

ISSN 0120-0216



aleph



abril/junio 2013, año XLVII

No. 165



ISSN 0120-0216
Resolución No. 00781 Mingobierno



Carátula: Pintura 3 de la serie "Territorios baldíos",
Olga-Lucía Hurtado

Consejo Editorial

Luciano Mora-Osejo
Valentina Marulanda (R)
Heriberto Santacruz-Ibarra
Lia Master
Jorge-Eduardo Hurtado G.
Marta-Cecilia Betancur G.
Carlos-Alberto Ospina H.
Carlos-Enrique Ruiz

Director

Carlos-Enrique Ruiz

Tel-Fax: +57.6.8864085
<http://www.revistaaleph.com.co>
E-mail: aleph@une.net.co
Carrera 17 N° 71-87
Manizales, Colombia, S.A.

Impresión: Jerónimo y Gregorio Matijasevic,
Arte Nuevo, Manizales, Col.
Diagramación: Andrea Betancourt G.
abril/junio 2013

aleph

Año XLVII

Barriendo y cantando

Tal vez dentro de algún tiempo
vuelva la moda de pensar,
como pensaba Voltaire
siempre dando un qué pensar.

Es al parecer pequeño
de los que piensan su número,
y esos no ponen empeño
para perturbar al mundo.

La ciencia se hace preguntas
para las que no hay respuesta,
pero hacerlas constituye
la mayor hazaña nuestra.

Qué pregunta se hará el árbol,
que no ha sido contestada,
si nosotros, siendo gente,
tampoco sabemos nada.

Cuáles serán las preguntas
de todos los animales,
} las de la misma tierra
} las del agua a raudales.

A preguntas sin respuesta
algún día se sabrá
por qué existe lo que existe
} quién lo descubrirá.

Cómo empezaron las cosas,
cómo habrán de terminar,
no sólo las de la Tierra,
también las de más allá.

Por qué la vida es tan corta,
cómo se podrá alargar,
por qué la maldad domina
y qué son el bien y el mal.

Jaime Jaramillo-Escobar

Por qué tenemos conciencia
de que tal vez existimos.
Si el mundo es vana ilusión,
Como vinimos nos fuimos.

Cuando la Luna se pierda
en la gran noche estelar,
como sin Luna podremos
reír, cantar y bailar.

Si el peso del Universo
está calculado en cero,
y el todo es cinco por ciento,
de qué se compone el resto.

Más de cien preguntas tienen
para contestar los sabios.
Cuando encuentren las respuestas
opondránse los vesabios.

Jaime Jaramillo-Escobar

La naturaleza humana
nació con la idolatría,
para explicarse el motivo
de lo que no comprendía.

También con necesidad
de tener jefes y reyes,
pues no sabe comportarse
sin el freno de las leyes.

Miles de años no han bastado
para ver con claridad.
No es la fe sino la ciencia
la que enseña la verdad.

Si es obligación humana
para que todos se enteren
legar el conocimiento
por qué se ocultan saberes.

Jaime Jaramillo-Escobar

Cuáles son, pregunto, aquellos
que dicen ser solidarios
con el pobre y olvidado,
pero desde sus palacios.

Por qué la reforma agraria
la hicieron usurpadores
que se robaron las tierras
y no son agricultores.

Y por qué los campesinos
en las grandes capitales
incautados a la indigencia
victimas son de sus males.

Y por qué será, señores,
yo les vengo a preguntar,
que imponen sus leyes gentes
que sólo saben robar.

Jaime Jaramillo-Escobar

Saben robar y matar,
saben matar y robar,
y nunca les pasa nada,
porque qué les va a pasar.

Si trovar cosas del pueblo
es arte de juglaría,
el honor de ser juglar
por nada lo cambiaría.

Me quedan las cien preguntas
que no alcancé a formular.
Piensen ustedes en ellas
y aprendan a preguntar



Jaime Jaramillo-Escobar

In Memoriam Guillermo Hoyos-Vásquez

Aprendizajes mutuos

Carmen Millán de Benavides

No se trata de pasar la página, sino de volver a leerla. Esta vez, juntos.
Nelson Mandela

En la madrugada del 5 de enero de 2013 falleció el filósofo Guillermo Hoyos-Vásquez, quien fuera director del Instituto PENSAR por nueve años. Desde el afecto de esos nueve años compartidos, cuando él solía presentarme como su “segunda de a bordo” escribo este texto para ALEPH, señalando *ab initio* que Guillermo Hoyos fue y seguirá siendo para mí “el jefe.”

Sé que a muchas personas les ocurre, que al mantener una relación con alguien a quien consideran amigo, pero esa persona es o muy notable o mayor, o las dos cosas, uno se siente como “igualado” tuteándolo o llamándolo por su nombre de pila. Eso me ocurría a mí con Guillermo Hoyos: ni lo tuteaba, aunque él lo hacía conmigo, salvo cuando se enojaba, ni lo llamaba *Guillo*, como escuché a muchos decirle, especialmente a quienes compartieron sus años jesuíticos.

Optando por el camino del medio, a veces llamamos a las personas a las cuales me he referido, por su apellido



pero a mí ese *Hoyos seco* no me gustaba para un trato tan cotidiano como el que mantuvimos. Así que un poco polisémicamente resolví llamarlo “el jefe,” por serlo, claro, y por su voz tonante, como la del otro Jefe, Daniel Santos.

Con su voz característica, el jefe nos anunciaba, mientras subía las escaleras de la Casa Navarro donde funciona el Instituto PENSAR “Hoyos ya está aquí” y ese anuncio que se escuchaba en las dos plantas de nuestra casita, patrimonio arquitectónico de Bogotá, nos dejaba saber que la puerta de su despacho en el segundo piso se abría para todo el equipo de trabajo y para nuestras ideas. Mi primer recuerdo es entonces, el de la voz del jefe quien según su compañera de vida, Patricia Santamaría, hablaba “con parlante incorporado.”

Uno de los grandes temas que ocuparon los trabajos y los días de Guillermo Hoyos fue la educación. Sus reflexiones sobre la universidad se transformaron en propuesta para el equipo de investigadores y jóvenes investigadores de PENSAR, en nuestro seminario teórico, así que nos dedicamos a leer sobre la universidad durante un año entero, discutiendo, a veces acaloradamente, sobre las ideas de Derrida, las propuestas de Montserrat Galcerán, quien nos visitara a este propósito, las ideas de Michel de Certeau y la participación estudiantil en esa “toma de la palabra” que fue mayo de 1968, para tan solo mencionar a tres autores. En un escrito que continúa citándose ampliamente, *El ethos de la universidad*, Guillermo Hoyos escribe:

La tipología [de universidad] que quiero proponer bien pudiera haber comenzado cuando las universidades colombianas, pocas en ese momento, con la ayuda de las nuevas, la del Valle, la Nacional de Manizales, la Universidad Industrial de Santander, acogen como su proyecto el proceso de modernización sobre la base del desarrollo de la ciencia, la técnica y la tecnología como las claves para la industrialización del país.

....

La segunda etapa viene con la universidad revolucionaria, muy influida por el mayo del 68 europeo y por el movimiento estudiantil en Estados Unidos.

....

Vino luego la reacción a la universidad politizada desde la universidad de investigación, que pretendió retomar la idea de los claustros en la nueva figura de la comunidad investigadora científica.

La última etapa, muy marcada por el kínder andino y javeriano en el Palacio de Nariño, pertenece a quienes buscaron un nuevo protagonismo de la universidad, saliendo abruptamente del aislamiento para ubicarse como asesores o gestores de los órganos de poder de la política o la gestión económica.¹

PENSAR, como instituto dirigido por Guillermo Hoyos fue un hervidero de ideas, de iniciativas. Nos unían espacios de reflexión: nuestro seminario teórico ya mencionado, las reuniones de equipo, PENSAR en Público² y, en todo caso y en clave comunicativa, el diálogo de iguales - distintos.

