puesto que cada ‘test’ resultaría en corroboración, a largo plazo se estancaría el contenido empírico”⁷², el autor se equivoca de nuevo y se contradice. Se equivoca porque la corroboración permanente no tiene por qué conducir al estancamiento del contenido empírico de la teoría, ya que dicho contenido (de hechos que la teoría prohíbe) no depende de que, en efecto, la teoría pueda sobrevivir o no a la falsación, y se contradice, pues acepta la contrastabilidad (falsabilidad) de las teorías verdaderas sobre todos los hechos del mundo cuando venía de negarla. Lo que sí ocurre, y parece originar la confusión, es que las corroboraciones repetidas sobre el mismo asunto aportan cada vez menos al grado de corroboración de una teoría, pues lo que se espera es que sobreviva a pruebas cada vez más estrictas y no a una serie de contrastaciones similares. Pero eso no afecta, en ningún sentido, el contenido empírico de una teoría, y menos el de una

sobre todos los hechos del mundo, que tendría una enorme cantidad de prohibiciones para someter a prueba.

Hay en la ILP problemas de forma y de consistencia que impiden en ocasiones captar con claridad el discurso argumentativo, pero la mayoría son de fondo, pues algunas de las ideas atribuidas a Popper no lo son o se distorsionan hasta convertirlas en blanco de críticas que no merecen, o les son inaplicables.

En resumen, puede concluirse que:

- a) La exploración de algunos asuntos, con más detalle del esperado, en una obra introductoria, dificultan al lector captar con claridad el discurso argumentativo que la ILP le ofrece. De alguna manera, los arboles favoritos del autor entorpecen a veces la visión del bosque y uno de ellos, el de la valoración comparativa interteórica de la verosimilitud, debidamente podado por la crítica, puede exponerse como lo hace el mismo Popper en ROC de manera más sencilla.
- b) Hay confusiones y contradicciones que afectan la coherencia de la ILP y en ocasiones parece que se borra con el codo

⁷² Ibídem.



lo que se hizo con la mano. El lector debería poder diferenciar entre lo que se le ofrece como exposición fiel de las ideas de Popper y las interpretaciones y comentarios críticos del divulgador.

- c) Se presentan como popperianas en la ILP ideas que no lo son, y la ocurrencia de este hecho en un texto posterior a la PTS, en el que en general no aparecían, parece dar a entender que muchas de las confusiones sobreviven.



Referencias

CAMPBELL, Donald. “Epistemología evolucionista” (1974). En: MARTÍNEZ y OLIVÉ (Eds.). Epistemología evolucionista, México: Paidós/UNAM, 1997.

GARCÍA, Carlos E. Introducción a la lectura de Popper [ILP]. Cuadernos filosófico-literarios No. 11. Manizales: Centro Editorial Universidad de Caldas., 2001.

_____. Popper’s Theory of Science: An Apologia [PTS]. London: Continuum Books, 2006.

_____. “La verosimilitud y el estatus epistémico de las teorías científicas”. En:

Estudios de filosofía, Agosto de 2007. vol.36, p. 9-24.

MILLER, David. Critical Rationalism. A Restatement and Defence. Chicago: Open Court, 1994.

POPPER, Karl R. La lógica de la investigación científica [LIC] (1959). Madrid: Tecnos, 1967.

_____. Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico [C&R] (1963). Barcelona: Paidós, 1994. _____. Conocimiento objetivo [CO] (1972). Madrid: Tecnos, 1988. _____. “La selección natural y el origen de la mente” (1978). En: MARTÍNEZ y OLIVÉ (Eds.). Epistemología evolucionista. México: Paidós/UNAM, 1997.

_____. Realismo y el objetivo de la ciencia. Post Scriptum a la lógica de la investigación científica. Vol I [ROC] (1983). Madrid: Tecnos, 1985.

_____. En busca de un mundo mejor [EBMM] (1992). Barcelona: Paidós, 1994. SOLSO, Robert L. y MASSARO, Dominic W. (Eds.). The Science of the Mind. New York: Oxford University Press., 1995. SPERRY, Roger W. “The Impact and promise of the Cognitive Revolution”. En: SOLSO y MASSARO (Eds.). The Science of the Mind. New York: Oxford University Press, 1995.



Algunas observaciones sobre la edición universitaria

CARLOS AUGUSTO JARAMILLO PARRA
Editor, Universidad de Caldas, Colombia.
E-mail: augusjaramillo@gmail.com

RECIBIDO EL 27 DE SEPTIEMBRE DE 2010
APROBADO EL 29 DE SEPTIEMBRE DE 2010

Cualquier persona puede tomar un libro universitario de un estante y sin mirarlo siquiera decir: "no me interesa" y tendrá cerca de un noventa por ciento de posibilidades de haber acertado. Esto se debe a que las universidades publican indistintamente tratados de medicina, lecciones de derecho y hasta filología. Y sin contar el reciente debate acerca de la calidad de las publicaciones universitarias, el problema de los plagios y el asunto de los autores que no saben escribir.

Aquí se plantea un tema aparentemente interesante: ¿Ser autor implica dominar el tema o saber escribir? Algunos notables autores han llegado a la cima con una prosa oscura, densa y tortuosa, Kant, por ejemplo. Pero es una excepción, y además es Kant. Un autor debe saber escribir si quiere publicar, esa es la respuesta que se tienen que dar las editoriales universitarias si quieren ser buenas editoriales. Pero hay opciones para el autor, puede tener quien le escriba o quien le ayude o quien



le corrija. Un libro mal escrito, aunque con la información correcta, debería ser inaceptable en cualquier editorial.

¿Por qué? Porque a la gente no le interesa leer, y qué decir, comprar un libro que no va a poder comprender porque está mal escrito, o porque no es claro. Como si ya no hubiera en el mundo muchos más libros sobre ese mismo tema bien escritos.

Publicar libros es una de las actividades más completas y complejas de las universidades. Por un lado está la Proyección que, gracias a las publicaciones, se logra no sólo en la región, sino en el país y, ahora, en el mundo, gracias a la internet y a las impresiones bajo demanda.

Por otro, está la difusión académica a través de libros de texto y ensayo y, por supuesto, la amplificación de la investigación a través de libros que dan cuenta de estas.

También hay otras ediciones o reediciones de textos que son ignorados por las grandes editoriales y que sin la importante ayuda de las universitarias, estarían en el más absoluto olvido.

Sin embargo, teniendo clara la importancia de estas publicaciones, las preguntas claves que se plantean en este submundo editorial siguen siendo hoy las mismas que en sus inicios, y su respuesta parece más lejana hoy que antes: ¿Qué y por qué publicar?

Es probable que todavía falte mucho antes de que obtengamos una respuesta que satisfaga, pero lo cierto es que ya existen algunas que no gustan y causan cierto escozor en quienes están en uno de los lados de la cadena editorial.

Esta cadena está compuesta por cuatro grandes grupos: los autores, los editores, los distribuidores y los lectores.

En cuanto a los autores, se vive en este momento una especie de crisis, sobre todo en el área académica. ¿Se están acabando? No, por el contrario, sufrimos de pandemia de autores, no bien un profesor ha entrado en el mundo académico y ya quiere dar a conocer su primer libro. Las publicaciones son una especie de patente de corso con la cual los maestros adquieren autoridad sobre algún tema. Luego, en una cena con amigos pueden decir algo como: "claro que sé de lo que estoy hablando, escribí un libro sobre eso". Por otro lado, en la universidad pública y en algunas privadas, los profesores tienen todavía una razón de más para publicar: los puntos. Cada punto se aferra a su sueldo de por vida, incrementando su remuneración aun cuando el libro nunca haya sido leído por más de tres personas.

Semejante premio es una mina de oro que los profesores deben aprovechar si quieren que sus salarios algún día alcancen para las cosas básicas que necesita un ser humano:



una casa, dos carros, una finca de veraneo y algunas inversiones aquí y allí. Así que la proliferación de autores ocurre en todas las universidades de una manera tal que ya Gabriel Zaid, en su interesante texto *Los demasiados libros*, advierte: llegan los tiempos en los que habrá más autores que lectores. Sin embargo, es probable que Zaid se equivoque y esos tiempos sean los que en este momento corren.

Cierto o no, una avalancha de autores tocan todos los días a las puertas de las editoriales universitarias, algunos (los menos) con libros fantásticos, otros con textos tan sólo útiles y la mayoría con libros innecesarios, mal escritos o impublicables.

Esto lleva a pensar en el segundo grupo del negocio editorial: los editores. Parece ser que todos los editores universitarios se preguntan cómo deben contestar a las preguntas claves *qué* y *por qué*. Seguro muchos de ellos se levantan a diario sabiendo que sus catálogos deben crecer, pero que no tienen el abono para lograrlo. En el caso de las universidades públicas se ha llegado a creer que los pares académicos cumplen la función de editores. Este falso mito ha contribuido a no menos de una virulenta disputa y a errores editoriales repetitivos. Esto apunta a un desconocimiento general por parte de la academia acerca de cuál es la razón de ser de un editor y de qué se espera de él.

Es cierto, ningún editor está en capacidad de entender y saber si todo lo que dice un libro de ingeniería de circuitos es correcto o muy básico, y para esto se debe recurrir a expertos que den su opinión acerca de lo que en el libro dice. Pero de ahí, a que sea un experto y no un editor el que tome la decisión acerca de qué es lo que debe publicarse, hay mucho camino por recorrer.

Las universidades tienden a creer (y esta creencia se ha pasado a los profesores) que si los pares académicos avalan un libro, entonces este debe publicarse. No es así. El aval de un par significa que la información que contiene el libro es correcta, o mayormente correcta, pero no que así como está debe publicarse o que aunque sea cierta tenga algún interés para su publicación.

La solución, aunque todavía no se da en la práctica, es entender el papel de un editor y dejarle tomar decisiones con base a unas normas claras y flexibles, y acompañarlo, o vigilarlo (muchas veces más lo segundo que lo primero), de un comité editorial que esté dispuesto a mantenerse en las normas y a no hacer concesiones. El papel del comité editorial lo cumple generalmente un buen gerente en una editorial pequeña, o un editor en jefe en una grande, lo que pretenden en ambos casos es que lo que se publique sea comprado. Después de todo, no se funda una editorial privada



con la idea de irse a la quiebra o gastarse la fortuna familiar –aunque ya han ocurrido ambas cosas varias veces.

En lo público y, en particular, en la universidad pública, este no parece ser el problema. Se dan otros como los bajos presupuestos, que no permiten imprimir todo lo que se quisiera (algunas veces hay que agradecer que esto ocurra), y con esta carencia, la elección entre todo lo que llega para llevarlo al papel impreso o al *e-book*.

Parece existir cierta despreocupación entre los encargados de las editoriales universitarias acerca de las ventas. Despues de todo, dicen ellos, lo que queremos no es hacernos ricos sino llevar al mundo la producción académica e investigativa de nuestros docentes e investigadores. Bien, muy loable, excepto porque la razón de que no se vendan los libros, va mucho más allá de si la universidad va a recibir o no dinero.

De hecho, y esto parece ser lo que se está pasando por alto en las instituciones de educación superior, o apenas se vislumbra de manera tangencial, es que si nadie quiere comprar un libro es porque a nadie le interesa. Se puede alegar que es que el libro universitario no da dinero porque no tienen las líneas de distribución de las grandes editoriales, ni sus presupuestos de marketing ni sus autores que venden sólo

con el nombre. Concedido, el asunto es que aunque todo esto es cierto, no es la causa de la poca venta de libros.

Cómo se puede afirmar esto. Muy sencillo, porque hay libros universitarios que sí se venden, y no sólo eso, que son verdaderos *best sellers*. Libros que año a año se venden más y mejor. La Universidad de Caldas tiene cinco o seis libros de este tipo y también todas las Universidades en Colombia.

Lo que nos devuelve al asunto de los libros en sí. Se quedan sin vender porque no tienen interés, están mal escritos o hay otros mejores o mejor publicitados sobre el mismo tema. Esto ocurre en la mayoría de los casos, y la labor de un editor está en determinar, con la mayor probabilidad de acierto, cuáles son los libros que entran en cualquiera de estas categorías, independientemente de si están bien evaluados o no.

Es cierto que los libros tienen nichos pequeños, microscópicos y que algunos temas no se venderán en una librería a no ser que pase por allí un sociólogo al que le interese la gramática del quechua en ciertas tribus que habitaron el sur de Nariño.

Este no es realmente un problema del editor. El editor debe darse cuenta de si es un buen libro, a base de experiencia e intuición, y si es así, debe hacer todo lo posible por



publicarlo y promocionarlo para que lo encuentren esos veinte sociólogos a quienes podría interesarles. Pero un nicho pequeño no es una desventaja, por el contrario, generalmente la gente está dispuesta a pagar bien por textos que sabe que no puede encontrar en ninguna otra parte, y además se toma el trabajo de buscarlos; son libros que la gente no se encuentra en la librería para leer en el tiempo libre, son cazados por expertos que los quieren y están dispuestos a pagar por ellos.

Llevar tanto los libros que se supone que se venderán bien como aquellos que se sabe que tienen un mercado pequeño a sus compradores naturales, es un problema de los distribuidores.

Así llegamos al tercer eslabón de la cadena: los distribuidores. Un mundo al que la universidad hasta ahora no le ha puesto la atención necesaria, pero que crece día a día, haciendo a las pequeñas editoriales cada vez más competitivas.

Un buen distribuidor aprende a conocer sus títulos y sus catálogos y a partir de ahí emprende la búsqueda de clientes. No se conforma con ubicar los textos en las librerías, visita las bibliotecas, las universidades, las escuelas y los colegios, las empresas donde puede haber interés por el tema y convence a los compradores. Ese es su trabajo y por eso se lleva la tajada

más importante en el negocio editorial. Son los que más ganan, pero son los que verdaderamente hacen llegar a muchos lectores los contenidos que con tanto esfuerzo realiza la academia.

Algunos creen que la mejor forma es tener un distribuidor exclusivo para que se le dedique al catálogo propio. Otros alegan que es necesario tener varios distribuidores. La fórmula no está clara aún, pero parece que técnicas mixtas ayudan a mejorar las ventas. Por otro lado están las ventas a través de internet, lo que logra no sólo ventas donde nunca antes se había hecho, sino hacerlo sin necesidad de inventarios físicos, gracias a la venta del *e-book* o de la *impresión bajo demanda* o POD (por sus siglas en inglés *-print on demand-*)

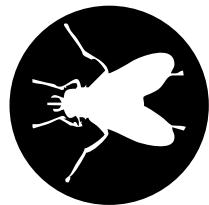
Con lo que nos queda el lector. A pesar de ser el motor de las ventas y aquel a quien siempre miran las editoriales comerciales, este parece no tener importancia para la edición universitaria. Los profesores están tan empeñados en publicar que no les importan si los leerán o no. Esto conduce a círculos viciosos de autores que no son leídos (ni, obviamente, vendidos), pero sí publicados. Y cuando un lector, inocente, se acerca a ellos porque le llamó la atención un título o una carátula, se lleva decepciones generales que influyen en que no quiera saber nada de las ediciones universitarias, y entonces los libreros



tampoco las quieren tener en sus vitrinas y los distribuidores ya no quieren ofrecerlas y ya nadie las quiere comprar.

En conclusión, necesitamos buenas publicaciones universitarias, en las que un editor, acompañado de un comité editorial, decida bajo razones importantes, que incluyan el interés y la legibilidad del texto, qué se publica y qué no. Es posible que se rechace algún buen texto de vez en cuando, a todos los editores les pasa, un gran editor argentino rechazó una obra de García Márquez y le recomendó en una carta que se dedicara a otra cosa. Falló, es cierto, pero quién no; sin embargo, es mejor equivocarse de cuando en vez y dejar de publicar algo bueno, que dejar pasar siempre lo malo. Son muchas las necesidades de la edición universitaria hoy, pero sobre todo, se necesitan autores interesados en sus lectores. Y una universidad dispuesta a decir no, cuando sus libros no tengan la calidad que exige un ente generador de conocimiento.

Traducción







Réplica a John Searle¹

STEVEN KNAPP, WALTER BENN MICHAELS

Johns Hopkins University Press, Estados Unidos

E-mail: tmcgraw@press.uchicago.edu

RECIBIDO EL 01 DE MAYO DE 2010

APROBADO EL 16 DE AGOSTO DE 2010

Nuestra explicación de la interpretación tiene que hacerse desde la distinción hecha por Searle entre el significado de una oración y el significado del hablante o autor; tal distinción es entre el significado que una secuencia de señales o ruidos puede decirse que tiene cuando han sido tratados como un caso de una oración tipo en un lenguaje dado, y el significado que la misma secuencia de señales o ruidos adquiere cuando alguien

lo produce intencionalmente. Hemos argumentado que sólo la última clase de significado puede plausiblemente servir como el objeto de alguna práctica coherente de la interpretación. Por esta razón, hemos negado que los intérpretes puedan alguna vez ser confrontados con una seria elección entre la lectura de un texto desde su sentido oracional y desde su sentido intencional. Para explicar por qué hemos negado esto, señalamos (en nuestro ensayo de 1982 “Against Theory”), cuán absurdo sería tratar de interpretar un conjunto de marcas que se asemejan a cierto poema en inglés, pero que de hecho han sido producidos por accidente (en nuestra historia, por erosión sobre una playa).

¹ Reply to John Searle. Author(s): Steven Knapp and Walter Benn Michaels. <http://www.jstor.org>. Source: New Literary History, Vol. 25, No. 3, 25th Anniversary Issue (Part1), (summer, 1994), pp. 669-675. Published by: The Johns Hopkins University Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/469471> Accessed: 17/04/2008 12:31. Traducción del inglés por Yesid Henao Pérez, Licenciado en Filosofía de la Universidad de Caldas.



Searle disiente, defendiendo que tiene perfecto sentido que un intérprete, cuando es confrontado con un conjunto de marcas que lucen como una inscripción en un lenguaje particular, pregunte qué significan, sin importar cómo llegaron allí. En su opinión, las marcas “un sueño profundo selló mi espíritu” pueden ser dichas para significar algo, incluso si ellas fueran producidas por un accidente natural, si esto es verdad, entonces, también es verdad que las mismas marcas, producidas intencionalmente por Wordsworth y no por la naturaleza, también se debe decir que tienen significados de oración independientes de lo que el autor intenta significar; y así es comprensible considerar a los intérpretes como si tuviesen que elegir entre interpretar esas marcas como el caso de una oración tipo y como los productos de la acción intencional de Wordsworth. Y si esa elección tiene sentido, entonces también tiene sentido decir a los intérpretes cuál de estos dos métodos interpretativos deberían preferir. Por esta razón, Searle defiende (al menos en principio) la recomendación de E.D. Hirsch de que los intérpretes eligen la opción intencionalista; de acuerdo con Searle, estamos “errados en criticar a Hirsch” “al recomendar (...) que los intérpretes deben buscar las intenciones del autor”. Pero ¿Sobre qué fundamentos puede una recomendación como esta ser hecha? Supongamos que encontráramos un intérprete comprometido con ignorar la

intención y preferir, en cambio, dar al texto cualquier significado literal, a la oración que podría ser dicha cuando la leen meramente como un ramo de oraciones, caso en el lenguaje en que fueron escritas. Permítannos llamar a éste cuasi-intérprete Literal, recordando la concepción de Searle, resumida en “La Teoría Literaria y sus Desencantos” y desarrollada en su libro “Expresión y Significado”: que “el significado metafórico, el significado irónico y el significado de los actos de discurso indirecto nunca son parte del significado de una oración” (646; énfasis en el original). Si Searle tiene la razón, entonces tiene sentido suponer que puede haber una discusión interpretativa genuina entre alguien que lee la secuencia “un sueño profundo selló mi espíritu” metafóricamente –en cuyo caso éste podría referirse, por ejemplo, al estado del hablante de falsa seguridad, antes de que se diera cuenta de que su ser amado era mortal– y alguien que leyera la línea en términos de su significado literal, en cuyo caso presumiblemente significa algo como lo siguiente: “un sueño profundo se llevó la cima de mi espíritu, plegándolo sobre su parte más profunda, deja que una gota caliente caiga cera, donde el límite de mi espíritu flamea, encontrando la superficie de su profundidad, y empujando el emblema levantado, o posiblemente cortado, sobre la superficie de su anillo sellando dentro de la cera que se enfrió rápidamente”. Ahora ¿Qué podría significar



esto exactamente para el intencionalista, quien (suponemos) lee la línea metafóricamente, para convencer al literalista de que estaba equivocado? ¿Equivocado sobre qué? Después de todo, el literalista podría fácilmente estar de acuerdo con el intencionalista en que Wordsworth entendía la línea metafóricamente, e incluso podría preferir el significado intencional de Wordsworth al significado literal. Pero ella podría con dificultad ver al intencionalismo como una mejor manera de encontrar el significado que ha estado buscando, en la medida en que el significado era el significado literal de la oración, que, por hipótesis, no tiene nada que ver con la intención del autor. Así, sugerir que el literalista elige el significado del autor más bien que el significado de la oración no es ofrecerle a ella alguna mejora metodológica de la práctica a que está acostumbrada; es simplemente ofrecerle una práctica diferente. En nuestra opinión, entonces, la elección entre literalismo e intencionalismo es patentemente una elección entre dos prácticas separadas, y en ningún sentido una elección metodológica dentro de una práctica singular de interpretación. Incluso si Searle estuviese en lo cierto en su afirmación de que los significados de las oraciones existen independientemente de las intenciones de los hablantes², aún no tendría sentido

sugerir que los intérpretes elijen un tipo de significado sobre el otro. Pero ¿Está Searle, de hecho, en lo cierto al pensar que los significados de las oraciones pueden existir independientemente de las intenciones de los hablantes? Para empezar, ¿Qué implica exactamente esta afirmación? A primera vista, parece ser meramente una afirmación sobre la forma en que un texto puede ser “examinado” o “considerado”; Searle nos lleva a negar que “un texto puede ser considerado (...) como un puñado de oraciones caso y su significado examinado independientemente de cualquier intención del autor”. Pero, por supuesto, no negamos que un texto pueda “considerarse” como un puñado de oraciones tipo e incluso “examinado” bajo tal descripción. De hecho, en “Against Theory 2,” imaginamos unas series de prácticas en que tal consideración y tal examen pueda llevarse a cabo. Pero Searle pasa por alto el punto central de ese ensayo, y ciertamente de todos nuestros escritos sobre este tema: no hay forma de derivar, desde ese tipo de consideración, o ese tipo de examen, una práctica de interpretación que pueda tener sentido de ser tratada como un modo genuino de investigación, dejando a un lado una práctica cuyos resultados podría incluso tener sentido aún disentir. ¿Por qué no? Por un lado, tratar un conjunto de marcas meramente como un puñado de oraciones tipo es tratarlo en una forma tal que el número de sus significados se convierte,