¡Cuántas veces se reunió en el Instituto la comisión que buscaba hacer justicia a los líderes de la Unión Patriótica asesinados! ¡Cuánto esfuerzo pusimos en la participación de personas que herederas de esos dolores, de esas pérdidas, no quisieron sentarse a dialogar con la Comisión de Verdad, Justicia y Reparación! Remito a quienes esto leen a las grabaciones disponibles en línea, de la intervención de Guillermo Hoyos en el más bello homenaje a él rendido, el organizado por Marietta Quintero en la Universidad de la Salle en noviembre de 2010, en el cual se reunieron casi treinta universidades para expresar al filósofo su agradecimiento por la responsabilidad del pensar en público. Si aceptan esta invitación podrán escuchar a Hoyos recordando el poema de Gonzalo Arango a la muerte de *Desquite*, y hablando del deber de valorar las vidas de todos y cada uno de los humanos, iguales pero distintos, frente a quienes debe esgrimirse siempre la palabra.

Pasar las páginas juntos

En los años en que tuve la oportunidad de trabajar con Guillermo Hoyos y en los pocos que siguieron a su gestión como director del Instituto de Bioética en la Pontificia Universidad Javeriana, los aprendizajes fueron mutuos. Recuerdo hoy con nostálgica sonrisa cuando llegué a la dirección de PENSAR, llamado por el padre Gerardo Remolina, en ese entonces rector de la Javeriana. En nuestro primer encuentro, al saber de

¹ El texto, publicado inicialmente en 1998 en la revista Humanidades UIS, puede consultarse también en la serie de Monografías Virtuales de la OEI - Ciudadanía, democracia y valores en sociedades plurales (Hoyos Vásquez, El ethos de la universidad).

² Actividad que toma su nombre de una sugerencia de Manuel Reyes Mate, ciclo de conferencias con invitados nacionales y extranjeros, pertenecientes a todas las disciplinas y saberes con los cuales entramos en diálogo, en un formato conversacional, más que de conferencia.

mi trabajo, me dijo: “¡Ajá! Entonces te dedicas a la mujerología.” Me reí, pero al cabo de muy poco tiempo, el jefe hablaba ya de Género, aunque a veces señalara: “Esta perspectiva de género me va a matar.” Supe que empleaba el término *mujerología* con su gran amiga, la feminista española Celia Amorós, cuyos libros fueron indispensables en mi formación. Sin embargo, en la orilla de las lecturas compartidas con Hoyos en el Seminario Permanente de Género, que aún existe, las discusiones pasaron de la ética del cuidado de Carol Gilligan, expuestas en *La moral y la teoría psicológica del desarrollo femenino*, texto con el cual impartía un seminario en la Facultad de Enfermería de la universidad, a Judith Butler, comenzando por *El género en disputa* (Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity) y *Cuerpos que importan* (Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex). El camino que lleva de la ética del cuidado de Gilligan a Butler fue recorrido por Guillermo Hoyos en nuestro seminario de Género. Cuando emprendimos el proyecto de investigación *Ética en nuestras propias palabras. La feminización del desplazamiento forzado en Colombia - Subjetividades y agencia*, para el cual tuvimos interlocución con las colegas del grupo de Filosofía Feminista de la Universidad de Siegen en Wuppertal, un lugar que era muy querido para Guillermo Hoyos, escribimos:

Cuando señalamos que el género es una categoría relacional, suscribimos la idea del género como construcción social. El cambio de funciones y de formas de vivir tiene un peso fundamental en la manera como las mujeres se perciben, perciben a los otros y son percibidas. Así cada identidad femenina tiene que ser reajustada para adecuarse a un nuevo contexto, a nuevas exigencias, costumbres, patrones culturales y valores. Los referentes inmediatos, desde donde se construye lo femenino se pierden y deben ser reconstruidos y adaptados a los nuevos horizontes.

Una mirada a los aportes de la filosofía feminista, en especial desde el punto de vista moral, y al fortalecimiento del discurso sobre la sociedad civil, deja por un lado, un sinnúmero de preguntas y retos y ofrece, por otro lado, posibilidades de nuevos planteamientos: dada la necesidad de promover la dimensión pública de nuestra dinámica social –la emergencia de subjetividades ciudadanas- ¿cómo lograr una recomposición de los órdenes privado-público que haga justicia a la diferencia de género sin dejar de cuestionar esa misma polaridad?

Parece indispensable superar la lógica moral ordenada exclusivamente con base en un criterio de la identidad marcada masculinamente y en el territorio de la polis, en procura de alternativas para el tratamiento de la diferencia. Buscamos una mirada que fije lo igual y lo diferente de manera simultánea (Hoyos, Benavides y Tovar).

El título del trabajo del cual extraigo la cita es ejemplo de encuentro y diálogo, pues recoge una expresión de Carol Gilligan, pero se abre hacia las perspectivas que exploramos conjuntamente, entre ellas, la ética del parentesco. La cita anuncia ya la comprensión de términos como *heteronormatividad* y *homonormatividad*, los cuales comenzaría a usar Hoyos, aunque no le gustaban, en el Ciclo Rosa, una de las intervenciones sociales que más me enorgullece haber acompañado y la cual aún continúa.

Agradezco a Carlos-Enrique Ruiz su invitación a escribir este trabajo para ALEPH, en el cual combino ideas del homenaje radial que hice al jefe (*Música - Literatura. In memoriam Guillermo Hoyos*) y del ensayo que aparecerá en el libro que prepara la Pontificia Universidad Javeriana.

Obras citadas

Butler, Judith. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge, 1993.

—. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

Gilligan, Carol. *La moral y la teoría psicología del desarrollo femenino*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Hoyos Vásquez, Guillermo. "El ethos de la Universidad" *Revista UIS Humanidades - Universidad Industrial de Santander* (1998): 13 -23.

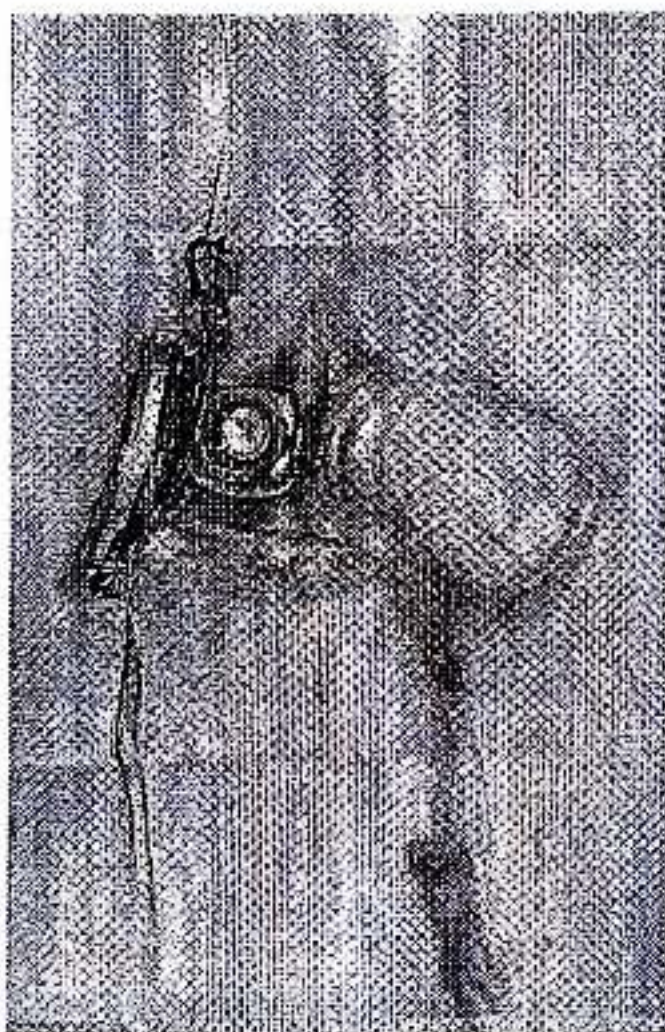
—. *OEI - Monografías Virtuales*. octubre-noviembre de 2003; 30 de marzo de 2013. <<http://www.oei.es/valores2/monografias/monografia03/reflexion01.htm>>.

—. *YouTube*. noviembre de 2010. 20 de febrero de 2013. <<http://www.youtube.com/watch?v=mqFk-9aSnOs>>.

Hoyos, Guillermo, Carmen Millán de Benavides y Patricia Tovar. "Ética en nuestras propias palabras. La feminización del desplazamiento forzado en Colombia - Subjetividades y agencia" Bogotá: Manuscrito, 2007.

Millán de Benavides, Carmen. "DISCUTIR LAS CIENCIAS DE LA DISCUSIÓN. Guillermo Hoyos, las Ciencias Sociales y el Instituto PENSAR". Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2013.

Millán de Benavides, Carmen. "Música - Literatura. In memoriam Guillermo Hoyos". Bogotá, 2013. Emisora Javeriana Estéreo.



Olga-Lucía Hurtado G.

De lo serie Re-Hacer

El librepensador. Genealogías

Freddy Téllez

Llegar a ser un hombre no es el producto del simple nacimiento, sino el esfuerzo de toda una vida.

Leonard Reinisch

1. Schopenhauer y Nietzsche son en nuestra modernidad los puntales decisivos, y originarios, de lo que bombosamente podríamos llamar la temática del libre pensador. Ambos, en concordancia con sus propias vidas, nos dejaron escritos al respecto. Schopenhauer, en sus *Parerga y Paralipomena*. Nietzsche, a lo largo y ancho de su obra, pero en particular todo un capítulo en *Más allá del bien y del mal**. En los dos se trata de frutos de madurez: ejemplo claro de la importancia concedida a tal preocupación. El historiador no dejará entonces de señalar una complicidad, una misma filiación, más allá de las eventuales diferencias o matices entre ambos.

Schopenhauer hablará de *Selbstdenker*, pensador personal, autónomo, o pensador por sí mismo. Nietzsche preferirá referirse a *der Freie Geist*, el espíritu libre, título del capítulo mencionado en ese libro.

Este ensayo forma parte de un libro inédito del autor, terminado en 2012, y titulado *Pequeño tratado del libre pensador*. De ahí su referencia ocasional al mismo a lo largo del texto.

(*) Todas las referencias bibliográficas se hallan al final del texto, y siguen el orden de aparición de los nombres mencionados. Según el contexto, un número progresivo entre paréntesis (1), (2), remite a ella. La reducción al mínimo de la erudición, y la omisión del número de página, es una escogencia de liviandad.

En cuanto al término de “libre pensador”, Schopenhauer no lo emplea tal cual, pero su *Selbstdenker* representa lo mismo. Ya veremos en qué terreno se afinca.

Nietzsche, por su lado, expresa reticencias a su utilización. Para él, el *Freie Geist* no debe ser confundido con el *Freidenker*. El capítulo ya referido concluye con un afán de clarificación indispensable a sus ojos. El libre pensador no es, en su opinión, sino un falso espíritu libre, un “esclavo y plumífero del gusto democrático”. Por allí se perciben las conocidas tesis del autor contra la democracia, establecidas a partir de su gusto por la aristocracia y la élite. Es otra época la que se expresa por su boca. Desde ese punto de vista, Nietzsche puede ser considerado hoy como un extemporáneo, un *unzeitgemäss*, para utilizar su propio término. Es por eso que continúa interrogándonos, pero también molestándonos. De ahí la complejidad y ambivalencia de su pensamiento. Esto significa, desde nuestra perspectiva, que la diferenciación entre “libre pensador” y “espíritu libre” es irrelevante. Nuestro presente es el reino de la democracia: hoy más que nunca, mucho más que en tiempos de Nietzsche, por supuesto. La Caída del Muro de Berlín en 1989 y la desagregación de la Unión soviética dos años más tarde, no permiten la menor duda al respecto.

Todo lo que Nietzsche afirmó en su momento respecto del *Freie Geist*, corresponde por entero al *Freidenker*, a ese libre pensador del que este libro quiere ser su posible pequeño tratado.

Aquí comenzamos, pues, bajo los auspicios de esos dos grandes antepasados.

2. Nietzsche dirige a los libres pensadores, esos “esclavos y plumíferos del gusto democrático”, como ya sabemos, tres reproches esenciales: postular la igualdad de derechos, la piedad para todos los que sufren y creer que el sufrimiento es un mal por abolir. El espíritu libre, por el contrario, es aquel que propone la “formulación peligrosa” de más allá del bien y del mal. Aquél que cree que “todo lo que en el hombre es malo, terrible, tiránico, todo lo que proviene en él del animal carnívoro y de la serpiente sirve tanto a la elevación (*Erhöhung*) de la especie ‘hombre’ como su contrario”.

De esos tres reproches, los dos primeros se desprenden de su deconstrucción radical, furiosa, del universo cristiano. Ella explica también su

divisa "peligrosa" (son sus propios términos, con los cuales Nietzsche toma distancia ante sí mismo) de "más allá del bien y del mal". Más allá del privilegio y extrapolación desmesurada del bien, correlativa a la desconsideración y exclusión de todo lo que asimismo hace al hombre: su lado oscuro, el señalado mal. Nietzsche muestra entonces que bien y mal hacen uno, y que es ilusión vana y sensiblería ciega creer que sólo el bien es el constitutivo humano. Nietzsche adopta así la crueldad inherente a la realidad, su aspecto trágico, rechazando a la vez toda ilusión de un avenir radioso, libre de mal. Nietzsche es realista y des-ilusionado, enemigo decidido de la creencia en la posibilidad de la eliminación *ontológica* del mal y del sufrimiento.

Ese es uno de los basamentos inaplazables del libre pensador, hoy como ayer. La existencia de la democracia no desmerece en nada su validez. Nietzsche se equivocó al establecer entre ella y el cristianismo un signo de equivalencia total, y al considerar que la postulación de la igualdad de derechos y la conmiseración conducen a la negación de sus contrarios. La democracia no es el privilegio exclusivo de un solo rasero. Ella es coexistencia y pluralidad, respeto de la minoría y del pensamiento opuesto. La democracia está más cerca de la unidad coextensiva del bien y del mal (tomemos como prueba el capitalismo), que de la proclamación de un único aspecto. La democracia no es una iglesia. Es un mundo abierto. Por eso es laica e indiferente a cualquier dios: Cristo, Buda, Mahoma o Satán poseen en ella los mismos derechos, a condición que respeten la Ley. La igualdad de derechos se correlaciona con la igualdad de deberes, haciendo del respeto a la Ley, para todos sin excepción, y de la independencia absoluta de la justicia ante el poder central, la posibilidad eficaz contra el arbitrio abusivo y hacia la tranquilidad y el equilibrio social. ¿Por qué Nietzsche ignoró que en Europa el reino del cristianismo corresponde con el feudalismo y la Edad Media, y que él no es pues contradictorio con el poder aristocrático? El parlamentarismo y la pluralidad de partidos y opiniones son incompatibles con cualquier poder exclusivo, ya sea teocrático u otro, al igual que la excelencia humana y el elitismo no son contradictorios con el dominio de las mayorías. El capitalismo, sistema que favorece la iniciativa individual y derivado histórico de la democracia, nos sirve otra vez de prueba.