² Ver. John R. Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts* (Cambridge, 1979).



casi estrictamente, en infinito. El punto aquí no es simplemente que la oración signifique un conjunto de ruidos o marcas que pueden estar dentro de un lenguaje particular que es a menudo ambiguo, así que, por ejemplo, “*the suit is Light*” puede significar o que el traje tiene un color claro o que no es pesado. Interpretar las marcas de esta forma es asumir al menos, que la oración está en inglés y que de tal modo los significados de la oración están limitados a aquellos que son posibles de acuerdo con las reglas semánticas y sintácticas del inglés. Pero ¿Qué justifica esta presunción? ¿Cómo sabemos que las marcas están en inglés? Y si todo lo que queremos hacer es considerarlas como oraciones caso, ¿Por qué debería importarnos? ¿Qué hace que nos prohíba considerarlas como oraciones caso en alguna nueva lengua, diseñada para la ocasión? En lugar de leerlas en inglés, ¿Por qué no leerlas en schemiglish, un lenguaje en el que las marcas que cuentan como casos para de la palabra tipo significante “sueño profundo” cuentan, en lugar de ello, como casos de la palabra tipo significante “frenesi”? la respuesta obvia es que no nos importa qué significan en scheminglish, queremos saber qué significan en inglés, o en cualquier otro lenguaje en el que realmente hayan sido escritas. Al menos esto es lo que nos importa si nos preocupamos lo suficiente por lo que significan para molestarnos intentando figurárnoslo, o para empezar una

controversia con alguien que ha llegado a una interpretación diferente de ellas. Pero, otra vez, ¿Por qué debería importarnos el lenguaje en el que las marcas fueron realmente escritas, si no nos importa las intenciones del agente que las escribió realmente? Bien, como los lectores de nuestros otros ensayos sobre este tema sabrán³, hemos intentado con gran esfuerzo encontrar, o cuando no hemos podido encontrar ingeniar, una razón por la que alguien podría insistir en ver un texto con el significado que éste tiene en el lenguaje en que su autor lo escribió, incluso mientras al mismo tiempo se insiste en que no importa lo que el autor pretendía. Los Intérpretes legales, entre otros, algunas veces pretenden que es éste el camino que debe seguirse: afirman que para leer la constitución, o un estatuto, de acuerdo con el significado literal de sus oraciones como determinadas

³ Ver KNAPP, Steven y MICHAELS, Walter Benn. “Against Theory,” investigación crítica, 8 (1981/82), 723-42; “A Reply to Our Critics,” investigación crítica, 9 (1982/83), 790-800; “A Reply to Richard Rorty: What Is Pragmatism?” investigación crítica, 11 (1984/85), 466-73; “Against Theory 2: Hermeneutics and Deconstruction,” investigación crítica, 14 (1987/88), 49- 68; “Intention, Identity, and the Constitution: A Response to David Hoy,” in Legal Hermeneutics: History, Theory, and Practice, ed. Gregory Leyh (Berkeley, 1992), pp. 187-99; “Reply to George Wilson,” investigación crítica, 19 (1992/93), 186-93; y KNAPP, Steven. “Practice, Purpose, and Interpretive Controversy,” in Pragmatism in Law and Society, ed. Michael Brint and William Weaver (Boulder, Colo., 1991), pp. 323-42. Los tres primeros artículos están reimpresos en contra la teoría: Literary Studies and the New Pragmatism, ed. W.J.T. Mitchell (Chicago, 1985).



por las reglas del lenguaje en que los creadores o los legisladores las escribieron, incluso aunque ellos profesen indiferencia hacia a las intenciones de los creadores o legisladores. Pero es fácil mostrar que los abogados y jueces que afirman estar enganchados en esta práctica –de la llamada NUEVA HISTORIA LITERARIA-, de interpretación “literal”, de hecho no leen las leyes que ellos interpretan como significando cualquier cosa que sus oraciones les permitan querer decir; lo que ellos hacen realmente es situar el ideal de los autores cuyas intenciones imaginarias leen ellos dentro de los textos, así, después de todo terminan con el significado del autor, aún si han hecho esto supliendo el texto con un nuevo (y en este caso, un imaginario) autor. Así esto se convierta en un problema que va más allá de la inaplicabilidad práctica de la distinción entre el significado de la oración y el significado del autor: para decir que la sentencia tipo es un conjunto de marcas de la cual la sentencia es un caso, tenemos que ser capaces de decir a qué lenguaje pertenece la oración, y decir a qué lenguaje pertenece la oración, para volver a la pregunta supuestamente irrelevante de la intención del autor. Pero si rechazamos el recurso a la intención del autor, si nos rehusamos a especificar el lenguaje al que la oración pertenece, no podemos responder la pregunta de cuántos tipos de oración una

oración caso es un caso de⁴. Y Si no podemos responder esa pregunta, ¿Qué sentido tiene decir que algún conjunto de marcas tiene algún significado particular? El problema, sin embargo, no es simplemente que no se pueda (sin apelar a la intención del autor como recurso) decir a qué lenguaje pertenece la oración. Considérese, una vez más, las marcas que imaginamos apareciendo en la playa “un sopor selló mi espíritu”, ahora supongamos que las marcas sobre la playa tienen una configuración levemente diferente, tal como la siguiente: “un sopor hizo salló mi espíritu” en otras palabras, una marca vertical está perdida de lo que podría ser de otra forma “e” en “selló”. De acuerdo con la explicación de significado dada por Searle, “selló” en el ejemplo original, cuenta como un caso de la palabra española tipo “selló” porque las marcas se adecuan al criterio formal que determina lo que debe ser un caso de aquel tipo. Y por la misma razón, presumiblemente, las marcas salló no cuentan como un caso de ese tipo, pero ¿Por qué no? Qué tanto de “e” se ha perdido para que ya no cuente como la letra española “e” (y por consiguiente para que la palabra deje de contar como la palabra española selló, y por lo tanto para que la oración deje de ser tomada como la oración española “un sopor selló mi espíritu”)? Supóngase que sólo una parte de la línea vertical se haya

⁴ Estamos agradecidos con Bernard Williams por su particular forma de formular el problema.



perdido. ¿Cuánto más se habría ido? Ciertamente no es fácil imaginar un camino formal para señalar hasta qué punto una marca se debe ver como una “e” para contar como una “e”. E Incluso si uno pudiera llegar a tal criterio, sería absurdo afirmar que los escritores e intérpretes usan éste realmente. Después de todo, las variaciones en la forma de escritura de la gente producen diferencias en las formas de las letras que van más allá del caso que hemos imaginado. Pero estas diferencias no obstaculizan a los lectores para interpretar a las marcas con una amplia variedad de formas como casos de la letra tipo “e”. Hay bastantes escritores cuyas “e”s lucen como “c”s, y si una “a” puede lucir sencillamente como una “c”, ¿Cómo puede existir un criterio formal para decir la diferencia entre ellos, para decidir si la señal es una “e” o una “c”? nuestro punto, por supuesto, es que no hay tal criterio, y que no tiene por qué haberlo. Dado que los lectores no están interesados en decidir si una señal se ajusta al criterio formal que hace de ésta una “e” ellos están interesados en resolver si ésta pretende ser una “e” o no. Así, del hecho de que algo no luzca como una “e” no significa que ésta no sea una “e”. Y del hecho de que luzca como una “e” no significa que ésta sea una. Podríamos por supuesto ir más allá a lo largo de estas líneas, alterando las formas de los signos en otras maneras, o alterando el espacio entre palabras y letras, o incluso reconfigurando las letras en diferentes

combinaciones. Supóngase que la próxima vez las olas retroceden dejando atrás: “un sopor hizo que mi espíritu se sellar-e” o “un sopor hizo que mi espíritu se sellare” ¿Podría “sella” ser “sellare” escrito con mala ortografía o nada en absoluto? ¿Podría “Searle” ser el nombre de alguien o una ordenación de letras formadas al azar? Sería imposible, en cualquiera de estos casos, responder tales preguntas sobre la única base de las formas. Esto es solamente decir que, en cada caso, el hecho de que las señales no luzcan como un caso de la oración tipo “un sopor selló mi espíritu” podría no ser suficiente para determinar que estos no fueran un caso de ese tipo; y el hecho de que éstas nos lo recordaran no sería suficiente para determinar que estas fueron un caso de este tipo. Este es el por qué las marcas producidas accidentalmente por la erosión sobre la playa no serían una caso de la oración tipo “un sopor selló mi espíritu”, incluso si ellos se asemejaran a un caso de aquel tipo. Y esto es porque decimos que éstas no pueden ser lenguaje, incluso si estas se asemejarán al lenguaje. Porque usted no podría decir de qué lenguaje una oración es una oración sin saber en qué lenguaje el autor escribió ésta, esto es, como mostramos más arriba, una condición necesaria para que cualquier conjunto de marcas sean una oración caso, de alguna oración tipo en un lenguaje dado, es que su autor haya tenido la intención de que ésta sea un caso de aquel tipo. Pero ahora



podemos ir más allá: esto muestra de hecho, que es una condición necesaria de cualquier conjunto de señales que para ser una oración caso de alguna sentencia tipo en algún lenguaje que haya sido pretendido por su autor, que ésta sea un caso de aquel tipo. Como hemos argumentado repetidamente, esto no significa que los escritores no sigan convenciones lingüísticas. Ni, tampoco significa que los escritores, cuando intentan escribir alguna cosa en español, no traten de construir sus oraciones de manera tal que luzcan como casos de tipos de oraciones en español. Esto sólo significa que las convenciones no determinan el significado de un conjunto de marcas, salvo si el productor de estas señales tiene la intención de seguir esas convenciones. Esto hizo que fuera de alguna manera engañoso para nosotros decir, en nuestra “replica a George Wilson”, que “las características físicas de un conjunto de marcas determinan intrínsecamente si aquellas marcas son casos de una oración tipo en un lenguaje dado”⁵. Tendríamos que haber dicho solamente que los rasgos físicos determinan como qué casos las marcas lucen. De hecho, incluso Searle no piensa que sólo los rasgos físicos determinen intrínsecamente de qué tipo de oraciones las marcas son un caso. De acuerdo con Searle “la intencionalidad” (por la cual él entiende “el conocimiento de las reglas de la gramática y las habilidades

de fondo para usar ese conocimiento”) es “crucial para la existencia de la sintaxis como un sistema”(654). También pensamos que el conocimiento de las reglas de la gramática es relevante, pero sólo porque tal conocimiento es lo que hace posible para los hablantes intentar seguir las reglas. En nuestra opinión, entonces, la distinción entre el significado de una oración y el significado del hablante es real, pero no (como Searle la llama) una distinción entre “dos tipos de significado”: en cambio esto es una distinción entre dos formas de significar, a través del seguimiento de reglas y no siguiéndolas, y estas dos formas son igualmente intencionales. Desde el punto de vista del intérprete, más que desde el del emisor de las marcas, también el conocimiento de las reglas, obviamente, le hace posible a los intérpretes entender el significado de los ruidos o señales producidos por alguien siguiendo las reglas. Un punto del poema de Ola fue sugerir la absurdidad de un intérprete siguiendo estas reglas cuando el intérprete sabía que ningún autor las había seguido ¿Sobre qué fundamentos, por ejemplo, podría un intérprete confrontar con estas marcas “reales” de seguir las reglas del español en lugar de las reglas del inglés o en lugar de un lenguaje que ella podría simplemente construir? ¿Qué posible relevancia puede

⁵ “Reply to George Wilson”, p. 188

⁶ Paul Campos imagines “real” “etched in the dust” near the border of Arizona and Mexico in “Against Constitutional Theory”, Yale Journal of Law and the Humanities, 4 (Summer 1992), 282-83.



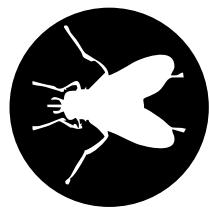
tener para un intérprete el conocimiento de las reglas del español para el significado de un texto no escrito en este idioma? Y, como argumentamos arriba, ¿Cómo podría un posible intérprete decidir en qué lenguaje está escrito un texto sin caracterizar la intención de su autor? A menos que estemos, como Searle muy seguramente no lo está (mirar su principio número 7), confundidos sobre la distinción entre ontología y epistemología, ¿Qué diferencia puede hacer nuestro conocimiento de algún conjunto de reglas gramaticales por el significado de un texto no escrito por nosotros? Quizá Searle podría querer decir que lo que da al poema Ola su significado, no es la intención del autor de seguir algún conjunto particular de reglas (puesto que no hay autor.) y no la habilidad del intérprete para seguir algunas reglas (puesto que el intérprete no está creando el significado), pero sí el hecho de que las marcas mismas han seguido las reglas.⁷ Pero

si las reglas son reglas que las marcas pueden seguir, entonces ellas no son reglas en absoluto, son leyes de la naturaleza, y, en lugar de violar el principio 7, Searle ha violado el principio 8, “la sintaxis no es intrínseca a la física”, esto es porque este principio por sí mismo muestra que la concepción de Searle del significado oracional debe ser errónea.

⁷ Considerar un fenómeno que, a primera vista, puede no parecer del todo diferente de la idea que ellos mismos señalan pueden seguir las reglas del inglés: el fenómeno de las oraciones generadas por computador. Suponga que usted escribe cierto mensaje en su teclado y las siguientes formas aparecen en la pantalla de su computador: “¿Crear Nuevo directorio?” a tal grado que el computador el mismo no es un agente intencional, este parecería ser un caso donde las formas tienen un significado interpretable sencillamente porque ellas se conforman a las reglas del inglés. Pero, por supuesto, el computador ha sido programado para producir esas formas en las situaciones en que el programador quiere hacer esto posible para que el usuario elija o no crear un nuevo directorio. El computador, en otras palabras, está formulando una pregunta en nombre del programador,

como podemos ver sencillamente contrastando la apariencia de “¿crear nuevo directorio?” En un programa procesador de texto con su apariencia que fortuitamente generó letras y espacios. El usuario del programa procesador de textos sabe que éste le está haciendo una pregunta y sabe cómo responder; el usuario del programa de letras aleatorias entiende que ninguna pregunta ha sido formulada y que no responder era pertinente. Así éste hace que tenga sentido interpretar un conjunto de marcas producidas por una máquina-si la máquina fue proyectada para producir esas marcas, con un significado, bajo esas circunstancias. Pero aún no tiene sentido interpretar un conjunto de marcas producidas, como el poema de la ola, por accidente.

Entrevista







Nietzsche, la música y la diversidad

Entrevista a Jesús Ferro Bayona¹

PEDRO ANTONIO ROJAS VALENCIA
Universidad de Caldas, Colombia. E-mail:
pedroantoniorojas@hotmail.com

RECIBIDO EL 25 DE SEPTIEMBRE DE 2010
APROBADO EL 01 DE OCTUBRE DE 2010

Jesús Ferro Bayona nació en Magangué (Bolívar), estudió Letras, Lenguas clásicas y Filosofía en la Universidad Javeriana. Es Máster en Filosofía de la Universidad de Lyon, así mismo es Máster en Teología del Instituto Sévres de París, también realizó estudios doctorales en la Escuela de

Altos Estudios en Ciencias Sociales de la Sorbona. Desde 1980 se ha desempeñado como rector de la Universidad del Norte en Barranquilla, ha publicado varios libros sobre temas filosóficos, entre los que se encuentran; *Nietzsche y el retorno de la metáfora* (1984, 2ed. 2004), *El individuo en la cultura y la historia: ensayos de filosofía y psicoanálisis* (2005) y *La Palabra en la música. Ensayos sobre Nietzsche* (2009) este último es en el que ahondaremos durante la entrevista.

¹ Entrevista realizada el 30 de Julio del 2010 en la Universidad del Norte (Barranquilla), por Pedro Antonio Rojas Valencia, estudiante de la profesionalización en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas.



El filósofo hace el retorno a la filosofía trágica que es la filosofía-artista. Regreso a lo trágico significa que el filósofo-artista se aventura en el mundo de la inspiración, del abismo, del caos creador donde surgen las imágenes de su pensamiento intuitivo. Si el olvido de la metáfora quiso decir fijación, congelación del pensamiento, su retorno significa que el pensamiento entra en otro espacio, aquel del vértigo, porque danza en el furor del abismo.

Jesús Ferro Bayona

Jesús Ferro Bayona: Ese texto que acabas de leer me hace recordar otro titulado *Verdad y mentira en sentido extramoral*. No es tan citado, por eso digo que no es tan ahondado, pero es clave para entender el texto con el cual se entronca, que es *El Nacimiento de la tragedia*. Cuando leíste ese párrafo, me estaba acordando precisamente de *Verdad y mentira*, porque en ése y en otros textos, Nietzsche hace un breve ensayo afrontando la crítica de la racionalidad excesiva de nuestro lenguaje y de nuestro pensamiento: el precio grandísimo que hay que pagar al olvidarnos de los sentidos y de todo lo sensible. Nietzsche intenta realizar en ese escrito una crítica feroz -y lo logra-

de la conceptualización de la vida y del pensamiento, para abrirnos los ojos sobre el olvido de la metáfora en sentido sensible.

Pedro A. Rojas: En el prólogo de su libro, *La Palabra en la música. Ensayos sobre Nietzsche* (2009), usted establece una relación particular entre filosofía y música en la obra de Nietzsche:

Filosofía y música no son únicamente pensadas en sus estrechas conexiones, sino que constituyen, desde los inicios de sus escritos, una especie de *manifiesto musical* sobre el origen de la Filosofía, pero representado a través de la vivencia de los sonidos, ya que el pensamiento de Nietzsche se vive y se construye con cierta complejidad que caracteriza su obra.

¿Podría contarnos un poco por qué esa relación entre filosofía y música constituye un *manifiesto musical* sobre el origen de la filosofía? ¿Acaso la música nos revela las más antiguas preocupaciones de la filosofía?

J.F.: Yo sí creo. Es cierto que Nietzsche no presenta sus ideas de manera sistemática, aparte del primer libro, *El Nacimiento de la Tragedia*, y los de la época de su enseñanza en Basilea. En otros libros de Nietzsche no encontramos una exposición metódica,



porque fue un pensador que se expresó en escritos fragmentarios. No obstante, en el tema de la música, existe un hilo conductor.

Yo diría que en el pensamiento de Nietzsche se da una presencia de la música, en un primer momento por el análisis de la obra de Richard Wagner (1813-1883) y, en otro posterior, por su alejamiento de ese entusiasmo por Wagner, por el hecho de que al asistir a la inauguración del teatro de Bayreuth, se da cuenta de que su entusiasmo por Wagner es demasiado primitivo, demasiado intuitivo, muy temerario. Toma conciencia de que la obra de Wagner es de masificación, una obra de ideología, de adoctrinamiento. Nietzsche empieza a replegarse, pero no de la música sino de la música de Wagner. Entabla una crítica muy severa contra Wagner y sus obras, llega incluso a tomar una posición terriblemente cruel contra el compositor.

Tenemos libros como *Nietzsche contra Wagner* y *El caso Wagner*, que son una diatriba tremenda contra Wagner que fue, durante un período considerable de la vida de Nietzsche, prácticamente un mentor, desde el punto de vista de la admiración que mostró Wagner por la obra filosófica de Nietzsche. Pero el apartamiento que tuvo de Wagner de ninguna manera quiso decir que Nietzsche se apartó de la música, por el contrario, profundizó en ella pero de otra manera, no refiriéndose ya a la

música explícitamente, como sucede en *El Nacimiento de la Tragedia*, sino escribiendo de una manera tal que la música se halla en el tejido de su pensamiento.

En 1881 Nietzsche escucha en el teatro Politeama de Génova, la hermosa ópera *Carmen* de Georges Bizet (1838-1875). Es como si hubiera tenido una revelación: piensa que eso es lo que estaba buscando. Nietzsche encontró ciertamente un antídoto, una fuerza contraria a lo que había hallado en Wagner; una fuerza que venía de España. Cuando descubre esa nueva música, y las contradicciones de Wagner, no se puede decir que esté encontrando en Bizet la forma de hacer filosofía, creo que sería un error decirlo. Lo que está encontrando es el antídoto para salirse definitivamente de esa influencia que él consideraba perniciosa de Wagner. Por esa época Nietzsche continúa la escritura de una obra, que todo el mundo la lee, porque es la obra de referencia, casi popular, diría yo, que es *Así Habló Zarathustra*. Él la estaba componiendo en ese momento, en los años de 1981 a 1985, es cuando desarrolla sus cuatro libros. Si seguimos en el curso de esta pregunta que tú me haces sobre la música, *Así habló Zarathustra* está escrito, si no refiriéndose a la música como tal, estructurado ciertamente como una sinfonía, como una sinfonía con cuatro movimientos -y eso lo encontramos en las obras sinfónicas, son tres movimientos,



pero en Zarathustra son cuatro. Realmente es una composición musical. Desde un punto de vista formal y estructural, en *Así habló Zarathustra* se despliega una sinfonía, una textura sinfónica.

Eso en cuanto a Nietzsche. En lo que se refiere a las conexiones históricas, desde la antigüedad observamos en Platón un interés por la música, pero también un cuidado respecto a la música. Platón veía en la música un gran instrumento -lo dice en *La República*- de educación de los niños, para que se despertaran en ellos los grandes anhelos morales, pero es una educación que, según Platón, debe ir en el sentido de construir moralmente la república. Platón no es muy amigo de la música -piensa que en la música de su tiempo hay unas innovaciones que le parecen peligrosas, por eso no hace una obra que le dé un lugar filosófico a la música. En cambio, en Aristóteles sí encontramos, en *La poética* -cuando habla de la Tragedia-, referencias muy afirmativas de la música, ideas que ya venían de las escuelas preplatónicas, que nosotros llamamos presocráticas. En todas esas escuelas de pensamiento preplatónico, la música, junto con la matemática, tiene un papel central dentro del pensamiento.

P.R.: Aquí están apareciendo Platón y Pitágoras.

J.F.: Acuérdate de las grandes conexiones que señala Pitágoras entre los grandes

números y las grandes notas musicales, diciendo que el cosmos no sólo se puede pensar numéricamente, sino que se puede pensar en términos musicales.

P.R.: Podemos decir que la música ha ocupado un lugar importante en las imágenes metafísicas del mundo. Platón pensaba que en su armonía se ve reflejado el orden último del alma. Así mismo, Schopenhauer, en *El mundo como Voluntad y Representación* (1819), escribió:

La música es, en efecto, una objetivación *directa* y una imagen de la voluntad toda, como lo es el mismo mundo (...) la música no es, en modo alguno, como las otras artes una representación de las ideas, sino una representación de la voluntad misma.

Nietzsche considera que en sus reflexiones frente a la música, que aparecen en su primera obra, termina por caer en una *metafísica de artista*. Teniendo en cuenta que Nietzsche ha sido recordado como el demoledor de la metafísica tradicional, ¿Qué diferencias encuentra entre la metafísica de artista y las metafísicas de *invierno*, es decir, con esas metafísicas que presentan el fundamento del mundo como algo inmóvil, imperecedero, estático, frío y estéril?



J.F.: Hay una afirmación sumamente interesante que tú has mencionado; *demoledor de la metafísica*, realmente sí, eso lo encontramos paulatinamente en la obra nietzscheana, una demolición de los conceptos y del pensamiento metafísico, es decir, del más allá de lo que estamos viendo y de lo que estamos sintiendo y percibiendo. Demolición sobre todo en un sentido moral, en un sentido filosófico y en un sentido religioso -por eso es un crítico muy fuerte del cristianismo, dice que es una construcción sobre las ruinas o los esquemas del platonismo-, él considera que la construcción moral occidental, se hace a través de todo lo que eran los conceptos de una moral tradicional; por supuesto, la del cristianismo.

Ahora bien, hay una clave muy interesante en *Ecce Homo*, cuando está haciendo la reflexión sobre su obra, antes de 1888, donde se pregunta; ¿Cuál será la obra, cuál será el autor filosófico con el cual yo me podría identificar? No había encontrado lo que buscaba en Platón, ni en Aristóteles, ni en los autores posteriores, y de Schopenhauer, -a quien tú has citado- ha hecho una crítica acerba, porque encuentra que Schopenhauer hace metafísica, que es de lo que él se está apartando. Entonces, menciona que quizás Heráclito -que no es un metafísico, es un preplatónico o un presocrático,- sea el autor al cual él más

se acerca. Heráclito está en las antípodas de Parménides. Parménides es la fijación en lo inmóvil, cuando poematiza la subida de los caballos hacia el cielo, en donde va a encontrar algo perenne. En cambio, el de Heráclito -disperso en los distintos fragmentos que hemos encontrado- es el pensamiento del río, es el pensamiento de lo que fluye, de lo que se está moviendo. Nietzsche escribe que esa podría ser su obra, una obra que es el fluir. Heráclito es el pensador con el que se identificaría.

Por otro lado, en Nietzsche hay una metafísica transpuesta. Debajo de la destrucción de la metafísica en el sentido clásico o tradicional, hay un volver a la metafísica, pero no en el sentido de Parménides, sino de la metafísica de artista. Es decir, una metafísica en la cual no se va a un mundo del más allá que no existe, -lo que no es válido para Nietzsche. No puede ser el mundo de las ideas; tampoco el hegeliano es posible para él, sino aquél en el cual sabemos que lo que vemos es interpretado por nosotros mismos. Sabemos que el músico lo que hace es interpretar el mundo, eso en cierta forma es una metafísica, porque no deja al mundo como mundo, sino, el mundo interpretado a través del sentimiento, el mundo interpretado a través de la musicalidad. Ahí hay una metafísica, ciertamente, pero ya no una metafísica en el sentido tradicional sino una metafísica de artista.



P.R.: En su libro *Nietzsche y el retorno de la metáfora* escribió:

El verdadero filósofo no es ni el filósofo de la duda metódica, incapaz de arriesgar nada, ni el erudito que mira siempre lo que está debajo de las cosas. Es el hombre de las cien tentativas, aquel que se arriesga sin cesar, por lo cual se le llama el tentador, el filósofo es un hombre fatal, tempestuoso, siempre rodeado de abismos y de presagios siniestros, un hombre que no tiene miedo de corregirse a sí mismo. Todo esto se encuentra figurado en los movimientos del bailarín.

¿Cómo es que la música que se lleva al cuerpo (por medio de la danza) puede nutrir al filósofo?, ¿Qué es aquello que el filósofo debe tomar de la danza?

J.F.: En mi libro encontrarás una cita de lo que fue su título en francés. El libro se titula en español *Nietzsche y el retorno a la metáfora*. Pero si vamos al texto en francés leemos: *Sens et fonction des figures dans la pensée de Nietzsche*, es decir, *Sentido y función de las figuras en el pensamiento de Nietzsche*.

Entonces, *Sentido y figuras* nos señala una referencia muy importante. En el

libro que escribí en ese entonces, tenía muy claro todo el desarrollo de la danza en *Zarathustra*, el papel de la danza que hay en *Zarathustra*; la danza como una transformadora de la vida, pero también del pensamiento y cómo el pensamiento -Nietzsche lo expresa así- de cierta manera, visto en una perspectiva musical, visto en una perspectiva de Heráclito, y de Nietzsche mismo, el pensamiento es como una danza. El pensar es un salto que va haciendo figuras, como lo dice el título de mi libro en francés, las figuras de la danza en distinta forma son las figuras del cuerpo, siempre en una danza van distintos momentos, que no puedes fijarlos, la danza siempre está en movimiento porque si no, no es danza. Entonces, la danza, que es movimiento, si tú la dejas quieta es una fotografía, o es un cuadro que se fijó y ya no es danza, pero la danza, si quiere serlo, tiene que estar siempre en el estado de girar, de figurar, de hacer funcionar el cuerpo en distintas posiciones y formas. Eso es lo que Nietzsche quiere decir cuando nos expresa que no busca un pensar fijo, que no quiere un pensamiento inmóvil. La danza tiene sus reglas, pero no es sólo método cuando se expresa. En una obra, por ejemplo, de Ígor Stravinski (1882-1971), como *El pájaro de fuego*, te encuentras con una danza en la cual es muy difícil que la figura esté quieta -porque hay una relación entre los danzarines, entre los danzantes que te hacen llenar de entusiasmo-, encuentras ahí



efectivamente realizado lo que Nietzsche pensaba que debía ser el pensamiento: una danza, un juego. Además, Nietzsche ya lo definía así, el pensamiento es como un juego del niño, un juego en el cual yo estoy creando. Dios. Usando la metáfora del *Génesis*, Dios lo que hizo fue jugar cuando creó al mundo, ésa es la creación. Entonces, hay un juego de metáforas muy significativo que hay que tener en cuenta en este texto que tú has citado.

P.R.: Estando aquí en Barranquilla, he leído algo que escribió sobre Julio Enrique Blanco en la revista *Huellas*; una memoria después de su muerte y de él un diálogo sobre Beethoven y Schiller, en el cual se ocupaba de la música. En él pretendía mostrarnos cómo la oda *A la alegría*, de Schiller, se eleva gracias a la estética trágica y dramática de la música de Beethoven, ese texto nos sugiere pensar en la complicidad entre la *música y la palabra*. ¿Cómo percibe usted esa relación?, su libro *Nietzsche y el retorno de la metáfora* nos presenta la posibilidad de una palabra originaria ligada a la música, ¿Podría hablarnos de ese entrecruzamiento?

J.F. Hay muchas cosas que se podrían decir, pero quisiera hacer referencia al discurso con el cual Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) se ganó el premio en Dijon, *Sobre el origen de las lenguas*. En ese texto, Rousseau hace un análisis muy interesante

-sobre él hay un escrito de Jean Starobinski que recomiendo leer- que esclarece la forma como Rousseau ve, desde una perspectiva sociológica, o de iniciación de las ciencias sociales, cómo el lenguaje se va empobreciendo enormemente en la medida en que históricamente se va volviendo social, organizado por el Estado, a medida que nos vamos agrupando, que nos vamos volviendo comunidad. Eso no corresponde a la historia estrictamente hablando, sino que es una metáfora de Rousseau para explicarse la formación de las sociedades. En Rousseau se encuentra ese pensamiento, ese lamentar que hayamos perdido mucho con el avance de la civilización. Hemos perdido la sonoridad que tenía la lengua, su origen en la música. No voy a decir que Nietzsche haya leído a Rousseau estrictamente para este tema y se haya inspirado en él. Lo que pretendo subrayar es que en la reflexión que hallamos en Nietzsche en *Verdad y mentira*, y que después desarrolla en varias de sus obras, hay un paralelismo entre él y lo que Rousseau piensa: hemos perdido mucho de la sonoridad que tenía el lenguaje en sus inicios, históricamente no se puede comprobar, pero metafóricamente sí lo podemos decir.

Un gran director musical, que fue un gran violinista, Yehudi Menuhin (1916-1999) -no sé si lo has oído en sus interpretaciones-, alemán de origen judío, en un libro muy hermoso, titulado *La música del hombre*,



escribió que efectivamente la música proviene de los primeros ruidos que hacía el ser humano, en épocas remotas. La música proviene, en parte, del ruido gutural, que poco a poco se fue volviendo un canto, una forma de hacer música. El lenguaje es eso también, se manifiesta a través de la cuerdas vocales. Entonces, el ruido que hacemos para la música, o para los sonidos, para darle a los sonidos una salida a través de nuestra respiración, también lo hacemos para el lenguaje. Pero, el lenguaje le ganó la partida a la musicalidad en el ser humano, el lenguaje se volvió predominante y cada vez más conceptual, fue perdiendo su sonoridad -es un análisis que hago para esa preocupación que tú tienes-. Conviene analizarlo bien, porque eso está en el fondo de la conexión entre lenguaje y música. La pérdida de sensibilidad que viene con la conceptualización del lenguaje, está en el basamento del pensamiento nietzscheano, por eso te hago la alusión a Rousseau. Tenemos que profundizar cada vez más en los orígenes del lenguaje, en sus orígenes musicales, y ésa es otra veta muy importante para conocer mejor y más profundamente de dónde procede la preocupación de Nietzsche en torno a la pérdida que hemos tenido, no solamente de metáforas, sino de sonoridad, de musicalidad, en nuestro pensamiento, en nuestra manera de ver la vida.

Sobre Julio Enrique Blanco: Fui amigo de Julio Enrique. Cuando se lanzó mi libro,

Nietzsche y el retorno de la metáfora, él no pudo asistir, estaba un poco enfermo, pero envió un escrito suyo para que se leyera aquí. Fueron unas cortas palabras de elogio sobre el libro mío, que yo le agradecí. Mantuve muchas conversaciones con él. Es un autor significativo. Un pensador de Barranquilla que nutrió su pensamiento en Alemania y después lo desarrolló aquí en la Costa Caribe; trabajó mucho los textos de grandes autores como Kant, en alemán, porque conocía muy bien el idioma. Cabe anotar que no me identifico con las ideas filosóficas de Blanco; mi pensamiento es diferente. Blanco trabaja una perspectiva de la cual yo me aparto; la mía es nietzscheana. Además, se expresa más por fuera del formalismo académico, porque él no fue un pensador de escuela, sino autodidacta. A decir verdad, fue un autor que abrió caminos para el pensamiento, no solo en el Caribe, sino también en el interior del país, como se comprueba en su correspondencia con Luis López de Mesa.

Volviendo al texto de Beethoven y Schiller, hago un entronque con Nietzsche. Sabes que en materia de música el autor -parece mentira- que más admiraba Nietzsche, y de quien decía que era la gloria de Alemania, era Beethoven. Uno creería que no, uno pensaría “¿Pero, Nietzsche hablando de Beethoven, ese autor tan clásico?”, Nietzsche pensó, hasta el final de su vida, que ése era el gran músico alemán.



P.R.: En su libro, la música y la filosofía se relacionan estrechamente con el espacio. Usted nos recuerda que Nietzsche viajó por el Mediterráneo, como los héroes homéricos, y que de cierta forma su filosofía no se puede desligar de ese *patos topográfico*. Cuando Nietzsche escribió que “es necesario “mediterranizar” la música”, también parecía sugerir la importancia del acontecer geográfico en la música, ¿Acaso ese origen de la filosofía, que se encuentra entrelazado con la música, es también geográfico?, ¿La filosofía y la música necesitan de una tierra natal?

J.F.: Sí, podría decirlo en palabras que tú citaste de Schopenhauer: la música es concreta, aunque hay una música dodecafónica, la música no es abstracta, porque la música tiene que sonar. La música es concreta para el oído. Nietzsche, aunque no teorizó sobre la música en este sentido de lo concreto, si vivió la filosofía de una manera geográfica. Nietzsche fue bajando de Alemania, de su tierra natal, del norte, de Pforta, después estuvo en Leipzig, y fue bajando hacia Italia. Acuérdate que fue profesor en Basilea, después tiene varios inconvenientes de salud, pide la jubilación por anticipado y una pensión, va a vivir entre Italia y el norte; entre Suiza, Génova, Basilea, Roma, Nápoles y Sicilia, Nietzsche pasa su vida. Sus grandes visiones las tiene en los Alpes: la visión de Zarathustra, pero el desarrollo de su obra *Así habló Zarathustra*,

y de otras obras que la siguen, va a ser en Italia, incluyendo la correspondencia que tuvo con sus amigos. Nietzsche sentía y pensaba la tierra; sentía esos movimientos.

Estuve hace unos años en un sitio muy nietzscheano, cerca de Génova. Se llama Santa Margarita Ligure, en la misma tierra donde Nietzsche compuso gran parte de Zarathustra. Ahí en Santa Margarita me di cuenta de que Nietzsche sentía el Mediterráneo, y lo sentía muy fuerte. Lo sentía, en sus aspectos concretos, por el aire y la sal marina, porque el Mediterráneo es mucho más suave en su temperatura que los fríos nórdicos de Alemania, es mucho más grato, hay mucho más sol. A él no le gustaba esa tiniebla del norte de Europa, a él le sentaba más el sol, sentir el calor de la tierra, incluso pensó irse a México, porque él tenía como una metáfora, como una idea de que México era el Sol de los Aztecas, decía: yo quiero ir a vivir en la alta planicie mexicana. Entonces, es cierto, su pensamiento está ligado a la geografía, a las formas en que él se movía en esa geografía Italiana.

Para concluir, uno de los intentos más grandes -y lo desarrollo en mi libro- que hizo Nietzsche para acercar su realidad del siglo XIX, su pensamiento, al pensamiento griego, se puede evidenciar en un viaje que hizo de Génova a Sicilia. En el barco que lo lleva dice: estoy recordando el drama



homérico, el drama de Ulises, de Odiseo, que navegaron por el Mediterráneo. Yo también estoy haciendo la misma navegación hacia la Magna Grecia, hacia la gran isla. Recordemos que en *Así hablaba Zarathustra* escribió sobre *Las islas afortunadas*. Ahora bien, en esas islas, Nietzsche va a encontrarse con Grecia, con los dioses griegos. En ese viaje, en ese desplazamiento, geográfico por una parte, histórico-filosófico por otra, Nietzsche se reencuentra con Grecia, con Homero, con la filosofía presocrática o preplatónica, pero también con la musicalidad del Mediterráneo. Ahí fue donde Nietzsche se reencontró con los grandes temas de su filosofía. Por eso, digo que la filosofía de Nietzsche hay que entenderla a través de sus desplazamientos, de su geografía, del territorio.

P.R.: Tengo entendido que la escritura de su libro comenzó en los Alpes Franceses y que terminó en la *proximidad del Caribe*, ¿Esa geografía, esa cultura, esa sonoridad de las costas, cómo intervino en su escritura?

J.F.: Mi descubrimiento de Nietzsche fue realmente en Francia, aunque ya en Colombia lo había leído. Pero profundicé en su pensamiento cuando estudiaba en Lyon, particularmente en la región mediterránea del Ródano. Tuve unos profesores especialistas en Nietzsche que fueron mis mentores en esta materia. Siguiendo los

pasos de Nietzsche en su obra filosófica hice un trabajo de retorno, de vuelta a la música, al Mediterráneo nuestro que es el Caribe. Para Nietzsche, el Mediterráneo era el *Mare Nostrum*, que es por supuesto donde están las riberas de Italia, Francia, España. Para nosotros, el Mediterráneo es el Caribe. Entonces, pensé que en mi libro tenía que referirme al Caribe, hablar de la cultura y de la música del Caribe. Nietzsche piensa que hay que ir cada vez más hacia el Mediterráneo, nosotros, por nuestra parte, tenemos que buscar los caminos para que la filosofía dé cuenta de nuestras realidades, tenemos que hacer el esfuerzo de pensar lo nuestro, Latinoamérica como también el Caribe. Yo he tomado un poco esa vía, a través de Nietzsche, por el lado de la música: siguiendo la senda nietzscheana -el origen del lenguaje se halla en la música- pienso que el origen del pensamiento en el Caribe tiene en la música un espacio inmenso para la reflexión.

El último capítulo de mi libro, *La Palabra en la música*, toma en serio la invitación de Nietzsche a volver más mediterránea la música. En ese contexto, me refiero a *Carmen*, la ópera de Bizet, que a su turno recoge elementos ibéricos, es decir, elementos de España, enraizados a su vez en la música cubana porque varias de las canciones, y una predominante que es *El pájaro rebelde* en la ópera de Bizet es una canción cubana que le



compró al compositor español Sebastián Yradier, quien había vivido y creado varias composiciones musicales en Cuba. Bizet incorporó la canción en su ópera. Nietzsche asistió a la representación de *Carmen* en Génova -sin conocer esos detalles que ahora narro, que Bizet la compró, que venía de Cuba. No obstante, lo que Nietzsche estaba escuchando era música cubana en Génova. Entonces, me pregunto: si todo este aire musical llega hasta allá, hasta un pensador alemán -la música cubana que es música del Caribe-, por qué no hacemos una transposición de lo mismo en términos del Caribe.