Seamos precisos: Nietzsche no se equivoca al aseverar que el afán de la igualdad a ultranza, es decir, las tendencias niveladoras inherentes a la democracia, constituyen una amenaza a la excelencia del espíritu. El conformismo, la homogenización y formataje de las personalidades a través de los medios de comunicación y de la educación, son un ejemplo de ello. Eso no impide, sin embargo, la existencia del libre pensamiento, del libre espíritu. Éste nace en el obstáculo y la adversidad; su motivación es la contracorriente. El libre pensador, ya lo he dicho en otra parte (1), nace por fuera de la institución, o en lucha contra ella, en cuanto espacio privilegiado de dichas tendencias. Ello no significa que él deba ser necesariamente antidemocrático y propugnar el esclavismo o el poder unipersonal: para decirlo caricaturalmente. Nietzsche sobreestima las propensiones igualitarias de la democracia y desvaloriza sus flujos opuestos favorables a lo individual. Es gracias a éstos que el libre pensador es posible. Si no, preguntémonos entonces por qué las dictaduras detestan y persiguen al individuo y su libertad.

3. En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche despliega las características del espíritu libre. Ellas corresponden asimismo, punto por punto, a las del libre pensador:

(a) Ser consciente de que en cuestiones de filosofía nadie tiene la última palabra y de que dudar de nuestras afirmaciones y doctrinas favoritas es una muestra de veracidad (*Wahrhaftigkeit*).

(b) Distanciarse de la martiriología y el sufrimiento por amor a la verdad.

(c) Permanecer más bien a un lado; refugiarse en un retiro oculto.

(d) Dejar de ser el portavoz de indignaciones morales, que es la muestra de una falta de humor filosófico.

(e) No apegarse a una persona, ya sea la más amada.

(f) Tampoco a una patria, ya sea la más atormentada e indigente.

(g) Ni a una ciencia, incluso la que nos seduce por sus descubrimientos más preciosos.

(h) No apegarse a su propio desapego.

(i) Saber preservarse: prueba real de independencia.

Todas esas formulaciones constituyen una dietética de la independencia, indispensable a la libertad del espíritu. Cuidate de inmovilizarte en una verdad y en una sola máscara. Libérate de todo apego: incluso del apego a tu desapego. Principios radicales de un escepticismo del fluir constante, en los que verdad e individuo están en perpetuo devenir. ¿Puede hablarse de “principios” en un tal caso? ¿La movilidad de lo propuesto no atenta contra lo propuesto mismo? Es el riesgo de todo escepticismo, por supuesto, pues para poder él existir debe poner en duda, al mismo tiempo, su propia existencia. Así, el único principio es la fragilidad de toda existencia, o si se prefiere, la inexistencia de un Ser irremovible. Es por eso que el escepticismo es una dietética y que su discurso es preventivo y basado en la recomendación. Su objetivo es práctico: mantener la salud. De espíritu, se entiende. Por eso la libertad es preferible a la dependencia y la movilidad al inmovilismo: para conservar la salud, precisamente. Cuidate entonces de esto o de lo otro, pues la experiencia muestra que es así como puedes conservar tu libertad. ¿Y qué significa “libertad” en ese caso? Pues moverse entre las fronteras, desdeñando el estancamiento en ideas fijas y creencias incuestionadas. ¿Y por qué? Pues simplemente porque la realidad se mueve sin cesar y que no existe conocimiento válido sino en acuerdo con la realidad. La libertad es así el principio esencial, y su base, la aceptación de la realidad fuera de nosotros. El libre pensador es un espíritu libre que afirma sin condiciones la realidad y su movimiento en el que él se inscribe. El escepticismo que se desprende de esos hechos es su *modus vivendi* y su proposición.

4. Saber preservarse, dice Nietzsche, es un signo claro de independencia. Preservarse de la idolatría a todo Absoluto incuestionado, ya sea verdad, amor, patria o ciencia. El libre pensador no es un enamorado perdido ni un militante ciego y obediente, el soldado de una causa, un pasionario indignado y reprobador. Su arma favorita es la risa, que él ejerce igualmente contra sí mismo, y el recurso al retiro oculto, al permanecer a un lado. Recurso al bosque, según Ernst Jünger. Pero no es un ermita, sino alguien que detesta el ruido y el mostrarse por mostrarse: el espectáculo, en suma. Su discurso no es el sermoneo con el dedo levantado y la mirada severa, sino la simple recomendación. Entre éstas, las que prefiere son: ¡Sigue tu propio camino! ¡Sé quien eres! y ¡Desconfía de los maestros

y discípulos! Recomendaciones que él lanza al viento, pues si nadie lo escucha, poco le importa.

5. Schopenhauer diferencia, no entre el espíritu libre y el libre pensador, sino entre el filósofo libresco y el pensador por sí mismo. El primero es alguien que lee demasiado, perdiendo así la elasticidad de espíritu que caracteriza al segundo, que no lee sino cuando la “fuente del pensamiento personal se agota”. La prescripción de Schopenhauer es clara: “Leer es pensar con la cabeza de otro, en lugar de la suya propia”. De ahí que el filósofo libresco se base ante todo en las autoridades que descubre en los libros, mientras que el pensador por sí mismo las descubre sólo después de haber forjado sus propias opiniones. Para el primero, libros y autoridades son indisolubles, y es de allí que construye su propio universo. Para el segundo, libros y autoridades son sólo recursos a posteriori. Ellos no vienen sino a apuntalar su propio pensamiento.

La función de la lectura en cuanto puerta de acceso a la autonomía del pensamiento: he ahí el pragmatismo fecundo de la perspectiva schopenhaueriana. Por allí, Schopenhauer toca a un aspecto decisivo respecto del libre pensador, a saber, las prácticas de homogenización con las que él rompe para constituirse en cuanto tal. Ello significa que su libertad de pensador pasa por su insumisión ante las tradiciones y autoridades sobre las que se basan las instituciones destinadas a la enseñanza de la disciplina. En ese sentido, este texto del pensador de Dantzig debe ser puesto en relación con otras de sus contribuciones a *Parerga y Paralipomena*, en especial la consagrada al análisis de la filosofía en las universidades. Pues es en éstas donde la filosofía es por lo esencial un asunto de sumisión a autoridades. Es en ellas donde la sumisión a los Maestros es la norma. Es a ese precio que ella forma esos espíritus dóciles llamados comúnmente “profesores de filosofía”.

6. El profesor de filosofía es lo que Schopenhauer llama un “filósofo asalariado”. Nota distintiva de importancia que hace del pensador por sí mismo, o libre pensador, un filósofo por fuera de las instituciones. Es igualmente a ese precio que él puede conservar su independencia, su libertad definitoria. Ese precio es muy alto hoy, porque la institución ha llegado a un nivel tal de omnipresencia, que filosofar por fuera de ella es casi imposible. Y ese “casi” es tan mínimo, que la posibilidad de existen-

cia del libre pensador es practicamente irrisoria, nula. La filosofía ha sido expulsada de la plaza pública y Sócrates empujado a beber la cicuta. Sólo la institución es valedera y reconocida. El filósofo rey es el filósofo asalariado. El libre pensador es una figura de circo. En todo caso, un indigente. Es decir, un caso raro, marginal.

Si Schopenhauer pudo escribir sin problemas fue porque gozó de una buena herencia; sus dos intentos por instalarse en una universidad se terminaron por un fracaso rotundo; sus alumnos apenas llegaron a superar o completar los cinco dedos de una mano. Nietzsche vivió de los paquetes enviados por su familia y de la mínima renta por enfermedad de una universidad excepcional, suiza. Todos sus libros fueron publicados por cuenta de autor, y sus ventas irrisorias. Cioran sobrevivió de becas y comiendo en restaurantes universitarios, de donde lo expulsaron pasados los cuarenta; la ayuda de Simone, su compañera, tiene que haberle sido fundamental. A Nietzsche se lo ha considerado un no filósofo y a Cioran un pensador para conserjes. He ahí los hechos, la realidad cruda. Y paso bajo silencio otros casos, menos conocidos: Albert Caraco, Ladislav Klíma...