Reflexionar desde, o a propósito de, la música, tomando como referencia, por ejemplo, las sonatas de la Cuba del siglo XIX o algunas sonatas o aires musicales que tenemos en la Costa colombiana, o de otras regiones del país -como algunos de los trabajos que tú has hecho-, ese pensar, ese reflexionar sobre la música y el arte, en términos filosóficos, es una gran tarea que tenemos por delante. Nietzsche es un buen referente, sea que se tomen sus obras en torno a *El Nacimiento de la Tragedia*, o su diatriba contra Wagner a partir de *Carmen* de Bizet. ¿Por qué no podemos también nosotros pensar la filosofía desde los orígenes musicales en Colombia o en el Caribe?

P.R.: Justamente hay una diferenciación entre esas músicas del Caribe y unas músicas académicas, durante mucho

tiempo la práctica musical y sus formas de legitimización en Colombia han tenido una fuerte influencia eurocéntrica, en los grandes auditorios se ha interpretado poca música colombiana, pese a lo anterior, la música en nuestro país manifiesta una gran diversidad en los procesos de composición, ejecución y circulación. Así mismo, la asimilación de éstos se ha presentado de múltiples formas. ¿Cómo cree usted que la educación y todo el engranaje cultural puede responder a estas necesidades tan heterogéneas?

J.F.: Es cierto lo que tú dices, pero disiento en algunos aspectos. Es indiscutible que nuestra música, la del Caribe o la música andina, ha tenido influencias europeas -como ha pasado con nuestro pensamiento, nuestra economía o la cultura. Sin embargo, ¿qué es realmente en la música lo más europeo o lo más caribeño? Es muy difícil de discernir, porque se dan influencias muy variadas y de diverso origen en la música de Occidente. Basta mirar algunas obras de Bach (1685-1750) para encontrar *pasacaglias* y minuetos con acentos españoles o fantasías italianas. En autores del sur de Europa se hallan composiciones que tienen resonancias alemanas o viceversa. Acá sucede lo mismo: en la música cubana o en la colombiana resuena África -toda la música de percusión es africana-, pero también tenemos en nuestra música préstamos de la española.



Si tomamos, por ejemplo, autores como Maurice Ravel (1875-1937) o Claude Debussy (1862-1918), encontraremos en su música no pocas influencias del Caribe que llegaron a Europa por España. Además, el origen indígena de nuestra música no ha desaparecido, uno escucha música andina o música del Caribe, y de las islas antillanas, y encuentra el elemento precolombino, el africano, el europeo.

Creo que hay una circularidad en las influencias mutuas. No se puede decir qué fue primero, porque nosotros tenemos influencias europeas, pero también tenemos influencias africanas -por la proveniencia de muchos esclavos en América latina y en el sur de los Estados Unidos- y también tenemos los orígenes indígenas, entonces, siempre hay una circularidad. Nosotros hemos influenciado la música europea, la música europea nos ha influenciado, estamos presentes en la africana, África está en nuestra música. Yo creo que en la música hay una circularidad, en la cual siempre estamos dando una vuelta permanente, y por eso podemos decir que hay un entrecruce de culturas, que es una de las cosas más interesante de la música y de la danza.

P.R.: En su libro se encuentran dos imágenes del hombre: un hombre intuitivo y un hombre teórico. ¿Piensa que esas dos imágenes se pueden

trasladar al terreno de los músicos? ¿En el caso de nuestro país la diferencia podría encontrarse entre los llamados músicos populares y los académicos?

J.F.: Esta diferenciación es de Nietzsche, yo no hago más que transponerla en mis escritos, está ya en *Verdad y mentira en sentido extramoral*, él habla del hombre teórico, del hombre despojado de la sensibilidad, del hombre racionalista y mecanicista de nuestro mundo. Nosotros intentamos no ser así, para no ser el hombre unidimensional. Ese hombre teórico en Nietzsche recibe el contrapeso de toda la dimensión intuitiva de la vida, que está en las raíces del ser humano. El ideal, siguiendo a Nietzsche, sería encontrar una confluencia, que es la que se da entre Apolo y Dionisio, entre el cosmos y el caos. Apolo y Dionisio, el hombre teórico y el hombre intuitivo, el hombre apasionado y el hombre frío, el ser de las pasiones y el ser desapasionado. Yo no me atrevería a categorizar en la parte musical, porque mi reflexión es más desde la filosofía y lo que la filosofía tiene que ver con la dinámica del pensamiento, respondiendo a esas grandes fuerzas que vienen de la musicalidad. Yo no sé si realmente -y es una pregunta que la deberían responder más los pedagogos de la música, o los mismos músicos que están dedicados a la composición- pudiéramos hacer una distinción así, tan radical, entre la música



popular y la música académica, por decirlo de alguna manera. Por supuesto que desde el sentido común uno la hace, pero desde un punto de vista más estricto y riguroso es mucho más difícil.

Yo he escuchado al profesor Francisco Zumaqué, oriundo de nuestra región, que dice que todas estas fuerzas de nuestras músicas, nuestros cantares, la musicalidad de la Costa, podríamos transformarla y hacer que se oigan como sinfonías, como sonatas, pero sonatas que tienen un origen en la música popular. Apoyándome en Zumaqué, pienso que sí, que podemos hacer una pedagogía, apoyándonos en los niños y en los jóvenes, según la cual nuestros aires musicales puedan ser traspuestos -en términos sinfónicos, de sonatas- para que tengan otro tipo de universalidad, de manera que se puedan escuchar y comprender en Europa, en Asia, en África también, como la llamada música culta.

P.R. En su libro *La palabra en la música*, usted nos sugiere unas rutas para el pensamiento:

Esa sería otra orientación nietzscheana que el pensamiento desde el Caribe podría asumir: pensar lo diverso, lo múltiple y lo individual, en un escenario donde se hablan varios idiomas, tienen lugar tantas formas de vida, donde

las multiculturas, herencia de viejos colonialismos, son oportunidades para el mutuo entendimiento, ya que, a diferencia de las lenguas, el lenguaje referido a la geografía y a la cultura mediada por el mar, es el suelo de la intersubjetividad.

A mi modo de ver ésas son unas rutas.

J.F.: Me estoy refiriendo a las islas del Caribe, donde se habla el inglés, como sucede en Jamaica, o el francés, como en la Isla de Martinica, el español, tal como se habla en Cuba y en nuestro Caribe colombiano, y donde se habla todavía *papiamento* como en Aruba o en Curazao. Estoy hablando de esa multiplicidad que son las lenguas, las distintas culturas, las cocinas de distintas índoles, legados de viejos colonialismos, pero que hoy son parte legítima de nuestras diferentes idiosincrasias.

P.R.: Parece más fácil pensar lo diverso en esas geografías. ¿Cómo se podría atender el llamado a pensar lo diverso en un escenario no tan rico en pluralidad como el Caribe?

J.F.: En realidad el escenario mundial es plural, un escenario de globalización -es un término económico que hay que emplearlo a veces en la filosofía para entender el mundo en que vivimos. El escenario del mundo moderno hay que pensarlo desde la pluralidad, dentro de una multitud



de lenguas, de muchas culturas que se encuentran. Además, está el escenario cibernetico -por decirlo de alguna manera-, todos los días entramos, a hacer consultas, a ver revistas. En el campo filosófico hay revistas latinoamericanas, revistas europeas, de los Estados Unidos. Es el escenario, por tanto, de la diversidad filosófica. No diría, en consecuencia, que lo diverso es propio del Caribe, pero sí podríamos ver que en la geografía del Caribe existe una enorme diversidad para un espacio no tan grande.

Yo diría que a todos nosotros nos urge mucho aprender a vivir en lo diverso. Fíjate el curso que está dando el aprendizaje de las lenguas, debemos saber inglés, ojalá sepamos francés, también alemán, por qué no mandarín. En el mundo múltiple en el que estamos viviendo, cuantos más idiomas manejemos, más podemos *habitar* en él como sus ciudadanos. El mundo de lo múltiple es de retos para el filósofo, porque el filósofo, si se queda en un campo muy restringido, puede volverse homogéneo, pensar de manera unidimensional, pero el mundo no es así, más bien es una diversidad, de lenguas, unas formas distintas de entender la cultura, de entender el entorno, la realidad. Creo que ésa es la invitación que se nos hace a los filósofos de este planeta.

P.R.: Ya para terminar quisiera preguntarle: ¿en su experiencia como Rector de la Universidad del Norte, qué procedimientos ha encontrado para hacer de las universidades un fortín de la pluralidad en la reflexión filosófica?

J.F.: Varias ideas: (1) Nosotros insistimos mucho en que los estudiantes aprendan varias lenguas, incluso es necesario graduarse sabiendo por lo menos una lengua distinta al español, y deseable una tercera lengua. (2) Otro elemento en que insistimos mucho: la movilidad internacional; tenemos convenios con universidades de los Estados Unidos, canadienses, europeas, de Asia y Latinoamérica. Los estudiantes conocen esas oportunidades: salen a estudiar un semestre o un año internacional. (3) También se insiste mucho en la doble titulación: que los estudiantes, los que están estudiando posgrados, maestrías o doctorados, puedan obtener doble título, el título que da la Universidad del Norte y el que da una universidad francesa, española, italiana, o una universidad norteamericana. (4) La presencia permanente de profesores de otras latitudes. Buscamos mucho que nuestros profesores se formen en diversos países y tener profesores que vienen de distintas universidades del mundo. Queremos que nuestros doctores se formen en diversas escuelas de pensamiento.

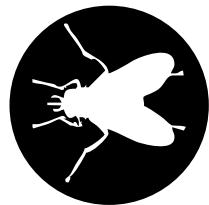
Yo creo que éas son formas específicas de entender y habitar en la diversidad de todo orden, que es el planeta nuestro.

P.R.: Muchísimas gracias, maestro.

J.F.: Muchas gracias por la entrevista. Hemos hecho un recorrido por algunas temáticas nietzscheanas, y terminamos hablando también de educación universitaria.



Moscas tras la oreja







Reseña¹ a: "Antonin Artaud: un pensamiento expresado en el cuerpo", de Nataly Penagos Ríos²

“Antonin Artaud: un Pensamiento Expresado en el Cuerpo”, es un texto que plantea desde un principio los límites de su discurso y la pretensión del mismo, haciendo del trascurso, sea rutinario o crítico, algo viable para el pensamiento. Es de gran importancia resaltar que hacer una tesis sobre Antoni Artaud, con una

disposición de escritura que asume los límites conceptuales y prácticos de sus ideas sobre el teatro, pone su obra de palabras amorfas, y construcciones conceptuales que se bifurcan, en un plano más comestible.

“Un pensamiento expresado en el cuerpo” se convierte en un discurso que, de la mano con Artaud, intenta replantear el teatro occidental, sacándolo de manera brusca del texto literario y deslindando la analogía teatro-texto, “con Aristóteles y su poética, el teatro se encuentra limitado al texto, y partir de él, la historia del teatro se ha identificado con la historia de

¹ Realizada por Sergio Ramírez Agudelo, estudiante de la Profesionalización en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas. E-mail: seramo17@hotmail.com

² Tesis presentada en el 2009 para optar al título de profesional en Filosofía y Letras. Dirigida por Adolfo León Grisales Vargas.



escritores dramáticos (...)" . La escritora intenta marcar los límites en los cuales se pone el teatro, en interacción con el texto, buscando el problema que la puesta en escena tiene con la palabra. La separación de la relación teatro-texto se hace poniendo en suspensión la forma, porque ésta mitiga y omite una atmósfera cargada de afectos dentro del escenario, para poder colocar en juego una nueva relación teatro-escena, el cambio esquemático de la relación se hace con dos consignas: 1) el espacio como único lugar posible de la escena teatral, y 2) el gesto como expresión sincera y trágica de la sensibilidad humana. Esto implica una disposición corporal de manera radical en el teatro, el cuerpo se hace protagonista; claro que la autora afirma identificar las limitaciones teórico-prácticas de las ideas puestas en galería por Artaud, que a su consideración carecen de una originalidad total, porque ella nos dice que desde finales del siglo XIX la escena teatral ya empezaba a tener importancia dentro de la dramaturgia, creando un "teatro físico", el cuerpo expresa los hijos de sus desesperaciones, hambre, furia, enfermedad, deseo, miedo, etc. Los instintos básicos llaman al animal interno a una liberación en la escena, pero llevar a práctica las teorías de Artaud se hace imposible, porque el hombre es inseparable de la palabra, no hay escritura que pueda resolver la tensión planteada por Nietzsche entre lo dionisiaco y lo apolíneo, tomando como único camino cualquiera de las dos

direcciones. Nataly expone que éste es un problema vital; aunque resalta de manera obsesiva que el cambio de la analogía teatro-texto a teatro-cuerpo, beneficia a la dramaturgia en su impacto como obra de arte en el mundo contemporáneo, porque hará de la atmósfera teatral un lugar cargado del *rose monstruoso del actor-spectador*, el espacio se llenará de cuchillas creadas por el gesto, y el espectador y el actor se afirmarán como cuerpos envueltos en la "tragedia" teatral, "(...) el teatro de la残酷 es un teatro que se expresa en todo su esplendor un apetito por la vida (...)" .

El teatro se convierte en afirmación de la vida en medio de la angustia de la época. El cuerpo como lenguaje, el cuerpo como caja de sonidos que aturden en el teatro, que logra la afirmación de la vida, al retornar a la voluptuosidad sensorial del cuerpo. La palabra queda trasformada en un suspiro lanzado por el cuerpo, y el cuerpo se da como un metalenguaje en el gesto, embriagando al espectador con una percepción estética, que se hace efímera en lo irrepetible, para poder de esta manera acabar con el concepto de imitación y reproducción en el teatro que, la escritora afirma, desdibuja la escena al no causar sorpresa, angustia o delirio, porque se presupone qué es lo que se va mostrar, y el espectador empezará a marcar límites entre él y el actor

No se puede menospreciar un texto hecho con simpleza de explicación y fuerza de impacto, en temas donde quizás no se igualan la fuerza de las palabras con la explicación de las posiciones. No es un intento de alterar lugares que ya están alterados, el texto se da en clave de ponerlos en soltura en aguas calmas, para tranquilidad de mentes menos maniáticas, no se sabe quién lleva de la mano quién, si Antonin Artaud a Nataly Penagos o Nataly Penagos a Artaud, ella aclara ideas de Artaud poniéndolas en la simpleza, y aclara su mente poniéndola en reto con las ideas de Artaud, es un ir y venir en la escritura, que la hace una lectura recomendable para entrar en enfrentamiento con la obra de este poeta. 



Reseña a: "La crisis de la modernidad según Michel Houellebecq", de David Jiménez González

Nos presenta David Jiménez una clara visión del desarrollo de la Modernidad, no sólo desde el punto de vista filosófico, sino también literario, mostrando en cada faceta, además de los principales exponentes, su clara contribución, el sustento en filósofos y doctrinas anteriores, sus conceptos adoptados, ajustados y aportados; al tiempo que señala la evolución de la Literatura y en especial la novela; todo, dentro de un rigor

académico que muestra su conocimiento y pertinencia en cada postura que asume, a lo cual nos tiene acostumbrados.

Su trabajo expuesto en dos partes hace énfasis en Arthur Schopenhauer para explicar la crisis de la Modernidad, y en Michel Houellebecq para exponer la implosión del lenguaje en la novela, para luego derivar sus propias conclusiones. Al hacer un recorrido en dicho trabajo se ve cómo las fronteras entre Filosofía y Literatura, se entrecruzan de tal manera, que difícil es comprender si es el filósofo quien afirma o se trata de un texto literario, o si más bien al leer un fragmento de novela,

¹Realizada por Germán Sarasty Moncada estudiante de la profesionalización en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas. E-mail: germansarasty@une.net.co

² Tesis presentada en el 2010 para optar al título de profesional en Filosofía y Letras. Dirigida por Orlando Londoño Betancourt.



encontramos una postura filosófica, todo esto constituye una agradable experiencia, veamos a Schopenhauer, un poco al estilo de novela psicológica:

Cualquier meta alcanzada es a su vez el inicio de una nueva carrera, y así hasta el infinito (...) el eterno devenir, el flujo sin fin corresponde a la manifestación de la esencia de la voluntad. Eso mismo se muestra también en los anhelos y deseos humanos, que nos engañan al presentar su consumación como la última meta del querer; más tan pronto como son alcanzados, dejan de verse así y pronto se olvidan como algo anticuado, dejándolos a un lado como engaños que se han disipado, aunque no siempre se confiese así; uno será suficientemente afortunado si queda todavía algo por desear y anhelar para que se mantenga el juego del continuo tránsito del deseo a la satisfacción y de ésta a un nuevo deseo –a cuyo ágil tránsito se llama felicidad, mientras al lento se le llama sufrimiento-, o sea, para no caer en esa parálisis que petrifica la vida y se muestra como temible aburrimiento, un lánguido anhelo sin objeto determinado, un mortífero abatimiento.

Ahora, si miramos lo planteado por Houellebecq, nos parece estar leyendo parte de una doctrina filosófica en lugar de una postura literaria, veamos:

Profundamente infectada por el sentido, la representación ha perdido por completo la inocencia. Podemos llamar inocente a una representación que ofrece simplemente como tal, que sólo pretende ser la imagen de un mundo exterior (real o imaginario, pero exterior); en otras palabras, que no incluye su propio comentario crítico. La introducción masiva en las representaciones de referencias, de burla, de doble sentido, de humor, ha minado rápidamente la actividad artística y filosófica, transformándola en retórica generalizada. Todo arte, como toda ciencia, es un medio de comunicación entre los hombres. Es evidente que la eficacia y la intensidad de la comunicación disminuyen y tienden a anularse desde el momento en que se instala una duda sobre la veracidad de lo que se dice, sobre la sinceridad de lo que se expresa (¿Hay quien pueda imaginar, por ejemplo, una ciencia con doble sentido?).



De otro lado, en el rastreo que hace desde los orígenes de la Modernidad, nos muestra el papel tan decisivo de Montaigne, (*“Si Descartes nos pide una desvinculación del mundo para poderlo entender de manera objetiva, Michel de Montaigne nos invita a vincularnos más con nuestra experiencia interior, ya que somos extraños para nosotros mismos.”*). Continúa con los aportes de otros filósofos que trató de desconocer Descartes, como fueron John Locke, George Berkeley y David Hume, para arribar a Immanuel Kant, quien recogió mucha de esa tradición para postular su “Crítica de la razón pura”, tan definitiva para la Modernidad. Todo esto para centrarse en lo postulado por Arthur Schopenhauer, como heredero de esas tradiciones.

Será luego con este filósofo, quien tuvo clara influencia en el escritor francés Michel Houellebecq, con quien se hará el puente para desarrollar la parte correspondiente a la Literatura, mostrando las influencias de Sade y Lovecraft, en lo denominado “universos satánicos”, de lo cual no escapó Baudelaire. De esta manera se llega a la segunda parte de su trabajo, en donde expone los aportes a la novela desde Cervantes, pasando por Flaubert, Stendhal, Joyce, sin olvidar a Goethe y Musil, matizando esta espectacular simbiosis con lo planteado por Zygmunt Bauman en su postura sobre la Modernidad, que él denomina “líquida”, para contrastarla con la “solida”, la fáustica, o mejor, la de la vigilancia.

Estamos pues en el mundo, no como lo expuso Heidegger “ser en el mundo”, sino más bien como lo describe Houellebecq, en “el mundo como supermercado”.

Para cerrar esta reseña, creo pertinente citar a David Jiménez, con su mensaje desgarrador:

La novela funciona para trascender tanto los discursos de la historia como para criticar el sujeto: ésta es el relato integral del sujeto secular. Mientras haya un lector de novelas, las esperanzas de ilustración no estarán del todo perdidas, a pesar de que vivamos en un mundo sometido a la indigencia de la necesidad: “No temáis a la felicidad; no existe,” nos dice el autor francés.



Reseña a¹: "La percepción en el marco de la teoría intencional de J. Searle" de Jorge Mario López Arias²

Dentro de la muy conocida propuesta del filósofo norteamericano John Searle, la idea de la percepción, entendida como un estado intencional, es pocas veces estudiada individualmente, y es esto lo que López se propone hacer. Primero, enumera las principales teorías de la percepción, como

son el realismo, los datos de los sentidos y las teorías informacionales, para luego presentar las críticas existentes a cada una de ellas. Luego pasa a estudiar la teoría de la mente de Searle, para detenerse después en la principal característica de lo mental, la intencionalidad, a la que define de varias formas:

¹ Realizada por Sergio Luis Ospina Toro, estudiante de la Profesionalización en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas.
E-mail: serospina@hotmail.com

² Tesis presentada en el 2009 para optar al título de profesional en Filosofía y Letras. Dirigida por José Fernando Ospina.

La intencionalidad, a grandes rasgos, es la capacidad de los estados mentales de referirse a algo (...) la intencionalidad se explica como una serie



determinada de capacidades biológicas de la mente. Así, dentro de este modelo, la intencionalidad es originada por el comportamiento de ciertos grupos de neuronas, y se realiza en el sistema cerebral (López, 2009).