7. Vista desde el individuo, el libre pensar es un desafío y una salida. A partir de la institución, una afrenta o un vacío inexistente.

Primer ejemplo. El profesor Heidegger escribirá en 1921: "Si se reconoce la posibilidad de otras filosofías por fuera de la universidad, se fragiliza así en principio [su] propia situación positiva [en el interior de ésta]. [...]. Con el rechazo del contexto en que se realiza la apropiación de la filosofía por dicha institución, se amenaza la idea misma de la filosofía y su concreción, en un atrofiamiento relativista y en una banalización...". Y llegará a calificar como "resabidos insultos llenos de resentimiento" las críticas a la institución de Schopenhauer y Nietzsche, considerando que "darle la espalda a la universidad" conduce a "una atmósfera irrespirable intelectualmente".

Segundo ejemplo. La primera tesis doctoral en España sobre Cioran, en 1974, fue rechazada durante trece meses por ciertos mandarines de la Universidad Complutense de Madrid, quienes emplearon "todos los medios a su alcance, desde la grosería a la ilegalidad pura y simple, para impedir que (fuera) discutida en público". Son los términos mismos de su

autor, Fernando Savater, quien lleva a cabo en ella “una crítica rigurosa de la institucionalización del pensamiento [...], desde la posición de lo *inasimilable* por el sistema académico mismo”.

El libre pensador puede ser visto por la institución como una amenaza, por eso lo enfrenta con la agresión o la indiferencia. En ambos casos lo trata como un término nulo, inexistente. He ahí de nuevo la realidad cruda, la marcha del mundo, que se alimenta sin cesar de polarizaciones.

8. Las tesis de Schopenhauer acerca de la función de la lectura en la independencia del pensamiento, poseen también consecuencias respecto de la escritura. Ellas desembocan no sólo en la delimitación de dos tipos distintos de filosofar: el pensar por sí mismo y el pensar libresco, sino que implican, por ese intermedio, una demarcación de posturas diversas de formulación por escrito de dichas formas de pensar. Schopenhauer critica los procedimientos librescos, basados en referir lo que fulano ha dicho o lo que sutano piensa, en la objeción de la opinión de los otros, y que comparan, sopesan y demuelen todo. Procederes que por el afán de la minucia, los emparenta con la actividad del historiador, amante del detalle y la exhaustividad. El modo de escritura libresco “es de segunda mano, hecho de nociones tradicionales transmitidas, de un fárrago de cambalachero amontonador, deslucido y usado como la reproducción de una reproducción”. En cuanto a su estilo, “hecho de frases convencionales, banales y de términos de moda, se asemeja a un Estado que al no poseer su propia moneda, se ve obligado a una circulación monetaria venida del exterior.” Por el contrario, la escritura del pensador autónomo está marcado por la “seriedad, la espontaneidad, la originalidad [y] por la unidad coherente de sus pensamientos y expresiones”.

Más allá de la caricatura y la exageración, Schopenhauer pone el dedo en la llaga de lo que podríamos llamar la escritura profesoral y académica, determinada por el estilo enrevesado, la extrapolación de la cita y la sumisión a la autoridad. Escritura de *peso*, y pesada a la vez.

Ahora bien, el fondo del asunto no es tanto un problema de originalidad como de independencia. Pues en certera opinión de La Mothe Le Vayer, “los que ahogan su luz natural y su juicio bajo un gran número de citas [...] son como Pelión y Ossa, esos gigantes del Olimpo que acumu-

laban tan bien montaña sobre montaña, que terminaron sepultados ellos mismos por el apilamiento”. En esta metáfora es el pensador autónomo el que es aplastado por las citas; su pensamiento se restringe a ser el eco de otros. Por eso lo importante no radica en la cita en cuanto tal, sino en su función. El mismo La Mothe Le Vayer se burlará de la vanidad de los “enemigos de las citas y las autoridades”, que quieren mostrar que no han “recibido instrucción de nadie.” Y saluda a quienes indican con gratitud, como Cicerón, Séneca o Plutarco, los nombres de quienes los han precedido en su pensar, ya que “la afectación de no exponer a la luz sino lo que es nuevo, y de su propia cosecha, es harto ridícula: nada puede ser dicho [...] que no haya sido dicho ya antes”. Todo ello nos recuerda que la originalidad en cuestiones de pensamiento está vinculada a las fuentes que la explican. No hay *tabula rasa*, sólo reajustamientos diversos de un terreno reelaborado sin cesar. El libre pensar no es equivalente a virginidad pura, sino a inteligencia y osadía en el caminar.

9. Si la función de las citas en la escritura está lejos de ser un asunto irrelevante en cuestiones de libre pensar, es porque sería erróneo afirmar que sólo el aforismo y el fragmento nos preservan de la sumisión a la autoridad. ¿Podemos eludir toda autoridad cuando la originalidad no es sino un posicionamiento determinado ante las fuentes? Toda escritura es una afirmación de autoridad, por mínima que sea. Es imposible burlarse de ella sin asumir al mismo tiempo el halo inherente a esa función social. El aforismo o el fragmento no proponen sino otra manera de afrontarla, sin dejar por ello de situarse en su radio de acción. La Bruyère, ese maestro en escritura breve, condenaba las máximas porque conducían a emplazarse en cuanto autoridad y legislador. Y el caballero de Méré, otro moralista del siglo XVII, rechazaba asimismo esa forma breve por asumir acriticamente la postura de la Sibila o el oráculo, esos otros nombres de la autoridad. También aquellos *Pensamientos* de Pascal por los que se lo considera un moralista, en el sentido francés del término, serán calificados en su época de “algo demasiado dogmáticos” por el mismo Pierre Nicole, uno de los participantes activos en su edición de 1670, conocida bajo el nombre de Port Royal, la primera de una larga serie.

La forma breve, aforismo o fragmento, no es entonces la sola escritura del libre pensador. Ella es quizás la que mejor corresponde a su afán de

independencia y marginalidad creadora, pero no la única ni, sobre todo, la que le impedirá evadirse de toda autoridad. Él es también una autoridad. Pero una que él emplea para deconstruir la autoridad. Así se vuelve a confirmar el trabajoso dilema de la racionalidad escéptica, su complejidad paradójica afincada en la circularidad inevitable del lenguaje y el pensamiento moviéndose sobre sí.

10. Esa cuestión remite a otra subsidiaria: la relación entre literatura y filosofía en asuntos de libre pensar. Pues la cierta marginalización del libre pensador ante la institución y la autoridad que la constituye, lo sitúa así más del lado de la formulación que del contenido: para decirlo de manera rápida e impactante. De ahí su relación con los Moralistas franceses, esos “mestizos de escritor y filósofo” a la vez, según la certera caracterización de Jean Lafond. De ahí el uso del aforismo y la formulación breve, ya que ésta se emparenta en directo con la poesía, sin abandonar del todo la reflexión filosófica. El libre pensador se mueve en los intersticios, en la frontera de ambas. Por fuera de la institución, en el terreno fluctuante de una autoridad crítica y sin discípulos, entre el talento del escritor y la lucidez del filósofo desencantado, inscrito en una tradición subterránea, “menos estable, más rara, poco profesional, sin escuela ni discípulos”, en la que se hallan esos “talentos inimitables” que son Montaigne, los Moralistas franceses, Goethe y Nietzsche, en opinión de Michel Serres.