Las características de un estado intencional, ya sea mental o perceptivo, como la dirección de ajuste, dirección de causación, o las condiciones de satisfacción son igualmente explicadas, y una vez terminada la referencia a la teoría intencional, aparece la noción de la percepción como un estado intencional. Lo primero que López afirma es que, a diferencia de las otras teorías de la percepción, ésta no está planteada al mismo nivel que, por ejemplo, la teoría de los datos sensoriales. La teoría de la percepción como un estado intencional, hace parte de la teoría de la intencionalidad de Searle, y López afirma que el filósofo estadounidense es partidario del realismo ingenuo. Luego pasa a explicar los componentes de la percepción visual, las experiencias y las percepciones visuales: “La percepción visual tiene como componente una experiencia visual de algo: es decir, cuando tengo una percepción visual de X, no veo la experiencia visual de X, sino que tengo una experiencia visual de X”. Otras de las cualidades que caracterizan a las experiencias visuales son la auto-referencialidad causal y el hecho

de que las experiencias visuales necesiten de un estado particular de conciencia. Este último, simplemente quiere decir que a diferencia de otros estados intencionales, como los estados mentales, en los que puedo tener creencias o deseos inconscientes (entendiendo *inconsciente* como lo hace Searle: no consciente), la experiencia visual siempre requiere que el sujeto esté consciente de que está viendo algo; la auto-referencialidad, por su parte, diferencia a las experiencias visuales de otros estados intencionales porque las experiencias visuales no representan objetos en su contenido intencional, sino que lo *presentan*, dan al sujeto que percibe acceso directo al objeto.

Luego, pasa a analizar tres objeciones a la tesis de la percepción que propone Searle. La primera es la confusión entre las experiencias y las percepciones visuales, que resuelve afirmando que “la experiencia visual no es el objeto de la percepción visual; no es algo que se pueda separar de la percepción como un elemento independiente, como son planteados los datos de los sentidos”. La segunda objeción dice que si la atención se fija en la experiencia visual, ésta resulta alterada, a lo que responde que Searle afirma que al prestar atención a la experiencia visual lo único que hacemos es trasladar nuestra atención de las condiciones de satisfacción de la percepción visual, hacia la experiencia visual, además afirma que



el hecho de trasladar la atención hacia la experiencia visual no implica que por esto el contenido de la percepción se altere. La última objeción es a la que López le dedica mayor atención: el problema de la particularidad, que toma como ejemplo el experimento mental de las tierras gemelas del también filósofo norteamericano Hilary Putnam³. La forma en que Searle adopta este ejemplo es presentada por López de la siguiente manera:

¿Cómo es posible distinguir las experiencias visuales de dos individuos idénticos, 'hasta la última micro partícula', bajo condiciones exactamente iguales, del mismo estado de cosas en su respectivo mundo, si por hipótesis ambas experiencias son cualitativamente idénticas?

Este es el problema de la particularidad.

Para responder esta pregunta, toma en cuenta dos factores de gran importancia en la teoría de Searle: la red y el trasfondo. Los contenidos intencionales están relacionados internamente de forma holista (así lo llama Searle) con otros contenidos intencionales, esto es lo que se conoce como 'red' dentro

de la teoría de la intencionalidad; además, el trasfondo es un conjunto de capacidades no representacionales, que igualmente, permiten individualizar los contenidos intencionales de cada persona.

El trabajo de López, aunque en algunos puntos no es todo lo completo que podría ser (como en el caso de las teorías de la percepción diferentes a la de Searle, cuando dice, por ejemplo, de los datos de los sentidos que: "implicaría aceptar que estamos permanentemente engañados", cosa que ninguna teoría de la percepción afirmaría, y en la que parecería haber estudiado esta teoría a través de los ojos de uno de sus críticos, probablemente Searle), es un intento aceptable de presentar una teoría que es generalmente pasada por alto, ya sea por su dificultad o, en la mayoría de los casos, por la incapacidad de quien la estudia.



³ La presentación original de este experimento se puede encontrar en: PUTNAM, Hilary, El significado de 'significado', en: VALDÉS VILLANUEVA, Luis Miguel (Ed.), La búsqueda del significado. Editorial Técnica. Madrid, 1991. p. 131 - 194.



Reseña a: "Siento Luego Soy" de Nestor Fabio Piedrahita²

La meta de la filosofía es siempre la misma: ayudar a los hombres a comprenderse a sí mismos y, de tal modo, actuar a plena luz, en vez de salvajemente en la oscuridad

Isaia Berlín, 1983

Pareciera que este epígrafe resume en gran medida la intención del tesista, al lograr mezclar dos partes: la filosofía y el teatro; pues diez años estudiando filosofía y alrededor de trece haciendo teatro, pueden darnos más o menos una idea de lo que quiere exponer el autor.

¹ Realizada por Pamela Natalia Zamora Giraldo estudiante de la Profesionalización en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas. E-mail: natyzg@hotmail.com

² Tesis presentada en el 2009 para optar al título de licenciado en Filosofía y Letras. Jorge Iván Cruz

Su tesis se divide en dos partes:

1. En la primera intenta definir qué es la filosofía y qué el teatro, y de qué manera estás dos pueden unirse y dar lugar a una dialéctica que no es del todo entre opuestos, es más bien una acción reciproca entre ambas manifestaciones.
2. En la segunda, se pone en práctica la intención del autor, y a partir de la práctica realizada en el colegio León de Greiff, con la ayuda de los alumnos y sin lugar a dudas con un gran empeño, sale adelante algo denominado "Mascarada Liegreiff"; citando al autor "como un espacio de fusión entre las áreas de filosofía



y teatro; como medio para abordar reflexiones filosóficas a través del arte representativo”³

Por una parte, se hablará del teatro de la mano de dos teóricos: Grotowsky y Dubatti, El polaco toma el arte como modo para sacudir tanto al actor como al público, o en sus propias palabras: “el teatro se vuelve un lugar de provocación, de lucha con la verdad íntima de cada uno, de desafío a sí mismo y al público, pues viola estereotipos de visión, juicio y sentimiento”⁴ y para el argentino, el teatro es tomado como herramienta de formación⁵, el teatro debe ser independiente. En sus palabras:

Parte de la concepción del actor, de su objetividad como punto de partida para llevar a cabo la confrontación con el público y generar una forma consciente y deliberada de platear la realidad del hombre, su habitar en el mundo, esa otra manera de vivir y de pensar.⁶

³ Ibíd p. 49

⁴ Ibíd p.21

⁵ Jorge Dubatti, teórico teatral argentino, enuncia cuatro vías del teatro: 1. El teatro de la tradición. 2. teatro comercial. 3. teatro independiente. 4. El teatro beligerante. La tercera que la que nos interesa, expone desde la subjetividad privada, como alternativa confrontativa, otra manera de vivir y pensar, articulada como contrapoder.

⁶ Piedrahita Nestor Fabio. “Siento luego Soy” teatro y didáctica de la filosofía. Tesis. Pág 32

Para Grotowsky hay dos tipos de actores:

1. El santo (la santificación –como símbolo expiatorio de sacrificio– permite que el actor se deshaga de su máscara cotidiana (...) revelándose a través del exceso, la profanación y el sacrilegio injuriosos, haciendo que el espectador lleve a cabo un proceso similar de “auto penetración”.
2. el “actor cortesano”, que es aquel que se apropiá de un “arsenal”: es decir, de diversos métodos, artificios y trampas (colección de clisés) para combinarlas en cada papel que realice para lograr fascinar al público”.

La Relación teatro-filosofía se plantea del siguiente modo:

El actor ‘santificado’ podría equiparse con el filosofo que se expone ante los otros, capaz de representar una especie de acto espiritual, una sinceridad que deshaga su máscara cotidiana, desafiándose y desafiando a otros, al estilo Socrático, y de lo que en el proceso grotowskiano se llama autoconocimiento, que hace posible que el espectador, como el esclavo de la caverna, lleve a cabo un proceso similar de ‘auto penetración’, ‘revelación’, y ‘transiluminación’.⁷

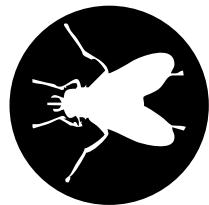
⁷ Ibíd p.29



Si pretendemos entender un poco mejor la idea del autor de la tesis, tendríamos que leer, o al menos consultar, a modo de interés personal “Encuentro en el parque peligroso” Del venezolano Rodolfo Santana, una obra que si bien no he visto, ni leído, al leer algunos fragmentos tomados por Nestor me dejaron el sabor semidulce semiagrio de lo que significa el encuentro de un demente (no puede hilvanar una palabra con otra de manera coherente) y una lectora en un parque que, poco a poco, ha sido invadido por cemento y “progreso”, un parque que los vio crecer y que los reunió años después, cabe decir que ellos, sin saberlo, tenían sólo en común eso, el parque. La protagonista llama “Bambi” al único elefante en el que se subió en su niñez, no es que confunda a Bambi con Dumbo, es que quería llevarle la contraria a Walt Disney. ¿Por qué digo que hay que conocer la obra para comprender la intención de autor de la tesis? porque sin lugar a dudas, la obra genera esa incomodidad que todos conocemos al leer un dialogo platónico, esas eternas preguntas que, a la manera mayéutica, nos permiten a su vez confundirnos y aclararnos, del mismo modo refleja una crítica a la sociedad moderna, y finalmente porque ese parque puede llegar a simbolizar aquel *wonderland* que todos tenemos en el recuerdo y que conservamos desde la niñez, aquel paraíso que es destruido por la fría madurez y que en este caso lo es por la pizzería que reemplaza el lugar de las ardillas, que de niños vieron correr por el césped.

No es el tipo de tesis que expone dos argumentos, los confronta y saca una conclusión, es más bien el tipo de tesis que cuenta la vivencia de alguien en su práctica pedagógica en un colegio, que logra sacar la filosofía de aquel claustro casi medieval al que nos remite la simple palabra, y que por el contrario manifiesta artísticamente y prácticamente, por medio de: Películas, talleres artísticos y obras; logrando aquello que por lo que sabemos no es nada sencillo, sacar a los estudiantes de bachillerato de la pasividad y la pereza, a otro modo de ver esta materia que deja de serlo y se convierte en cotidianidad, en interés genuino y en esa capacidad de asombrarse ante lo que se despeja ante nuestros ojos.

Eventos



Presentación del grupo de trabajo académico en pensamiento ambiental

Caminando por los estrechos lugares de algunas de las construcciones epistemológicas, éticas, estéticas y arquitectónicas de la cultura occidental, con la pretensión de escudriñar arqueológicamente sus estructuras, para hallar un esbozo, o quizás una forma que nos dé respuesta por lo desgarrado de esta época, llena de sollozos, el Pensamiento Ambiental agrieta una pregunta creada por necesidad histórica: ¿Es la crisis ambiental, una crisis civilizatoria? pregunta por la que se recorren sucesos de destrucción descomunal del lugar habitado entre el cielo y la tierra. Cómo es posible pensar la crisis civilizatoria en términos de una relación

entre ecosistema y cultura, en donde un discurso como el de sujeto y objeto, ve desplazado al hombre como proyecto sin ecosistema y al ecosistema como lugar sin hombre, hombre sujeto dotado de razón y piso de todo conocimiento posible, y naturaleza objeto inanimado, respondiendo como libro abierto a las preguntas hechas por el hombre. La epistemología es una confrontación contemplativa con la naturaleza, naturaleza que se cree precisa, y por precisa verdadera, por verdadera armónica, por armónica bella, y lo que debe hacer el hombre es comportarse de acuerdo con esta precisión y armonía del mundo; antropocentrismo que dilata el



rose descoordinado del cuerpo con el lugar que habita, el hombre no es ya animal que poetiza su espacio dándose su lugar, sea en el rincón irreconocible de la calle, que es irreconocible, porque de ellas no tenemos relatos, o en ese paraje intrincado que es el cuerpo, donde las narraciones se hacen un lugar.

La entrada de manera triunfante en los 80s del discurso neoliberal, con sus vocabularios que harán del concepto capital un fantasma asolador de los territorios latinoamericanos, terminologías del “recurso”, palabra económica que se pasea galante en la punta de sus pies, bailando la danza del “desarrollo sostenible”. “Recursos humanos,” recursos ambientales” y “recursos ancestrales” etc. El neoliberalismo se nos muestra como única posibilidad de las sociedades latinoamericanas para solucionar sus propios problemas de hambre, pobreza, violencia, desempleo y corrupción. La naturaleza objetivada se convierte en materia prima de la industria, para alimentar el consumo de mercancías, que se pasean por nuestras urbes estancadas de gentes sombra, de gentes mano de obra, donde el arraigo, el paraje y el paisaje son sólo suspiros lanzados por un pasado no tan lejano, de la vida sin cronómetro, de la aceleración funcional de nuestras tareas sociales, producir y consumir. Crisis Ambiental pasa también a ser crisis del habitar, la relación ecosistema y cultura

se descarrila con euforia por una apuesta estética (entiéndase estética como bloque de sensaciones) que intenta atrapar el recuerdo de la sensación en un color, olor, sabor o cosquilleo del suelo con la plata de los pies, poetizar el lugar tocado por los pies para que estos sientan el desnivel de la sonoridad de lo declamado; el *ethos*, la morada se crea afección cuando nos damos a ella en afecto, volver al hombre, a su casa, es el Ulises que crea contactos afectivos son los parajes de su Ítaca. La relación ecosistema y cultura se abre al espacio creado por el poetizar, dándonos un hilo de afecto que se hará afección, huella, recuerdo inscrito en el cuerpo. La naturaleza, no como recurso de explotación para la producción de objetos de consumo, que quizá sea círculo de Sísifo incontrolable en el cronómetro que lo acelera en lo infinito de su repetición, le piden a Sísifo que suba la piedra siempre en menos tiempo, en menos tiempo, en menos tiempo, y Sísifo se desespera con tanto ruido, tanta corneta entre salga, y de nuevo suba la piedra, más rápido, más eficiente, y de nuevo la corneta, el reloj que gira y parece burlase de su rostro al decirle “Sísifo no tienes casa, no tienes ni afectos ni afecciones...”

**Ana Patricia Noguera
Sergio Ramírez Agudelo**

Seminario: pensamiento ambiental y prácticas decoloniales



El Seminario de Pensamiento Ambiental nace en una conferencia dictada en la Universidad Nacional de Colombia sede Manizales por el filósofo jesuita Augusto Ángel Maya, ofrecido a diez personas que se encontraban allí, sólo por casualidad, quienes se vieron a la tarea, junto con el profesor, de poner el Pensamiento Ambiental como problema filosófico con urgencia de nuestro tiempo. Desde aquel entonces, el Seminario se realiza en la Universidad Nacional de Colombia sede Manizales, con una regularidad semanal, y está encabezado por los profesores

Patricia Noguera y Jaime A. Pineda, cuenta con la asistencia de jóvenes estudiantes de carreras como: Filosofía y letras, Sociología, Antropología, Arquitectura, Gestión Cultural, entre otras.

El viernes 7 y el sábado 8 de mayo de 2010, se llevó a cabo en el edificio de posgrados de la Universidad Nacional de Colombia sede Manizales, el **Seminario: Pensamiento Ambiental y Prácticas Decoloniales...**, organizado por el **Grupo de Trabajo académico en Pensamiento Ambiental**, y contó, entre otros, con la asistencia y participación de estudiantes de Filosofía y Letras, Sociología y Antropología de la Universidad de Caldas.

En adelante, el lector encontrará uno de los textos que fue presentado en el evento, escrito por Marcela Duque Ríos, estudiante de Sociología de la Universidad de Caldas.



Apuntes para bordear prácticas decoloniales: las parteras del pacífico

MARCELA DUQUE Ríos¹

Universidad de Caldas, Colombia.

E-mail: marceladuquerios@gmail.com

INTROITO

Abrazos de Lluvia Negra, silencios de una ruptura súbita... Corría la segunda mitad del siglo XVI, los barcos negreros navegaban sobre las aguas del océano atlántico, en su interior cientos de cuerpos respiraban difícilmente el vaho de la madera... se oían gemidos... un agua salada se escurrió por las mejillas de Benkos-Bioho recordando lo dejado... cada poro de su piel trasudaba África, cada línea contorneada de su cuerpo parecía ser fruto

del azar y del dolor... quizás ya sabía lo que le esperaba, sólo era cierto su inicio: zarpar en un barco dispuesto geométricamente para asir cuerpos, moldearlos inicialmente en los encuadres de la época.

Años después, este cuerpo fornido y guerrero, se dispuso a mantener firme enormes empalizadas, sí, los palenques emergían, con su lengua, con sus tradiciones, con sus medicinas. El fuego en el pecho, los músculos que alguna vez se contrajeron al chirriar de su piel con el hierro candente, recordaban ciertos destinos, ahora en trans-gresión.

¹Tesista del programa de Sociología de la Universidad de Caldas.



Biohó jamás aceptó su situación de esclavo y, en medio de una ceremonia de tambores, en un prodigioso acto de transmutación alquímica se convirtió en el rey de este espacio, un trozo de Africa en América, que consagró a la libertad.

La familia palenquera, como base de la organización social, daba la bienvenida a los nuevos miembros, con los ritmos, danzas y cultos como re-creación de la africanidad; parteras sudorosas, daban de beber algunos fermentados a sus parturientas: llega la hora, ya saben qué hacer, los dolores del parto son menguados con masajes, estrepitosos vapores... **con-tactos** donde el conocimiento sobre la naturaleza brinda remedio a los males del cuerpo y del alma.

Río Calima, 2006, mismos tactos, parecidos bebedizos se leen como la afirmación de unas prácticas no arraigadas en el proyecto colonial, en el proyecto moderno, sino en lo que ha sucedido y sucede en sus márgenes, hombres y mujeres produciendo ese “otro” conocimiento, *epistemes* silenciadas, más nunca clausuradas, siempre como acontecimiento, resistiendo en espacios de vida y cultura, desafiando las trasparencias de un todo progresivo, ordenado y aséptico.

PRIMERA PARTE: “LA ORFANDAD DEL MULTICULTURALISMO”

Es común hacer mención en el pacífico al **multiculturalismo**, a la inclusión y la reivindicación de tipo racial; chocan

promesas contra las olas del mar, se difuminan políticas en los almizcles de los puertos y se mueven azarosos los intereses hegemónicos en los cuerpos fragantes que habitan le pacífico colombiano.

Algo pareciera tramar el discurso que sostiene a esta palabra que anda vagabunda por las esquinas de un Buenaventura y Chocó o a orillas del río calima. ¿Pero qué es?

Multiculturalismo, soslaya en la invocación que hacen las clases cultas, como la moda, se introdujo en lo cotidiano y anda erguida sudando el penetrante calor de las tierras afroamericanas.

Multiculturalismo; ideología de la élite global: esto es que la declaración de la era multicultural es, una declaración de intenciones que dan cuenta indefectible del rechazo a emitir un juicio y a pronunciarse, una suerte de declaración de indiferencia que se lava las manos frente a las disputas sobre cuáles son los modos de vida o los valores que preferimos;

(...) El “multiculturalismo” es la respuesta más habitual entre las clases cultas y creadoras de opinión a la incertidumbre mundial respecto a qué tipo de valores merecen ser estimados y cultivados y qué direcciones deben seguirse con firme



determinación. Esa respuesta se está convirtiendo rápidamente en el canon de la “corrección política”; es más, se convierte en un axioma que ya no es necesario explicitar, en el prolegómeno a cualquier deliberación posterior, la piedra angular de la doxa: no en un conocimiento en sí mismo, sino en la asunción tácita, no pensada, de todo pensamiento que lleva al conocimiento (...)²

La identidad, entonces, pareciera ser el eje central del análisis en los discursos multiculturalistas, es decir, la identidad en esta época, en las peripecias de este tiempo, resulta ser una espada de doble filo que es,

(...) un grito de guerra que se usa en una guerra defensiva: un individuo frente al ataque de un grupo, un grupo más pequeño y débil (y por este motivo amenazado) frente a una totalidad mayor y con más recursos (y por esa razón amenazadora) (...)³

Por lo que, cuando la espada de la identidad se empuña de un bando, el más fuerte, se desea, desde allí, que la presencia de

las diferencias sea aceptada como algo inevitable y duradero, mientras en el trasfondo subyace la obstinación por una premisa en la que éstas diferencias no son lo bastante relevantes como para impedir la lealtad y permanencia de una totalidad mayor, que abarcaría y alojaría en su regazo todas esas diferencias y a los hombres que las portan. En este orden de ideas, la identidad y las batallas que de ella se desprenden, “(...) no pueden llevar a cabo su labor de identificación sin dividir tanto, o más, de lo que unen. Sus intenciones inclusivas se entremezclan con (o más bien son complementadas por) las intenciones de separar, eximir y excluir (...)” (Bauman, 2003, p. 12) de lo que se sigue que la concepción del multiculturalismo sugiere la cerrazón de las culturas en sí mismas y su solapamiento con poblaciones igualmente cerradas, así sólo sea por razones espirituales. El multiculturalismo, entonces, es el disfraz o excusa de la retirada de la élite culta, que desde la llegada del estado moderno se había considerado, para bien o para mal, en la vanguardia, lo avante de la nación, cuestión que cambia en la actualidad, en la que este sentido de misión colectiva del avance rápido de la nación, se ha abandonado casi totalmente,

(...) como si quienes alaban y aplauden las divisiones culturales quisieran decir: somos libres de convertirnos

² BAUMAN, Zygmunt. Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil, Madrid: Siglo XXI, 2003. p. 148.

³ Ibíd., p. 12.



en lo que deseemos, pero “la gente” debería limitarse a ser lo que ha nacido y prepararse para permanecer así, y dejémosles: es su problema, no el nuestro (...)”⁴

Manera, pues de adaptar el cometido de las clases cultas a esos nuevos escenarios; enarbolamiento a favor del apaciguamiento, como ofrenda se dan estos cuerpos a las nuevas realidades, no se atreve al desafío, ni a la lucha, ni al combate. En un mundo caracterizado por la desvinculación como principal estrategia de poder, ¿Se harán reversibles sus improntas, replicando el modelo en la propia forma de vida?

SEGUNDA PARTE: *EL LÍMITE Y EL MÁS ALLÁ*,

“Un límite no es aquello en que algo se detiene sino, como reconocieron los griegos, el límite es aquello en que algo comienza su presentarse.”

M. Heidegger

A manera de prolegómeno, en primer lugar, el **más allá** hará referencia a un movimiento exploratorio, incesante, que no es un nuevo horizonte ni un dejar atrás el pasado; significa más bien distancia espacial que marca un avance, promete el futuro. Empero, el acto de ir más allá (exceder

⁴ Ibíd., p. 13.

barreras o límites) se torna incognoscible, irrepresentable; es habitar un espacio intermedio, que necesariamente vuelve para redescribir e intervenir en el presente. En segundo lugar, El **límite** será por tanto, el sitio desde el cual algo comienza a presentarse en un movimiento no distinto a la articulación ambulante y ambivalente del más allá (ruta heideggeriana).

CON ESTAS DOS IMPRONTAS: se sugiere que en el tema de la representación de la diferencia, esta no debe ser leída apresuradamente como el reflejo de rasgos étnicos o culturales dados o prefijados en la rigidez de la tradición, pues el reconocimiento que ésta hace de la minoría, es una forma parcial de identificación.

Pensar es menester, en una clave que gira alrededor de las emergencias de los intersticios: perspectiva intersticial que propone trasladarse y llevar al más allá con el fin de volver, en un ánimo de revisión y reconstrucción, a las condiciones políticas presentes, es decir, con el objetivo de redescribir e intervenir en el movimiento de una “actividad negadora” las condiciones que a partir de sistemas dicotómicos, dominan y vejan el término no privilegiado de su mismo sistema.

Así pues, el espacio intersticial, el entremedio, es el encargado de abrir la posibilidad de una hibridez cultural... la hibridez de



las culturas imaginadas, que se presentan, en tanto límite, en voces discordantes y discrepantes; lícitamente, quizás más bien ilícitamente, la perspectiva intersticial no totaliza la experiencia y pareciera mantener o presentar de nuevo a la diferencia, basada en experiencias límites, sin una jerarquía connatural o impuesta, resultado del sistema dicotómico característico de lo colonialista. Así que la actividad negadora es la intervención del más allá que establece un límite y capture la extrañeza...lo extraño intempestivo y fortuito que otorga la posibilidad de describir otra dimensión del habitar el mundo, afirmando las identidades intermedias y cuestionando los discursos “multiculturales” que, pareciera ser, caen y son producto indefectible del sistema dominante que pretende criticar.

En el libro *El Lugar de la Cultura* de Homi K. Bhabha, desde sus inicios, remite a las premisas de Franz Fanon, psiquiatra afrodescendiente, nacido en la isla de Martinica; haciendo un ejercicio casi sintético del valor de su obra y los propósitos de la misma, arguye elementos claves de la identidad en esta ruta.

Los supuestos de Fanon se configuran, en la perspectiva de Bhabha, como verdades transgresivas y transicionales, pues habla desde los intersticios inciertos del cambio histórico, en un lenguaje que hace ruptura. Emergiendo la posibilidad

de perturbación del discurso colonialista, pues pareciera ser que se pone y lleva el discurso “al borde de las cosas”.

Rechazo a las ambiciones de las teorías totalitarias de la opresión colonial, desafiando la realidad social y discutiendo hondamente la idea iluminista del “hombre”; así pues, el cuestionamiento de la condición colonial lleva inevitablemente a la pregunta y crítica por la formación de la autoridad individual y social, en la que el estado civil, entendido como la inclinación racional de la mente humana, es necesario para el tránsito entre naturaleza y cultura, y se caracteriza por la imposibilidad de reconocer las formas “extrañas”, tales como la locura, el odio a sí mismo, la violencia, los rasgos fenotípicos diversos, entre otros. La sugerencia, entonces, está en determinar que “los reflejos perversos de la virtud civil” intentan, bajo las dicotomías instaladas por el colonialismo en el juego del salvaje y el civilizado, colonizar a toda costa lo que se sale de los parámetros mismos que les son inherentes, en un sistema de dominación.

De este último pareciera desprenderse, entonces, que el mundo dicotómico impuesto es, de alguna manera, la revelación de una profunda incertidumbre psíquica de la relación colonial, pues sus representaciones escindidas advierten la división existente entre “alma y cuerpo” que concretiza la identidad misma.



¿Podríamos advertir algunas características del discurso colonial? por su “objetivo”, a saber: construir al colonizado como una población “degenerada” o “inferior” a causa de su origen racial (recordemos la experiencia misma de Fanon) o de cualquier otra circunstancia (sexualidad, clase, entre otras), con el fin futuro de justificar así su conquista y dominio, de manera que el discurso colonial construye el “conocimiento” oficial de los pueblos sometidos, conocimiento que autoriza las intervenciones de poder y las formas de control que establece o subraya las diferencias raciales.

En la horadación de la identidad colonial que emerge de la difícil relación entre el colonizador y el colonizado y el de la condición violenta y neurótica de esa identidad, se puede sostener que el discurso colonial es *ambivalente*, porque el otro es a la vez objeto de desprecio y deseo.

La ambivalencia describiría en este caso un proceso simultáneo de negación y de identificación con el otro, es decir, revela una falta y debe ser entendido como la negación necesaria de una identidad primordial cultural o psíquica.

En el momento de la identificación colonial (identificación, en tanto dicha en el deseo del otro) queda establecida la existencia de una escisión del “sujeto” en su lugar histórico

de emisión, es decir, se aprecia o ve lo “desaparecido”, la “invisibilidad”, como los momentos en que se trasgrede la demanda que se extiende a un “objeto” extraño, en suma, el deseo colonial.

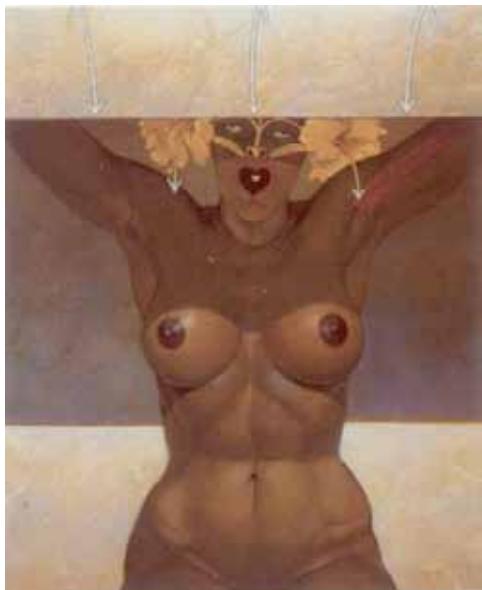
La invisibilidad, que puede ser proporcionada por la práctica de la partería, crea una crisis en la representación de la persona e inicia la posibilidad de la subversión política, es un espacio sutil y tenue que pareciera desvanecer la identidad, de manera que el colonizado y también el colonizador estarían atrapados en la ambivalencia de la identificación paranoica de negación y rechazo necesarios, pues se constituyen como un reconocimiento parcial de la alteridad que se niega, que en últimas constituye un objeto de deseo, la identidad. Entonces, es el proceso problemático del acceso a una imagen de totalidad, posible sólo en la negación de cualquier sentido de originalidad o plenitud.

TERCERA PARTE

“...El Pacífico no se puede calificar como región atrasada, si aceptamos que las comunidades locales han mantenido activos modelos de vida viables; por otro lado, el “atraso”, como estadio negativo, es creación del discurso del desarrollo. El Pacífico no se ajusta a la modernidad colombiana, aunque tiene su propia forma



de modernidad. Si quisiéramos usar algún calificativo, diríamos que el Pacífico es el teatro de culturas híbridas, donde lo no moderno de origen africano e indígena ha retenido una fuerza social que aún nutre las formas de ver las cosas y las relaciones entre lo humano y lo natural”



Heriberto Cogollo. “Evocación a Yemaya”

Yemaya es la madre de todos los hijos en la tierra, y representa al útero en cualquier especie como fuente de la vida, la fertilidad y la maternidad. Iyá Omo Aiyé. Yemaya es un Osha y está en el grupo de los Oshas de cabecera. En la naturaleza está

simbolizada por las olas del mar, por lo que su baile se asemeja el movimiento de las mismas.

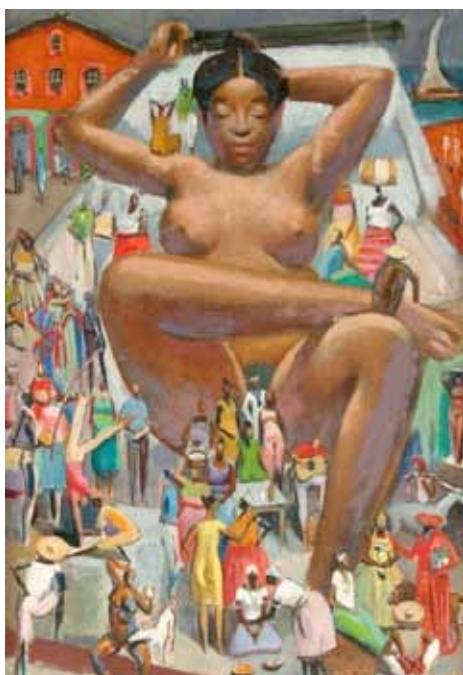
Pensar descolonialmente, habitar el giro descolonial, trabajar en la opción descolonial (entendida en su singular perfil, aunque manifiesta en variadas formas según las historias locales), significa embarcarse en un proceso de desprenderse de las bases eurocentradas del conocimiento (tal como lo explica Aníbal Quijano) y de pensar haciendo-conocimientos que iluminen las zonas oscuras y los silencios producidos por una forma de saber y conocer cuyo horizonte de vida fue constituyéndose en la imperialidad (según el concepto del británico David Slater). Pensar en Yemaya, en lo mítico, en los cuerpos que son metamorfosis, que son fragancia y exuberancia, que son río y selva.

“América Latina” es una consecuencia y un producto, de la geopolítica del conocimiento, esto es, del conocimiento geopolítico fabricado e impuesto por la “modernidad”, en su autodefinición como modernidad. En este sentido, “América Latina” se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad, un desplazamiento que asumieron los intelectuales y estadistas latinoamericanos y se esforzaron por llegar a ser “modernos”, como si la “modernidad” fuera un punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder.



Colonialidad del saber, entendida como represión de otras formas de producción de conocimiento (que no sean blancas, europeas y científicas), elevando una perspectiva eurocéntrica del conocimiento y negando el legado intelectual de los pueblos negros e indígenas, reduciéndolos como primitivos a partir de la categoría básica y fundamental de raza.

CUARTA PARTE: EL CUERPO CON TODOS SUS RITMOS... VEAN VE...



Hector Paride. Mulata Grande

Si tenemos en cuenta que el cuerpo es el medio a través del cual se ejercen todos los poderes, el cuerpo entonces habría que

preguntárselo como construcción; como advertiría Merleau Ponty: es en el cuerpo y en el rostro donde se instala una época, de manera que al repensar la corporalidad, desde la partería, los interdictos que sugirieron y establecieron lo que se tendría que hacer con el cuerpo se desdibujan y abren la multiplicidad de corporalidades inmanentes, en tanto sensualidad (erótico) y sensibilidad (estética), es decir, el hombre como emergencia, apartado de cualquier ilusión trascendente, moral o metafísica, en donde se promueve un tipo social particular de corporalidad, que se desgaja de los diversos impedimentos a los que el cristianismo y la sociedad reglada lo tienen subordinado. Experiencias, que desde la sexualidad vivida y sentida, metamorfoseada en los partos, devuelven la soberanía de la que podemos gozar los hombres (bióticos), libres de no vernos reducidos a la mera funcionalidad que nos encuadra en sistemas, las identidades y las cosas.

Quizás se devele que toda la dominación se instala, en primer lugar, en las corporalidades, y después se extrapolan a elementos más simbólicos, a la cultura misma que simplemente se ha configurado como un asunto inamovible, aparentemente; estipulado “así, porque sí y punto”.



Referencias

BAUMAN, Zygmunt. Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil. Madrid: Siglo XXI, 2003.

_____. La Cultura como Praxis. Barcelona: Ediciones Paidós, 2002.

BHABHA, Homi. El Lugar de la Cultura. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2002.

POSSO FIGUEROA, Amalia Lú. Vean vé, mis nanas negras. Bogotá: Ediciones Brevedad, 2001.



I Simposio de Filosofía Analítica

Capítulo Willard van Orman Quine

$$A \times B = \{(x, y) \mid x \in A \wedge y \in B\}$$

$$x \in S \wedge x \notin P \quad \forall x(x \in S \wedge x \notin P)$$

$$A \times B = \{(x, y) \mid x \in A \wedge y \in B\} \quad A \times B = \{(x, y) \mid x \in A \wedge y \in B\}$$

$$\forall x(x \in S \wedge x \notin P) \quad \forall x(x \in S \wedge x \notin P)$$

$$A \times B = \{(x, y) \mid x \in A \wedge y \in B\}$$

$$A \times B = \{(x, y) \mid x \in A \wedge y \in B\}$$

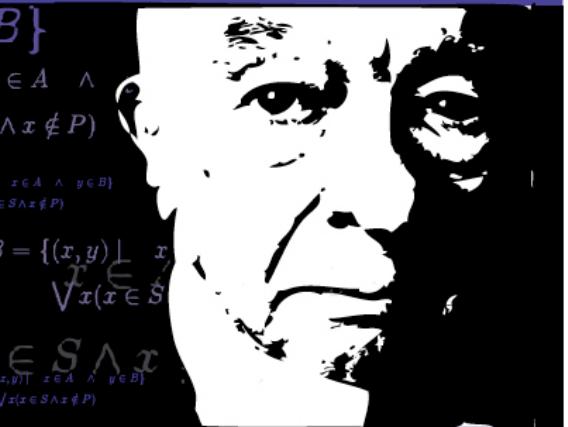
$$\forall x(x \in S \wedge x \notin P) \quad \forall x(x \in S \wedge x \notin P)$$

$$A \times B = \{(x, y) \mid x \in A \wedge y \in B\}$$

$$\forall x(x \in S \wedge x \notin P) \quad \forall x(x \in S \wedge x \notin P)$$



Universidad de Caldas
Departamento de Filosofía
Grupo de Investigación Tántalo



Lugar: Auditorio Tulio Gómez Estrada (Sede Palogrande)

Fecha: Mayo 13 y 14 del 2010

www.simposioanaliticacaldas.blogspot.com

El 13 y 14 de mayo de 2010, se llevó a cabo el I Simposio de Filosofía Analítica Capítulo Willard van Orman Quine, en conmemoración de los diez años de la muerte de W. V. O. Quine. El evento, coordinado por el docente Leonardo Cárdenas Castañeda, tuvo como ponentes a: Ignacio Ávila Cañamares (Universidad Nacional de Colombia), Germán Guerrero Pino (Universidad del Valle), Andrés Páez Peñuela (Universidad de los Andes), Andrés Bobenrieth (Universidad de Valparaíso - Chile), José Fernando

Ospina (Universidad de Caldas), Cristian David Molina (Universidad de Caldas), Gabriel Eduardo Vargas (Universidad de Caldas), Álvaro González Osorio (Universidad de Caldas), Pablo Rolando Arango (Universidad de Caldas), Leonardo Cárdenas Castañeda (Universidad de Caldas). Y contó con la asistencia de estudiantes y profesionales de diferentes escuelas.

En adelante, encontrará el lector uno de los textos presentados en el evento.



La distinción analítico/sintético: una crítica desde Quine

GABRIEL EDUARDO VARGAS DUQUE¹

Universidad de Caldas, Universidad
Nacional, Colombia.

E-mail: gabriel.vargas@ucaldas.edu.co

La distinción analítico/sintético parte de la tradición kantiana². Sin embargo, no fue Kant quien por primera vez anotara la idea de esta distinción. La distinción es una herencia tanto racionalista como empirista. Descartes hablaba de verdades necesarias y verdades de hecho; Hume trazó la distinción como relaciones de ideas

y cuestiones de hecho, Leibniz habló de verdades de razón y verdades de hecho, etc. Esto prueba que, en general, la filosofía, hasta la época moderna, había aceptado esta distinción como un dogma.

Se podría asegurar que Kant rechaza esta distinción, pero en realidad lo que hace es ampliarla. Kant propone una tercera alternativa que complementa los tipos de proposiciones que pueden brindar conocimiento. Esta tercera alternativa consiste en una mezcla entre juicios sintéticos y analíticos. Aclaremos esto.

¹ Docente del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales.

² Kant hace la distinción analítico/sintético en A 7-B 11 pp. 47-8.



Los juicios analíticos son *a priori*, esto significa para Kant dos cosas: 1) que son independientes de la experiencia y 2) que son universales y necesarios. La primera característica señala que los juicios de este tipo no pueden ser refutados por ningún hecho. Por ejemplo, el juicio “todos los pispiríspis son pispiríspis” es verdadero independientemente de que existan o no pispiríspis. Ningún hecho podría mostrar que los pispiríspis no son pispiríspis. Del mismo modo, el juicio “todas las tías son mujeres” es verdadero independientemente de que hayan tías en el mundo. Supongamos que cae una bomba y mueren todas las tías del mundo. Aún así, el juicio “todas las tías son mujeres” sigue siendo verdadero, porque la razón de su verdad descansa en la relación que se da entre el sujeto y el predicado de esta oración, y no en ningún hecho. Por otra parte, la segunda característica apunta a mostrar, primero, que son universales, es decir, que no tienen excepciones, pues si son verdaderos son siempre verdaderos y, segundo, que son necesarios, lo que quiere decir que su negación conduce directamente a una contradicción. Así, el juicio “todas las tías son mujeres” implica que en todos los casos una tía es una mujer y que afirmar que no es una mujer es auto-contradictorio.

De otro lado, los juicios sintéticos son aquellos que dependen de los hechos para establecer su valor de verdad. Esto implica que los hechos pueden refutarlos

o confutarlos. Además, por esta misma razón, no son universales ni necesarios (pues necesitaríamos conocer todos los hechos pasados-presentes-futuros, y eso sólo lo puede un ser omnisciente) y su negación no implica una contradicción. Por ejemplo, el juicio “todas las tías son chismosas” puede ser negado sin contradicción, ya que la característica de ser chismosa no es un rasgo definitorio del concepto “tía”, lo que da ocasión al hallazgo de honrosas excepciones.

Como podemos ver, estos dos tipos de juicios se contraponen. Se podría afirmar que son el polo-opuesto, como la cara y cruz de una moneda. Sin embargo, Kant afirma que hay una tercera clase de juicios, el canto de la moneda. Muchos filósofos se han negado a admitir el canto de la moneda, en parte, porque la separación tan abrupta que se da entre los dos tipos de juicio parece hacerlos tan irreconciliables como el agua y el aceite. No obstante, la propuesta kantiana no se dirige a una reconciliación, sino a una mezcla de los ingredientes que contiene cada tipo de los juicios descritos. Dicha mezcla es llamada *juicio sintético a priori*.

LOS JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI

Los *juicios sintéticos a priori* comparten con los juicios sintéticos su relación con el mundo. Esto significa que los *juicios*



sintéticos a priori se refieren a hechos en el mundo al igual que los juicios sintéticos. No obstante, son verdaderos en una forma muy distinta de la que lo son los juicios sintéticos. En otras palabras, los *juicios sintéticos a priori* no son verdaderos en virtud de lo que dicta la experiencia, mientras que los juicios sintéticos a secas, sí. Por otro lado, comparten con los juicios analíticos el hecho de que son universales y necesarios. Universales porque no tienen excepciones y necesarios porque son un requisito para la experiencia. Decir que son un requisito para la experiencia significa que son anteriores a ésta. Todo esto implica, como Kant lo afirmó, que son necesariamente verdaderos y anteriores de toda experiencia (*a priori*)³.

CRÍTICA A LA DISTINCIÓN ANALÍTICO / SINTÉTICO

Como ya anoté, la distinción analítico/sintético ha sido enunciada primero por Kant. Esta distinción es un punto central en su teoría epistemológica. Por ello, todas las críticas que se dirijan a ella son muy peligrosas para la teoría kantiana.