Es como si distanciándose de la institución, el libre pensador se acercara de lo poético, vía la formulación breve, haciéndolo participar de la ambivalencia constitutiva de ese tipo de expresión que Pascal Quignard califica en términos negativos de “logoclasta”, en cuanto “forma mundana antipedante, antisistemática, antifilosófica y antiteológica al mismo tiempo. Provocación de pensamiento y no pensamiento acabado, es decir, especie de pequeña convulsión noética y lingüística unida al escepticismo, a la conversación intrépida, al juego brillante, al empirismo nihilista por el cual todo sistema, toda revelación, toda referencia mediatizada es insoportable; unida, por último, al rechazo aristocrático del trabajo y de la apariencia de obra”.

Apreciación peyorativa que deja entrever la pugna existente entre esos dos campos que dan vida a la forma breve, su fragil estatuto intermedio: ni sólo poesía ni únicamente filosofía. Ni una ni otra, entre-dos perpetuo

que la hace balancearse entre la gratuidad superficial de la poesía y la objetividad aparatosa del discurso filosófico. El libre pensador participa pues de ese mixto indeciso, de esa fragilidad definitoria.

11. Más allá del terreno estricto de la filosofía, el vocablo de “libre pensador”, o de “libre pensamiento”, remite a un contexto dominado por la tensión entre religión y racionalismo. Según ciertos especialistas, el término se halla por primera vez en Victor Hugo, alrededor de 1850, cuando éste equipara el racionalismo al libre pensamiento en cuanto alternativa al clericalismo (o “jesuitismo”, en sus propias palabras). Es una época que ve nacer en Francia diversas sociedades laicas, como la Sociedad democrática de libres pensadores creada el 21 de marzo de 1848, precedida por Jules Simon (1814-1896), doctor en filosofía y político centrista, y Jules Romain Barni, (1818-1878), profesor en Rouen e introductor de Kant en dicho país. Movimiento que repercutirá en otras naciones hasta entrado el siglo XX: en Bélgica en 1854 y 1863, en Italia (Siena) en 1864 y 1865 (Milano), en Inglaterra en 1875, en Alemania en 1881, en España en 1882 (Barcelona) y 1883 (Madrid), y en Suiza en 1890 (Ginebra) y 1901 (Bern). En este último país existía ya en 1861 una Sociedad que publicaba un periódico de libre pensamiento llamado *Le Rationaliste*, pues este término desempeña asimismo una cierta función de sinonimia.

El libre pensamiento designaría así, en opinión de Jacqueline Lalouette, “una manera de pensar en materia de religión, que sólo la Razón debe guiar”. Es de esa relación peculiar que nos ocuparemos en lo que sigue.

12. El libre pensamiento es desde sus orígenes una racionalidad que nace en pugna contra todo aquello que doblegue el pensar al yugo de lo inamovible. La creencia religiosa, y sus instituciones, son de tal manera un blanco privilegiado. De ahí que uno de los sinónimos fuertes de libre pensamiento sea “ateísmo”. Ahora bien, cuando se habla de ateísmo hay que saber que así se remite incluso a formas organizativas, es decir, medianamente institucionales y de combate, presentes en las diversas sociedades de libre pensamiento dispersas en el mundo. El libre pensador, objeto de este pequeño tratado, no puede dejar de solidarizarse con ese movimiento. El ateísmo que ellas profesan no lo deja indiferente. Él comparte el respeto “al derecho individual a creer en los espíritus de los antepasados, en Dios, en Santa Claus, en el unicornio azul o en otros fenó-

menos, según el medio cultural, si eso puede ayudar a vivir mejor la corta existencia humana”, sin dejar de ser “vigilante al poder (de nocividad) llamado ‘temporal’ de las grandes religiones y de las sectas” y dispuesto pues a combatir “sus abusos con todas sus fuerzas”, según los términos de una de sus organizaciones (2). Él se declara ateo a sabiendas que así postula un dogma y una creencia –ya sea un dogma y una creencia abierta y antiautoritaria–, a saber: dios no existe; él no es sino una ficción creada por hombres y mujeres. En cuanto filósofo, él prefiere quizás el agnosticismo, la inconclusión en la afirmación, el escepticismo antidogmático: es decir, la imposibilidad de determinar la existencia o inexistencia de entidades divinas. Pero persistir en su vacilación agnóstica hace de él un ser “pura cabeza”, sin tripas, que por añadidura intenta así escapar a las imperfecciones de su piel humana, esto es, a la circularidad constitutiva de sus instrumentos de pensar. Esa es otra de las limitaciones de todo escepticismo: creer en la posibilidad absoluta de un espacio neutro, libre por entero de postulaciones “indebidas”. Ahora bien, el libre pensamiento, como toda racionalidad, no se da sólo en la cabeza, sino también entre las tripas.

Noventa por ciento de racionalidad y diez por ciento de sentimientos: esa podría ser la proporción que conforma todo ateísmo. Él se diferencia así de la sola creencia, ciento por ciento ciega a los ejercicios razonantes, a la verificación de hipótesis y control de tesis. El ateísmo está más cerca de la racionalidad que toda creencia religiosa por más racional que se autopostule. El libre pensador no se engaña: el ateísmo es racionalidad en ejercicio, mientras que la religión no es sino delirio bajo una apariencia racional. Ella es sentimiento desbocado.

Sentimiento desbocado puede ser también ese ateísmo que invierte su relación con la razón para desembocar en dogmatismo y violencia. Robespierre, Lenin o Stalin, y sus diversos excesos, exceden el universo racional y ateo del libre pensador que aquí adopta forma. El ateísmo es una posición por defender, no a imponer a la fuerza. Él es un ejemplo de la racionalidad en acción, lejos de toda intolerancia autoritaria.

13. Pascal se equivoca al afirmar en sus *Pensées* que no se subvierte la razón al creer en la existencia de dios, “ya que se está obligado a creer o a no creer”, instaurando así un equilibrio engañoso entre ambas actitudes, y

del que depende su famosa apuesta. Engañoso, porque ambas no se basan de la misma manera en el uso de la razón. El tipo de argumentación que permite creer en la inexistencia de un Dios mayúsculo, no es del mismo estatuto que el que supone la creencia opuesta. Del lado de la primera se halla la ciencia, del lado de la segunda, sólo la religión. Únicamente la pasión extrema, es decir, la creencia ciega, induce a confundir ambos discursos, o lo que es lo mismo: a negar la superioridad de la racionalidad científica en cuestiones de conocimiento. El creacionismo antidarwinista es el mejor ejemplo de ello. Dios es una hipótesis innecesaria en el ámbito de la ciencia, según la famosa respuesta de Pierre-Simon de Laplace a Napoleón primero. Dios, para la religión, es el dogma y fundamento de todo, maestro absoluto de un universo en el que la relatividad y modestia de toda hipótesis es desconocida radicalmente. Que ese Dios mayúsculo pueda ser una hipótesis, constituye ya un sacrilegio.

Es por eso que podemos agregar ahora dos puntos más a las características definitorias del libre espíritu propuestas por Nietzsche, válidas asimismo para el libre pensador:

(j) él es ateo: consecuencia inevitable de su ejercicio razonante, y

(k) se solidariza con todas las organizaciones ateas y racionalistas de libre pensamiento, sin participar necesariamente en ellas. Con Max Stirner y Oscar Wilde, él considera que toda posible asociación militante no puede ser sino revocable, ajustada a objetivos dados, precisos y transitorios, voluntaria y basada estrictamente en el propio goce. Más allá de esas condiciones sólo existe la sujeción y el activismo compulsivo.

Este último punto corrobora ciertas postulaciones de Nietzsche (“saber preservarse: prueba real de independencia”) y profundiza otras. “Permanecer más bien a un lado; refugiarse en un rincón”, por ejemplo, que es en principio harto pertinente, pero no en lo absoluto. Ni Nietzsche mismo lo profesó del todo, pues él fue también Zarathustra, ese profeta que baja de la montaña para hablar con los hombres. En cuanto a aquella que nos alerta no ser “portavoz de indignaciones morales”, no concierne la toma de posición atea ya que ésta es un derivado del ejercicio de la racionalidad —en un noventa por ciento, al menos, como ya hemos dicho—, y no exclusivamente de la moralidad indignada. El libre pensador combina en

su actividad y en su vida, según las circunstancias, el “vivamos ocultos” de Epicuro con la asociación revocable, puntual, voluntaria y gozosa de Max Stirner.

Notas y bibliografía

Arthur Schopenhauer, “Parerga und Paralipomena”, en *Sämtliche Werke, Band V*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986.

Friedrich Nietzsche, “Jenseits von Gut und Böse”, en *Werke in drei Bänden*, Band II, München, Carl Hanser Verlag, 1966.

(1) Freddy Téllez, *La filosofía en tono menor*, Medellín, Editorial de la Universidad de Antioquia, 2011.

Ernst Jünger, *Der Waldgang*, Stuttgart, Klett-Cotta Verlag, 1986; la primera edición es de 1951.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen, Band 61, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Frankfurt, Klostermann, 1985.

Fernando Savater, *Ensayo sobre Cioran*, Madrid, Taurus Ediciones, 1980.

La Mothe Le Vayer, “De la lecture des livres et de leur composition”, en *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques*, París, Éditions Desjonquières, 2003. El texto original fue publicado en 1664.

Respecto de La Bruyère, el caballero de Méré, Pascal y Pierre Nicole, remito al prefacio de Jean Lafond a *Moralistes du XVIIe siècle. De Pibrac à Dufresny*, París, Robert Laffont “Bouquins”, 1992.

Michel Serres, *Le Tiers-Instruit*, París, Éditions François Burin, 1991. El texto ya citado de Jean Lafond me remitió a este autor.

Pascal Quignard, *Une gêne technique à l'égard des fragments. Essai sur Jean de La Bruyère*. París, Galilée, 2005.

Respecto de Jules Simon, Jules Romain Barni, así como acerca de la historia del libre pensamiento, remito al artículo “Libre-pensée” en: Wikipedia.org; al periódico *Le libre penseur*, No. 80, mars 1994, Lausanne, y a Jean Bossu, *Petite histoire de la libre pensée en France*, Herblay (Seine et Oise), Éditions de l'idée libre, facsímil reproducido por la Association Vaudoise de la Libre Pensée, Lausanne, 2007.

Jacqueline Lalouette, “Victor Hugo et la libre-pensée”, en: <http://groupugo.div.jus-sieu.fr/grou>, consultado el 8 de septiembre de 2010.

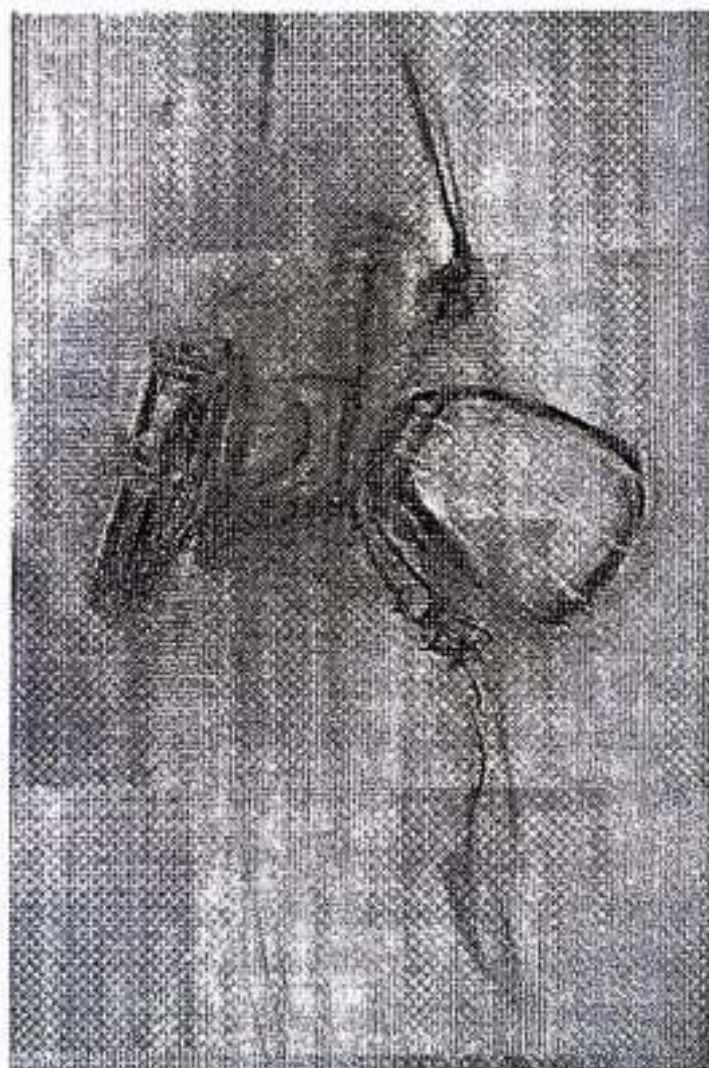
(2) “Athéisme. L'homme debout”, en: atheisme.free.fr, consultado el 10 de septiembre de 2010.

Pascal, "Pensées", en *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954; edición establecida por Jacques Chevalier.

Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, Reclam Verlag, 1981. La edición original es de 1845.

Oscar Wilde, "L'âme de l'homme sous le socialisme", en *Œuvres*, tomo II, Paris, Stock, 1977.

Épicure. *Lettres, maximes, sentences*, Paris, Le livre de poche, 1994.



Olga-Lucía Hurtado G.

De la serie Re-Hacer

Bolívar y Santander:

Un contrapunto histórico y personal

Jaime-Eduardo Jaramillo J.

Francisco de Paula Santander ha sido una figura histórica que ha polarizado, como muy pocos, el imaginario de los colombianos divididos entre activos defensores y apasionados detractores suyos. Las “medias tintas” no han abundado sobre este militar, político y administrador colombiano. “Héroe-antihéroe”, Santander ha sido casi siempre concebido, ya sea como el gran adversario político de Simón Bolívar, un “antihéroe”, ya como la figura acompañante del Libertador, un héroe menor, frente al gran “héroe americano”.

Y si ha habido algunos periodos en la historia colombiana en los que la personalidad y la obra de Santander han brillado con luz propia, lo cierto es que su figura no concita los entusiasmos de otros “próceres” de la guerra de independencia y, más bien, genera reservas o expresiones displicentes. No es casualidad que “santanderista” y “santanderismo” sean populares colombianismos, irónicos y denigratorios. Esta circunstancia se halla vinculada a que nuestros dos partidos tradicionales (Liberal y Conservador) han reivindicado desde finales del siglo XIX, como a sus fundadores y mentores



ideológicos, a las personalidades históricas de Bolívar y Santander. Y si estos dos viejos partidos políticos, para bien y para mal confundidos con la historia de nuestra nacionalidad, surgieron con un perfil ideológico y organizacional definido mediando el siglo XIX, años después Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander se constituyeron en figuras emblemáticas suyas, en mitos fundacionales y en lemas de batalla de sus luchas partidistas. Las que en ciertos períodos, tanto del siglo XIX como del XX, conjugaron la extrema violencia verbal con expresiones de violencia física contra el tradicional “adversario histórico”.

Estos dos políticos y militares, que han sido considerados hitos de referencia en el devenir de Colombia como Estado republicano, fueron en vida dos contradictorias y discutidas personalidades, de reconocida proyección hispanoamericana. Como el “agua y el aceite” se presentaron como opuestas, y luego antagónicas, en los planos *personal, idiosincrático, ideológico y político*.