En líneas generales podemos enunciar dos tipos de críticas que tratan de socavar esta distinción kantiana. La primera se ocupa de mostrar que las definiciones que ofrece Kant, tal y como las ofrece, no son adecuadas. La

segunda, mucho más destructiva, intenta mostrar que la distinción analítico/sintético no tiene bases, es vacía.

El primer tipo de críticas consiste en acusar a Kant de ofrecer criterios psicologistas para distinguir entre analítico/sintético. A este tipo de objeción se puede responder formulando las definiciones kantianas en términos no-psicologistas. Este se podría considerar como un ataque lateral a la distinción⁴.

El segundo grupo de crítica es mucho más insidioso. Se formula aceptando la distinción analítico/sintético en términos no-psicologistas⁵, para luego mostrar que tal distinción es espuria. Este tipo de crítica se dirige de manera frontal a la distinción. Veamos esta crítica:

En un artículo ya clásico, *Dos Dogmas del Empirismo*, Quine afirma que la distinción analítico/sintético es vacía. Según este filósofo la noción de analiticidad se explica mediante la relación de sinonimia que tienen las palabras. Así, la oración analítica ‘todos los solteros son no casados’ se funda en la suposición de que las palabras ‘soltero’

⁴ A estas críticas ya me referí en el trabajo titulado: ‘¿Hay juicios sintéticos a priori?’, entonces, por razones de economía, no extenderé en explicaciones sobre este punto.

⁵ Realmente Quine critica la distinción clásica de Ayer sobre analítico/sintético, que no es susceptible de las mismas objeciones que se proponen a la distinción kantiana (entre ellas la acusación de psicologismo).

³ Kant muestra que hay juicios sintéticos a priori en la *Introducción parte V* y en B 15-B 16 p. 51-2.



y ‘no-casado’ *significan* lo mismo. Pero, ¿Cómo podemos saber que dos oraciones significan lo mismo?

Para explicar lo que es el significado podemos tratar de usar un ejemplo: sabemos que enunciados como ‘todas las mesas son mesas’ y ‘todos los solteros son no-casados’ son verdaderos. Pero, ¿Cómo sabemos que son verdaderos?

Una respuesta a esta pregunta la puede brindar Quine. En el primero de los casos diría que la oración es verdadera, porque corresponde a una estructura lógica. Este tipo de oraciones no tienen problema para Quine, pues sabe de antemano que son tautologías. Según Quine,

Si suponemos un inventario previo de partículas *lógicas*, con ‘no’ y otras formas de negación, ‘si’, ‘entonces’ (en sentido ilativo, no temporal), ‘y’, etc., puede decirse en general que una verdad lógica es un enunciado que es verdadero para cualquier interpretación de sus componentes que no sean partículas lógicas (Quine, 1984, P. 52-3).

Con esta definición Quine afirma que las tautologías pueden caracterizarse de manera que no haya que recurrir a

nociónes intencionales (como sinonimia y significado). La definición que propone para ellas es puramente extensional. De este modo, se pueden derivar verdades con sólo cambiar las partículas extra-lógicas.

De este modo, la primera oración es verdadera porque cuando sustituimos sus términos por cualquier otro término, sin cambiar las partículas lógicas, la oración continúa siendo verdadera. Así, la oración ‘todas las mesas son mesas’ corresponde a la estructura formal ‘todos los p son p’. Si remplazamos p por cualquier otro término la oración mantiene el mismo valor de verdad. En cuyo caso, si es verdad que ‘todas las mesas son mesas’, entonces la oración correspondiente ‘todas las sillas son sillas’ también es verdadera, debido a que corresponde a la misma forma lógica ‘todos los p son p’.

No obstante, no ocurre lo mismo con la segunda oración. Al reducir esta oración a su estructura lógica queda así: ‘todo p es q’. En donde p representa el término soltero y q el término no-casado (obsérvese que no se puede decir que los dos términos corresponden a p porque eso sería asumir lo que se tiene que probar). De este modo, si remplazamos los términos p y q por cualesquiera otros términos, la oración resultante no será necesariamente verdadera. Para decir que la segunda oración es verdadera necesitamos afirmar que el



término ‘soltero’ significa lo mismo que el término ‘no-casado’. Es decir, convertir la forma lógica de la oración en ‘todo p es p’.

Para lograr este objetivo tenemos que valernos de la noción de sinonimia. Habrá que afirmar que los términos ‘soltero’ y ‘no-casado’ son sinónimos, para que la oración analítica sea necesariamente verdadera. Sin embargo, hay un problema. Al realizar este procedimiento se recurre a la noción de sinonimia que es intencional y Quine no acepta ninguna noción intencional como fundamento. Según Quine, las nociónes intencionales no explican nada, porque no describen un estado de cosas, no se refieren a nada en el mundo.

Quine ataca el dualismo al igual que Carnap. Carnap, para superar el dualismo que presenta la palabra sinónimo, intentó explicar el concepto de analiticidad en términos de descripciones de estado. Según Carnap, o bien dos enunciados o bien dos términos son equivalentes si son ‘verdaderos de las mismas cosas’. No obstante, este proyecto fracasó, debido precisamente a que si se define la analiticidad de esa forma, termina convertida ella misma en una oración sintética. Esto se ve claramente con el ejemplo que trae Quine: los enunciados ‘criatura con riñones’ y ‘criatura con corazón’ son verdaderos de las mismas cosas (es decir, se aplican a las mismas entidades), pero no son sinónimos. De igual forma,

se puede afirmar que aunque los términos ‘soltero’ y ‘no-casado’ se apliquen a las mismas entidades, eso no quiere decir que sean sinónimos. Así, no puede afirmarse mediante este recurso que la oración ‘todos los solteros son no-casados’ es analítica. En breve, la analiticidad no puede ser explicada por la noción de sinonimia. Del mismo modo, la analiticidad no puede explicarse por la noción de significado.

Según Quine, la explicación tradicional de analiticidad apela a la noción de significado, pero esta noción tiene que ser cosificada para que pueda servir como explicación. De inmediato este dualismo debe ser rechazado como un error craso. Pero, ¿Por qué es un error cosificar los significados? Porque eso sería aceptar que hay por ahí significados a la manera de mesas o sillas. Eso es una idea ininteligible y, por tanto, difícil de aceptar.

De otro lado, Quine intenta convertir la noción de analiticidad en una verdad lógica, mediante el recurso de caracterizar la sinonimia en términos de la definición. Sin embargo, este recurso falla, ya que la definición proporcionada por los diccionarios está presupuesta por el uso. Esto se explica porque las definiciones plasmadas en los diccionarios son transmitidas por investigadores que recogen las definiciones del uso, en cuyo caso la sinonimia se establece por el uso. Pero lo que se requiere es un análisis lógico



que nos permita dar una explicación de la sinonimia y no información acerca del uso de las palabras. Quine también rechaza la idea de que se pueda decir que una afirmación es sinónima de otra por estar definida en términos estipulativos, pues la clase de sinónimos que se presentan en los enunciados analíticos no son estipulativos. De este modo, la definición requiere de la noción de sinonimia para ser explicada y, por tanto, se cae en un círculo vicioso.

Como último recurso Quine trata de caracterizar la sinonimia en términos de la intercambiabilidad. Trata de mostrar qué pasaría si se intercambian frases completas que mantengan el mismo valor de verdad de la frase original. Pero otra vez este recurso falla, porque si dos expresiones se intercambian tienen que recurrir a la noción de sinonimia para intercambiarse y mantener el valor de verdad de la frase original. De este modo, remplazar la frase ‘todo soltero es no-casado’ por ‘ningún hombre no casado es casado’ es recurrir la noción de analiticidad antes de explicarla. Nuevamente estamos en un círculo.

En conclusión, de acuerdo con el análisis de Quine, el concepto de significado es vacío y, por tanto, no funciona para hacer la distinción. Para defender esta posición, Quine muestra que la noción de significado es un vestigio cartesiano que expresa un dualismo inadecuado. El punto

de Quine es que si apelamos a la noción de significado para explicar la analiticidad, entonces estamos apelando a una noción que es oscura. Por tanto, no podemos justificar la analiticidad en términos de significado, hasta que no expliquemos lo que es el significado. Pero, del mismo modo, el significado tiene que ser explicado en términos de analiticidad y esto genera un círculo. Lo mismo ocurre al apelar a las nociones de sinonimia, definición o intercambiabilidad. Así, según Quine, si la analiticidad tiene que ser explicada en términos de significado, sinonimia, o definición, entonces no hay nada que podamos llamar analítico. Por otra parte, la exigencia que pone Quine de explicar la identidad de significado o sinonimia en términos de la intercambiabilidad de los términos sinónimos, tampoco puede satisfacerse. Por tanto, la distinción analítico/sintético es vacía.

Por último, si la distinción analítico/sintético es vacía, entonces la propuesta kantiana de *juicios sintéticos a priori* también lo es. Esto debido a que tales juicios son una mezcla que se funda precisamente en esa distinción.



Referencias

AYER, Julios Alfred. Lenguaje, Verdad y Lógica. S.l.: Ed. Martínez Roca S.A, 1916.

KANT, Immanuel. Crítica de la Razón Pura. Barcelon: Editorial Alfaguara, 1999.

QUINE, Willard Van Orman. Desde un Punto de Vista Lógico. S.l.: Editorial Orbis S.A., 1984.



1^{er} SEMINARIO CIFCCA



Universidad de Caldas
Edificio Orlando Sierra: Auditorio Roberto Vélez Correa

Mayo 19 de 2010

8:30	Presentación proyecto CIFCCA Laura Rueda Chaparro, Nicolás Alberto Duque B., Paula Tatiana Gómez Pérez, Jhon Alexander Isaza E.	2:30	Logroño precolombino: variaciones en torno a un concepto Nicolás Alberto Duque Buitrago
9:00	Dos obsesiones, dos olvidos, en el perdido meridiano cultural: Revista Siglo 20 y Revista Literatura Manizales Jhon Alexander Isaza Echeverry	3:00	Morales Benítez, referente obligado para la comprensión de los valores del Gran Caldas Olympo Morales
9:30	Tiempos, revistas y generaciones Hernando Salazar Patiño	4:00	Receso
10:30	Receso	4:30	De lo relevante de las ideas estéticas: una reflexión sobre una estética identitaria Laura Rueda Chaparro
11:00	Microhistoria: fundamento de la permanencia de los valores en el Gran Caldas Oto Morales Benítez	5:00	La actividad económica cafetera y sus dinámicas sociales en el viejo Caldas Paula Tatiana Gómez Pérez
12:00	Receso		

Organizan:

CIFCCA

Conservación de las Ideas Filosóficas y Culturales de Caldas

Informes

Departamento de Filosofía, Universidad de Caldas

Tel: 8862720 Ext. 21151

Apoyan:



Departamento de Filosofía
Maestría en Filosofía
Historia



Bicentenario de la
Independencia



Dos obsesiones, dos olvidos, en el perdido “Meridiano cultural”: Revista Siglo 20 y Revista Literaria Manizales¹

JHON ALEXANDER ISAZA ECHEVERRY²

Universidad de Caldas, Colombia.

E-mail: Jhon_isaza4321@hotmail.com

¹ Salvo algunas ligeras modificaciones, este texto corresponde con el presentado en el PRIMER SEMINARIO CIFCCA. Dado que el lector de Cazamoscas sólo puede tener acceso a él y no a los demás trabajos presentados en el evento, bien vale advertir que el texto no es más que un fragmento de la investigación que desde hace aproximadamente un año el Equipo CIFCCA adelantada alrededor de la historia de la cultura caldense (Nota del editor).

² Profesional en Filosofía y Letras, Universidad de Caldas. Estudiante de la Maestría en Filosofía: línea en estética y filosofía del arte, Universidad de Caldas. Estudiante de Administración de Empresas, Universidad Nacional de Colombia sede Manizales.

“(...) Puesto que muchos en el curso de la historia han actuado creyendo en lo que algunos otros no creían, es forzoso admitir que para cada uno, en medida distinta, la Historia ha sido en gran parte el Teatro de una Ilusión.”

Umberto Eco. *La fuerza de lo falso*



Lo que cada cual leerá, no es más que un informe, un relato mal contado, de los hechos que me han parecido especialmente interesantes, que tienen algo que ver con una de las investigaciones que el equipo CIFCCA adelanta y que se presenta aquí en su primaria versión. Pues bien, en lo personal debo advertir que no estoy seguro de que los dos movimientos sobre los cuales deseo llamar la atención obedezcan cada uno a una particular obsesión, y tampoco lo estoy de que ambos hayan sufrido las inclemencias del olvido. Las obsesiones no son más que supuestas, pero del olvido, por más que aún permanezcan vestigios, soy prueba clara. Es más, para subir al escenario de una buena vez un elemento que nos ayudará a ambientar esta y las discusiones venideras, digamos pues que nuestra *generación* es el reflejo claro de un desprecio por la memoria, y lo que es peor, por cuanto genéticamente más vil, nuestra *generación* es la prueba clara de que es sobre la memoria propia que gira con mayor fuerza tal desprecio.

Una vez deje enunciados algunos de los movimientos editoriales que fueron centrales en la Colombia cultural de antaño, a los cuales haré alusión sólo para ofrecer una superficial imagen de la fuerte proliferación de ideas, producto quizás, de la envidiable cosecha de hombres cultos, de la cual hoy sólo se recogen bagazos, sólo después de esto, introduciré el tema sobre el cual quiero llamar la atención.

Haciendo caso a la creencia de don Jorge Orlando Melo, entendamos pues que la revista cultural aparece en el siglo XVIII, y los primeros ejemplos son ingleses: *Spectator*, de Joseph Addison (1711-1712), *Literary Magazine*, de Samuel Johnson (1856), *Biblioteca Americana* (1823) y *El Repertorio Americano* (1826-1827) de Andrés Bello; ya a finales del siglo XIX algunas revistas, también internacionales, sirvieron de modelo, de inspiración, a algunas revistas nacionales. Así por ejemplo, la *London Illustrated Review* o *L'Illustration* sirvió como modelo al *Papel Periódico Ilustrado* y *Colombia Ilustrada*; la *Revista de Occidente*, de Ortega y Gasset, pudo ser la inspiración de la *Revista de las Indias*, (1938-1951) y *Mito* (1955-1962) puede aproximarse a *Les Temps Modernes*, de Jean Paul Sartre.

Tenemos pues que desde finales del siglo XIX e inicios del XX, el movimiento editorial en Colombia contó con propuestas como: la *Revista el Mosaico* (1859-1865: 1871-1872), con colaboraciones de Eugenio Díaz, Jorge Isaacs, José David Guarín y Ricardo Carrasquilla; la *Revista Gris* (1892-1896) dirigida por Salomón Ponce Aguilera y Maximiliano Grillo, con colaboraciones de Baldomero Sanín Cano, Clímaco Soto Borda, Rafael Pombo y Carlos Arturo Torres; todavía a finales del XIX el país contó con las revistas antioqueñas *La Bohemia Alegre* (1896-1897) dirigida



por Efe Gómez y Tomás Carrasquilla, con colaboraciones de Saturnino Restrepo y José Velásquez García; la *Revista el Montañés* (1897) dirigida por Gabriel Latorre, Efe Gómez y Mariano Ospina Vásquez, con colaboraciones de Emilio Robledo y *El repertorio colombiano* (1878-1887; 1896-1899) dirigida por Carlos Martínez Silva, José María Samper, José Manuel Marroquín, Miguel Antonio Caro, Enrique Álvarez Bonilla y Soledad Acosta de Samper.

Entrado ya el siglo XX contamos con la *Revista Contemporánea*, de Baldomero Sanín Cano (1903); la *Revista literaria Alpha* (1906-1916) dirigida por Mariano Ospina Vásquez, Antonio J. Cano y Luis de Greiff, con colaboraciones de Tomás Carrasquilla, Saturnino Restrepo, Max Grillo, Luis Carlos López y Baldomero Sanín Cano; *Panida* (1915), la *revista de arte y literatura* dirigida por León de Greiff y Pepe Mexía, con colaboraciones de Ricardo Rendón, Francisco Villa López y Fernando González; la brillante *Revista Voces* (1917-1920) dirigida por Julio Gómez de Castro y con colaboraciones de Ramón Vinyes, Miguel Rasch Isla y el enigmático Julio Enrique Blanco; la *Revista Universidad* (1921-1922; 1927-1929) dirigida por Germán Arciniegas y con colaboraciones de Jorge Álvarez Lleras, Luis López de Mesa, Germán Pardo García, Hernando Téllez, León de Greiff y Baldomero Sanín Cano.

En 1925 aparece en el panorama la de corta vida pero innegable influjo, *Revista los Nuevos*, que contaba con la colaboración de Luís Vidales, Felipe y Alberto Lleras Camargo, León de Greiff, Rafael Maya, Jorge Zalamea y José Mar; la *Revista Letras y Encajes* (1926-1957) dirigida por Teresa Santamaría de González; la *Revista de América* (1945-1952; 1955-1958) dirigida por Germán Arciniegas y Eduardo Santos. Posteriormente aparecen en el escenario colombiano la tradicional *Revista Mito* (1955-1962) bajo la dirección de Jorge Gaitán Durán y Hernando Valencia Goelkel, cuya nómina de colaboradores incluía personajes como: Gabriel García Márquez, Álvaro Mutis, Pedro Gómez Valderrama, Jorge Eliécer Ruiz, Jorge Luis Borges, Eduardo Cote Lamus, Fernando Charry Lara, Vicente Aleixandre, León de Greiff y Octavio Paz; la *Revista Eco* (1960-1984) dirigida por Karl Buchholz, Hernando Valencia Goelkel y José María Castellet, con colaboración de Ernesto Volkening, Nicolás Suescún, Juan Gustavo Cobo Borda, Jorge Zalamea, Gabriel García Márquez, Angel Rama y Juan Carlos Onetti.

Merecen igual mención, en el panorama nacional, la *Revista Senderos, así como la revista que sería el remplazo de la Revista de Indias*, la *Revista Bolívar* (1951-1963) dirigida por Rafael Maya; la *Gaceta de Colcultura* (1985), el *Boletín Cultural* y



Bibliográfico de la Biblioteca Luis Ángel Arango (1958), la **Revista Javeriana** (1933), la **Revista de la Universidad de Antioquia** (1935), y la **Revista de la Universidad Nacional** (1944).

Vemos pues que no era la Colombia del pasado siglo completamente inerte en términos culturales. Mucho menos lo fue una de sus pequeñas, cerradas y conservadoras provincias. Manizales contó con publicaciones como: el periódico literario **Ecos del Ruiz** (1880); el periódico **La Primavera** (1886); la **Revista Nueva** (1899-1904); **El Artesano** (1904), **El Ruiz** (1905), **Albores** (1907), el semanario liberal **El Fonógrafo**, **El Mensajero** (1903), **Municipio** (1903), en 1910 nace **Crepúsculos**, con la colaboración de Aquilino Villegas y Samuel Velásquez; la también generacional **Revista Motivos** (1913-1916), con colaboraciones de Jorge S. Robledo, Oscar Arana, Pedro Luis Rivas y Roberto Londoño Villegas; el periódico **El Deber** (1910), **El Arlequín** (1911) de Oscar Arana, **Consigna Liberal** (1915), **El Eco** (1915); el clásico y en apariencia recuperado **Archivo Historial** (1918) del bumangués Enrique Otero D'acosta; la **Revista Azul** (1919-1926) dirigida por J. B. Jaramillo-Meza; la **Revista Atalaya**, dirigida por Gilberto Agudelo, con colaboraciones de Francisco Botero, Camilo Orozco y Arturo Cañaveral. Ya en 1929, momento en que se gesta en la ciudad el conocido como el

fenómeno editorial más trascendental, da cabida a la estéticamente precisa **Revista Cervantes**, dirigida por don Arturo Zapata; nace también en nuestra tierra la generacional **Revista Milenios**.

Son los anteriores sólo algunos ejemplos de los procesos que hacían de Caldas un *meridiano cultural*, estatus que vendría a confirmarse con la aparición, en 1940, de la longeva **Revista Manizales** y en 1963, la generacional **Revista Siglo 20**.

Fundada en 1963 por Hernando Salazar Patiño, con sólo seis años de producción y 72 ediciones publicadas, **Siglo 20** fue para muchos jóvenes escritores, políticos y filósofos, el medio de expresión que representaba esa “libertad de pensar y de decir lo que se piensa”, actitud propia de una generación que -tal y como el fundador de **Siglo 20** lo indicó en “Diez escritores, dos generaciones”- vivió:

La tregua política del Frente Nacional que diluyó las diferencias entre los partidos liberal y conservador e hizo visibles los conflictos de clase y las injusticias sociales, la creación de los frentes guerrilleros y la insurgencia de los movimientos universitarios, el Ché Guevara y todos los matices de la izquierda, la trilogía de Mao,



Marx y Marcuse con Trotsky una y otra vez rehabilitado en las bibliotecas, la música de los Beatles y los festivales de Ancon, la apertura conciliar de la Iglesia y el ideal revolucionario como meta de juventud, el cine de la “nouveau vague”, el teatro del absurdo y el delator, Brecht y Ionesco, la última influencia de las literaturas europeas y la novelística norteamericana, Borges, Fuentes, Cortázar, Carpentier, García Márquez y los realismos mágicos que hacen verosímil lo imposible, las experimentaciones alucinógenas, la conjunción de las artes y la confusión de los géneros, los surrealismos y el grado cero de la escritura, eros y civilización, la crítica despiadada a la totalidad de las instituciones y la consigna de la imaginación al poder, todos estos cambios de 180 grados en la concepción del mundo y de los sueños, presidieron el ser y el aparecer de una nueva generación y constituyeron el contexto de su literatura.³

Es precisamente este punto el que me permitirá mostrar un elemento de comparación entre *Siglo 20* y *Revista Manizales*. Resulta que toda la bibliografía

disponible sobre el fenómeno *Siglo 20* -gran parte de ella suministrada por Hernando Salazar Patiño, incluyendo claro está, las conversaciones con él sostenidas- hace referencia a *Siglo 20* como generación: son Héctor Juan Jaramillo Jiménez (1944), William Ramírez Tobón (1940), Jorge Gómez (1940), Eduardo López Jaramillo (1947) y José Chalarca (1941), cinco de los diez escritores pertenecientes a una de las dos generaciones destacadas por Salazar Patiño en el texto citado, la que ellos o los suyos prefirieron llamar *generación Siglo 20*, la misma que Harold Alvarado Tenorio llamó “generación desencantada” e Isaías Peña denominó “generación sin nombre”. Supongo que es ese el último registro de un vivo interés, latente en un grupo de asiduos lectores y comprometidos escritores, por reconocerse como pertenecientes a una *generación*, vivo interés en desuso en nuestra desmerecida *Manizales cultural*.

El impacto de *Siglo 20* se mide tanto por los personajes que en ella ofrecieron sus primeros escritos, como por la fuerza de los jóvenes que la impulsaban. *Siglo 20* se recuerda, por una parte, como el nombre que abanderaba un periódico estudiantil en los sesentas, en la infante Universidad de Caldas, y a su vez, como rotulo de una generación. Ese gusto por reconocerse como parte fundante o integrante de una generación, evoca necesariamente lo que, en “La idea de la generación”, Ortega y Gasset describiría como:

³SALAZAR PATIÑO, Hernando. p. 17.



(...) una caravana dentro de la cual va el hombre prisionero, pero a la vez secretamente voluntario y satisfecho. Va en ella fiel a los poetas de su edad, a las ideas políticas de su tiempo, al tipo de mujer triunfante en su mocedad y hasta al modo de andar usado a los veinticinco años. De cuando en cuando se ve pasar otra caravana con su raro perfil extranjero: es la otra generación. Tal vez en un día festival la orgía mezcla a ambas, pero a la hora de vivir la existencia normal, la caótica fusión se disgrega en los dos grupos verdaderamente orgánicos. Cada individuo reconoce misteriosamente a los demás de su colectividad, como las hormigas de cada hormiguero se distinguen por una peculiar adoración. El descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo de edad y a un estilo de vida es una de las experiencias melancólicas que, antes o después, todo hombre sensible llega a hacer. Una generación es un modo integral de existencia o, si se quiere, una moda, que se fija

indeleble sobre el individuo. En ciertos pueblos salvajes se reconoce a los miembros de cada grupo coetáneo por su tatuaje. La moda de dibujo epidérmico que estaba en uso cuando eran adolescentes ha quedado incrustada en su ser.

Podrá imaginar acaso el lector, cuán fuerza tomaba la *generación Siglo 20* y cuán grande era el aporte que los hombres que la representaban y sus obsesiones ofrecían a la Caldas de ayer.

No obstante, no todo movimiento editorial nace como, o representa a, una generación propiamente dicha, o a viva voz reconocida. Hablo de lo sucedido con la de grandes huellas, *Revista Manizales*.

En octubre de 1940 se publica, bajo la dirección de la Poeta Blanca Isaza de Jaramillo Meza, “Manizales”, *la Revista Literaria Mensual*. En la cuarta página de su primer ejemplar, se encontró el lector con una advertencia realizada por Blanca Isaza, advertencia que cobra, como no debe asombrar a nadie en el correr de la inteligencia, una abrumadora vigencia, y que describe, como tampoco debería temer, perfectamente el hecho de que no sólo es la inteligencia, sino también la estupidez, la que pervive en los hombres, época tras época:



(...) Bien podrá perdonársenos, en gracia a nuestra sinceridad, un poco de orgullo regional. Lo que sucede entre nosotros es que hay un manifiesto desvío hacia los valores propios; nos parece mucho más elegante y trascendental elogiar hasta el ditirambo a los escritores y poetas no ya de otros departamentos sino de otros países; desde que el autor no sea colombiano ya tiene ganada nuestra sumisa admiración; quemamos ante él la mirra de nuestro entusiasmo y aunque la mayor parte de las veces dislocados, el todo es que traiga el prestigio de haber nacido más allá de las fronteras patrias para que nadie sea osado a discutirle el derecho a los haces de laurel que nuestra ingenuidad corta para alfombrarle la fácil senda del éxito. Aquí sucede un fenómeno por demás curioso; si se ocurre una edición especial de un diario, un suplemento literario o una revista de arte, esas páginas selectas permanecen cerradas para nuestros escritores; a ellas se lleva invariablemente la literatura forastera, algo que está desconectado de nuestra sensibilidad, que puede tener firme belleza idiomática pero

que carece de ese encanto inasible de lo que es propio, de lo que traduce nuestra misma inquietud, de lo que la tradición criolla liga a nuestra inteligencia o a nuestro sentimiento.

Por eso nosotros nos hemos trazado un itinerario preciso; exaltaremos en estas páginas cordiales el prestigio de los valores categoriales de las letras caldense. No hemos conocido nunca ni la envidia, ni la emulación, ni el egoísmo; poseemos esa extraña cualidad de gozar con los triunfos ajenos. La tarea férrea de la reconstrucción material de la ciudad bien puede darnos un necesario descanso para pensar en las cosas del espíritu; ahora todo lo viejo se ha puesto de moda y no falta a los preceptos de la distinción descubriendo un poco ese fondo romántico y quijotesco que en vano tratamos de borrar con detonantes barnices modernistas.

Y lo viejo se puso de moda: con la colaboración “original para Revista Manizales”, de personajes como Bernardo Arias Trujillo, Porfirio Barba-Jacob, Eduardo Carranza, Rubén Darío, María



Eastman, Rafael Maya, Jorge S. Robledo, Baldomero Sanín Cano, Victoriano Vélez, Aquilino Villegas, Silvio Villegas, Ramón Vinyes, Eduardo Caballero Calderón, Meira Delmar, Enrique Diez-canedo, Max Grillo, José Ingenieros, Germán Pardo García, Hernando Téllez, Luis Cané, Adel López Gómez, y con lectores en New York, Buenos Aires, Ecuador, República Dominicana, Guatemala, México, Tokio, Washington y Lisboa, *Manizales* se graduó con 733 número publicados y sesenta y cuatro años de historia literaria y cultural.

Como excusa quizá, para poner en boca de otro lo que hoy pulula también en nuestro ambiente, y como muestra también de que la inteligencia, que no conoce límites de tiempo, viene desastrosamente acompañada de la estupidez como sombra, ofrezco a ustedes fragmentos de una carta enviada a Revista Manizales, firmada por don Alfonso Castro, y publicada en el cuarto número bajo el título de "Rumor de enjambre":

(...) Quiero tan sólo, después de felicitarla fervorosamente por el bello gesto que deseo se cuaje en nítida realidad, formular algunas observaciones con respecto a nuestro medio desde un ángulo intelectual y expresar mi pensamiento, matizado de un poco de escepticismo, sobre el futuro de la jugosa revista que usted proyecta.

Nuestro medio está compuesto de dos clases de individuos: los analfabetos integrales, que no saben leer ni escribir y, naturalmente, ningún comercio tienen con las cosas de la inteligencia, y los analfabetos preparados, que han recorrido escuelas y universidades, influyen en los ajetres de la diaria existencia pública, figuran como elementos prestantes de las clases directoras, pero que tampoco, quizá por el recargo de ocupaciones, pueden dedicar siquiera una hora al día al cortejo de ese tan grato que es el aleteo del pensamiento.

De los primeros sólo hay que anotar que por fortuna hoy el gobierno de ellos seriamente se preocupa y formula planes de reforma educationista, especialmente en lo relacionado con la enseñanza primaria, que tan mal parada se ha mantenido en el país.

De los otros sí hay mucho que decir.

En lo antes apuntado, que a primera vista parece una paradoja, palpita una verdad



abrumadora. Proclamamos que aquí se lee de continuo y que las gentes se mantienen correctamente informadas sobre arte, literatura y ciencias; pero no hay que creer en tal enlabio.

Leen unos pocos: los silenciosos y autodidactas, dominados por la pasión de instruirse y espaciar el intelecto. El resto está constituido por los nutridos con las noticias de radio o los apuntes ligeros de revistas venidas de la extranjería. Informados de tercera mano, eruditos de café o sabios con la pintoresca sabiduría de un álbum en pegados.

Son estos los positivamente peligrosos. Como todos lo saben, no estudian y a nada le aplican el esfuerzo angustioso del cerebro. Opinan sobre todo, sin que admitan la más leve cortapisa y nunca guardan el menor respeto por la opinión ajena, ante la taza humeante del moka criollo, desmenuzan sólidas reputaciones o descubren un genio dentro del corrillo favorito. Posan en infalibles con la frescura olímpica del que imagina que las ideas se afellan

al individuo por yuxtaposición, como las moléculas de piedra.

Pero no intente usted, señora mía, un sondeo en la psiquis que los alienta. No encontrará rastros de creación, inquietud saludable, remansos de sólidos estudios sobre cualquier asunto. Sólo opiniones ajenas, sacadas de recortes de periódicos y de conversaciones, ensalzados con los dorados hilos de la propia suficiencia y de la agilidad para el denuesto.

(...) Por lo dicho comprenderá usted, artista excelente, que no estoy escaso de razones cuando la he apellidado valerosa.

Valerosa, sí, cuando se dispone a dar la batalla hermosa e ingrata en que cosechará la alegría de contemplar en alto su personalidad pulida y fuerte, pero en que también, verá los gajos del laurel agujereados por las espinas de la indiferencia, la incomprendición y, lo más doloroso, las de la malevolencia.

Alguien, que sabe de cosas semejantes por mantener el pecho llagado y vibrante de



flechas como San Sebastián, se lo dice con respetuosa cordialidad, deseándole de corazón las palmas de la victoria.

A diferencia de *Siglo 20, Manizales* no da registro de generación alguna. Aida Jaramillo Isaza, hija de doña Blanca Isaza y de Juan Bautista Jaramillo Meza, conservó hasta donde pudo un legado, ya no generacional, sino hereditario. No parece existir, hasta donde mis conversaciones con Aída lo permitieron entrever, un grupo de personajes con características compartidas que se agruparan alrededor de la *Revista Manizales*, y que pudieran ser entonces reconocidos bajo algo a lo que pudiera llamársele *generación Manizales*.

La conocida también como “ventana al mundo”, cerró sus páginas con el volumen XLV, número 733 de noviembre-diciembre de 2004. En aquella edición, sesenta y cuatro años después del rumor de don Alfonso Castro, Aida Jaramillo Isaza escribió una despedida de la que ahora sólo tomo fragmentos.

(...) De la vieja máquina de escribir, marca Remington, en la que mamá escribió su primer editorial para la Revista, en octubre de 1940, a este casi mágico computador en el que escribo el último, en diciembre

de 2004, han transcurrido 64 años... 64 años es un largo periodo para cualquier persona, empresa o actividad y es admirable pensar que tuvimos la oportunidad de vivirlos y de realizar en ellos una tarea deleitosa y gratificante para el espíritu.

(...) Guardamos en el fondo del alma la ilusión de que en el futuro algún descendiente de nuestros padres continuará la tarea cultural de la Revista. Serán, claro, otros los tiempos, las gentes, las inquietudes. Para entonces, nuestro paso fugaz por los armoniosos caminos de la Literatura y de la Poesía será si acaso un vago recuerdo... Pero no importa. Ha sido maravilloso transitárselos durante todos estos años, respondiendo así al deseo de nuestros padres.

La sospecha de la cual parte esta, y las inquietudes de mis compañeros, se levantaba alrededor de esa idea, en un principio ciega, de un presunto Caldas Cultural. Una idea que nos llegó en forma de mito, lo cual levantó más aún nuestras sospechas, no sólo porque asentimos con el polaco Stanislaw Jerzy Lec que “cuando el chisme envejece se convierte en mito”,



sino también porque conocemos bien el material del cual tomó don Alfonso Castro los elementos para su *carta abierta*.

He presentado a ustedes dos movimientos que hacen honor al perdido “Meridiano Cultural”, y que son prueba clara del valor que antaño tuvo nuestra cultura; dos movimientos cuyo ejemplo, en el mejor de los casos, permitirá librarnos a nuestra generación sin memoria, no sólo del influjo de los cada vez más abundantes, persuasivos, rimbombantes y perjudiciales “analfabetos preparados”, sino también del hasta ahora indemne, *imperio de lo falso*.

(...) si se sostuviera que todos los mitos, todas las revelaciones de todas las religiones, no son sino mentiras, puesto que la creencia en los dioses, sean los que sean, ha movido la historia humana, no quedaría sino concluir que vivimos desde hace milenios bajo el imperio de lo falso.

Umberto Eco. *La fuerza de lo falso*



Referencias

ECO, Umberto. “La fuerza de lo falso”. En: Sobre literatura. Barcelona: RqueR, 2002.

MELO, Jorge Orlando. Las revistas literarias en Colombia e Hispanoamérica: una aproximación a su historia. Bogotá: s.n., 2008.

OSPINA, Carlos Alberto. “La revista Siglo20”. En: Revista Aleph, 2003. Año XXXVLL N° 124

RUÍZ, Carlos Enrique. Aleph en el contexto colombiano de las revistas culturales. Medellín, 12/13 de septiembre: “Encuentro de revistas culturales independientes”. Disponible en internet: <<http://www.revistaaleph.com.co/desde-aleph/144>>

SALAZAR Patiño, Hernando. Diez escritores, dos generaciones. Manizales: Casa de Poesía Fernando Mejía Mejía, Ediciones Vellón de Nube, 1990.

_____. “Confrontaciones: a propósito del 40 aniversario de la fundación de la Revista Siglo 20 (1963-1969)”. En: Revista Aleph, 2003. Año XXXVLL N° 126/127.



Índice CuadrantePhi No. 20

Zona articular

1. La democracia como litigio

Juan Pablo Sánchez Rojas

2. La teoría neo-cartesiana de la conciencia en Searle

Yesid Henao Pérez

3. Acción y comprensión: la pluralidad como resistencia a los anillos de hierro de la lógica totalitaria

María Paula Tostón

4. Consideraciones en torno a la ética darwinista

Andrés Suárez Thoma

5. Cómo concibe Kant una Iglesia

Ana María Moreno Botía

Reseña

- Obstinado rigor. La teoría de la acción poética de Paul Valéry

Rafael Ricardo Rubio

Ideario

- Ideas que pueden ser útiles para un nuevo estudiante de filosofía

Daniel Murillo

- I Debate Cuadrantephi: Función social de la filosofía

Del compromiso abstracto con la sociedad al compromiso efectivo con las víctimas

Alejandro Mantilla

En este momento la filosofía puede estar en la sociedad equivocada

José Leonardo González

Breve investigación sobre la función social

Nicolás Zorrilla

Pedagogía como función social de la filosofía

Carlos Arturo Arias

Función social de la filosofía

Sebastián Arias León

Profesora invitada

Entrevista con la profesora María Cristina Conforti Rojas

Participe como autor, lector o editor

Convocatoria permanente

E-mail: cuadrantephi@gmail.com

Visítenos en <http://www.javeriana.edu.co/cuadrantephi/>



CONTENIDO

Reminiscencias del surrealismo en Julio Cortázar	5
Pedro Antonio Rojas	
La muerte como afirmación de la existencia en cuatro años a bordo de mí mismo	12
Vivian Carolina Rojas	
Producción de textos en el aula de clase y evaluación en contravía	18
Javier Ortega Salamanca	
Falacias del discurso Hitleriano en <i>Mein Kampf</i>	23
Nelson Colorado	
María	27
por Karen Buitrago Patiño	
Atrapado	30
por José Rivera	
Ester	36
Por Katherine Muñoz	
Muy cortos	38
por Jhoan Sebastián Muñoz	
Una realidad	40
por Fabián Otálvaro	
Confesiones de un psicótico	41
por hombre de fuego	
Paso a la posmodernidad	43
¿una pérdida para la poesía?	
Jacobo Velásquez	
Misión y visión	44
Licenciatura en Español y	
Literatura	
Kafka y la metamorfosis:	45
Una apuesta por la literatura menor	
Edwin Alonso Vargas	
Un discurso en favor del animal humano	46
Oscar A. Calderón	
Trafalgar de Angélica Gorodischer, una aproximación al lenguaje popular	47
Danilo Andrés Mora	
Una Puta noche de sábado	48
por Edward Bedoya	
Secuestro	49
por Alejandro Quintero	
Últimas palabras de Gregorio Samsa	50
por José Rivera	
Una geografía de las nubes	51
por Marcela Peña C.	
Bécquer y Gómez Jattin: por qué lo simple es mejor	52
David Sánchez Londoño	
La imprenta	53
Edward Bedoya	
Fe de erratas	



CONTENIDO

Revista Légein N°9, julio – diciembre 2009

¿En qué consiste la relación entre el escepticismo y el naturalismo en la filosofía de David Hume?

Yamileth Becoche Díaz

Dinamismo científico y la enseñanza de las ciencias desde la visión de

Thomas S. Kuhn

David Castaño Carreño

La política democrática radical como un proyecto político

Stephany Hernández Mahecha

La responsabilidad como elemento fundamental en la formación de ciudadanos autónomos

Katherine Esponda Contreras

El «enfoque de las capacidades» de Nussbaum y el concepto de «discapacidad»

Nathaly García Guzman



Convocatoria permanente

Página web: <http://revistalegein.univalle.edu.co/>

E-mail: revistalegein@univalle.edu.co

revistalegein@gmail.com

ISSN 1794-5291

NOVUM

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES APLICADAS

Facultad de Administración. Universidad Nacional de Colombia.
Número 31. Enfoques sociales de la Administración y las Tecnologías

TABLA DE CONTENIDOS

AMIG@S, DOCENTES, INVESTIGADOR@S Y CURIOS@S AMBIENTALISMO Y DESARROLLO

¿ES POSIBLE UNA ÉTICA - ESTÉTICA DE LA ALTERIDAD? UN ENFOQUE AMBIENTAL

Maria del Socorro Candamil Calle
Jesús Alberto Cardona López
Carlos Arturo González Vargas

LA TECNOLOGÍA PARA EL DESARROLLO

Luz Arabany Ramírez C.

EMPRESAS Y HUMANISMO

RED LOGÍSTICA INTEGRAL PARA EL SECTOR CALZADO Y MARROQUINERÍA DE SANTANDER

Sandra Patricia Quirós Marín
Freddy Angarita Reina
Ciro Alfonso Reyes Álvarez

LAS ESTRUCTURAS, LA CULTURA Y EL CLIMA ORGANIZACIONAL EMPRESA INFORMATIVA, LA TENSIÓN ENTRE LA ADMINISTRACIÓN Y EL VALOR PERIODÍSTICO

Sandra Velásquez P.
POBREZA E IDENTIDAD

POBRES PORQUE QUIEREN..., FRONTERAS IDENTITARIAS LOCALES

Claudia I Kaen

MUJERES POBRES: REPRESENTACIONES EN TORNO A LA POBREZA

Claudia Inés Sosa

Karina Beatriz Molina

ALTERNATIVAS DESDE LA EDUCACIÓN Y LA CULTURA

SAMARIA: UN ENCUENTRO CON LA EDUCACIÓN POPULAR

Gloria Esperanza Londoño Torres



NORMAS PARA LOS AUTORES

La Revista *Cazamoscas* recibe colaboraciones originales en forma de artículos de corte filosófico, cuento, crítica literaria, escritos literarios, ensayos, entrevistas, 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 Times NewRoman 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 la dirección electrónica: www.revistacazamoscas.info, y en www.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. Manizales – Colombia. Apartado Aéreo: 275
Teléfono: (+6) 8862720 Ext. 21151. Cel.: 301 574 6909
Fax: (+6) 8862720 Ext. 21151
www.revistacazamoscas.info
revistacazamoscas@gmail.com, [revistacazamoscas.blogspot.com](http://www.revistacazamoscas.blogspot.com)



Esta revista se terminó de imprimir en el
mes de febrero de 2011 en Capital Graphic
Manizales - Colombia