El caraqueño fue un guerrero incansable, no siempre afortunado pero, a la larga, y esto es lo que al fin y al cabo cuenta, victorioso. Fue un caudillo multinacional, desmesurado y trágico, venerado por amplios sectores sociales, en Colombia y sobre todo, en Venezuela donde, según el historiador Germán Carrera Damas, ha existido desde el siglo XIX un verdadero “culto patriótico” a Simón Bolívar. Éste ha sido el personaje central de incontables poemas, relatos e iconografías, de diferente calidad y factura. Aunque también, como la otra cara de una visión hagiográfica, ha existido una literatura histórica que ha pretendido invertir las excelsas cualidades adscritas al héroe patriótico para, en una concepción maniquea de signo contrario, convertirlo en un antihéroe de nuestra historia.

Más comúnmente, Bolívar ha sido considerado un *héroe fundacional*, eje de relatos nacionales en sociedades que comenzaban, hace dos siglos, a constituirse como repúblicas precarias, estados en gestación, magmáticas naciones. Ciertamente “el libertador de cinco repúblicas” realizó una gesta guerrera y política multinacional que podemos considerar, sin que sea un exabrupto afirmarlo, como “sobrehumana”. Para utilizar un calificativo muy afín a los autores grecorromanos puede decirse que Bolívar, con sus idealismos y rencores, su lucidez trágica, sus obsesiones y sus juicios injustos, fue en los años de la gesta independentista, una figura “titánica”.

El Libertador fue un "personaje epocal" que, expresando inicialmente la autoconciencia, las reivindicaciones y la embrionaria identidad nacional de las élites criollas, encabezó un gran movimiento militar y social que rebasó las fronteras de cada una de las antiguas audiencias, capitanías y virreinos del imperio español para representar y simbolizar la guerra anticolonial, de independencia, de los países andinos suramericanos. Para 1825, Bolívar era uno de los gobernantes de un mayor territorio en el mundo, con la diferencia de que su posición no se debió, como si sucedía en la mayor parte de los países de la época, en Europa, Asia o África, a ser el heredero de un linaje gobernante o a una imposición militar.

Más allá del mito, Bolívar fue un perspicaz pensador político: fragmentario, intuitivo, que no temía contradecirse, pasional y visionario, quien prefiguró (como lo hizo antes su maestro, y posteriormente su rival, Francisco de Miranda), la aspiración, aún vigente, a la unidad política del subcontinente hispanoamericano. Pero el "hombre de las dificultades" no era sólo un soñador, también comenzó a realizar en su agitada vida militar y política, ese proyecto continental que, aún hoy en día, a muchos se les antoja "utópico". Al respecto podemos preguntarnos: ¿No ha sido la utopía en tantas sociedades históricas un mito potenciador, una idea reguladora, una creencia colectiva movilizadora?

La superación de la situación colonial para la gran mayoría de las antiguas colonias hispánicas, así como el posterior proceso (sinuoso, a veces sangriento, aún inacabado), de constitución de nuevos estados democrático-republicanos alteró el mapa geopolítico internacional a comienzos del siglo XIX, contribuyó decisivamente a la decadencia irreversible del otrora poderoso imperio español, favoreció la expansión económica de la nueva potencia burguesa en el mundo: la Gran Bretaña, y auspició el surgimiento de la Doctrina Monroe, que, andando en siglo XIX, contribuiría a desplazar el eje de la geopolítica mundial, con la expansión de los Estados Unidos en primer término sobre el Caribe y Centroamérica.

Bolívar concebía, desde la *Carta de Jamaica* de 1815, a las capitanías, audiencias y virreinos del decadente imperio español (a los que él y unos pocos apreciaban ya en calidad de futuros Estados nacionales independientes), como un nuevo "género humano" y, agregaba:

Somos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias, pero en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil.¹

Se podría afirmar que este criollo, seguramente el primer hispanoamericano universal, ya entonces concebía a esta región periférica como a una civilización emergente. En 1818 escribía a Pueyrredón, Director Supremo de las Provincias de la Plata:

Una sola debe ser la patria de todos los americanos. (...) Nosotros nos apresuraremos, con el más vivo interés, a entablar, por nuestra parte, el pacto americano que, formando de todas nuestras repúblicas un cuerpo político, presente la América al mundo con un aspecto de majestad y grandeza sin ejemplo en las naciones antiguas.²

El criollo Simón Bolívar, nacido en 1783 y “*educado como un niño de distinción*”, según sus propias evocaciones, tuvo a Simón Rodríguez como “*maestro de primeras letras; de bellas letras y geografía a nuestro famoso Bello*”.³ Estos dos notables intelectuales, en su trayectoria posterior fueron singulares y originales pensadores hispanoamericanos. Con su magisterio y una intensa curiosidad intelectual en su juventud, el Libertador fue durante su vida posterior un lector autodidacta, memorioso, desordenado y talentoso, con gran amplitud de intereses. Incansable escritor de cartas que constituyen su mejor testimonio (el género epistolar fue su forma privilegiada de escritura), Bolívar se constituyó en un receptivo y sensible viajero por Europa, en sus años mozos, recorriendo luego “sus” países grancolombianos en su intensa y febril trayectoria como guerrero y organizador político.

También es cierto (y de esto son prueba fehaciente su correspondencia y sus actos), que con el transcurrir de su agitada vida, la desintegración de su gran utopía: *La Gran Colombia*, la oposición, desde diferentes frentes y por distintos actores, a sus designios políticos, el desgaste prematuro de su salud y el pesimismo crónico de sus últimos años, Bolívar se fue tornando cada vez más conservador, desconfiado y autoritario, auspiciador del poder ideológico y terrenal de la Iglesia católica, y descreído tanto del pueblo como de las clases dirigentes hispanoamericanas. Se convirtió en sus años finales en un extranjero en su propia tierra, megalómano y obsesionado

¹ Bolívar Simón. *Discursos, proclamas y epistolario político*. Editora Nacional. Madrid. 1975.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

por el juicio de la posteridad. Sensible, al extremo, al juicio negativo de sus contemporáneos, de quienes pusieran en duda su “gloria”, su puesto y valoración en la posteridad histórica. Napoleón nunca dejó de ser para él (al fin y al cabo, Bolívar fue “hijo de su tiempo”), un referente central en su vida y en su pensamiento.

Por su parte, Francisco de Paula Santander ha sido una personalidad histórica que tuvo en vida leales defensores y electoralmente registró victorias políticas, habiendo existido en Colombia una corriente santanderista que ha construido su propio mito fundacional. En esta narrativa republicana, Santander *encarnaba la presunción de un Estado moderno, liberal y racional*.⁴

La República Liberal en Colombia, en los años treinta y cuarenta del siglo anterior, y el período del Frente Nacional (1958 - 1974) han sido también momentos de reivindicación de la figura histórica de Santander. Pero esta no ha constituido, ni siquiera en esos periodos, la opinión mayoritaria. En relatos escritos, en columnas periodísticas, en discursos parlamentarios y en momentos de la conversación cotidiana, Santander ha aparecido como un “antihéroe” de la historia colombiana: el “traidor”, “liberticida”, “oligarca” o “leguleyo”, según sea el enfoque ideológico de quien lo mencione.

Nacido en 1792 en la ciudad de Ocaña, el “hombre de las leyes” fue un abogado egresado del Colegio de San Bartolomé, matriz, con el Colegio del Rosario, de la élite intelectual y política que lideró el proceso de independencia de España en la Nueva Granada. Representaban ellos, de algún modo, el “interés general” como era lograr la autonomía de los territorios coloniales y la construcción de estados nacionales; y defendían, al mismo tiempo, sus intereses familiares, corporativos y de clase. Santander escuchó y conoció en sus años de estudio a algunos de los más representativos intelectuales criollos, quienes consideraban que las instituciones, monopolios y prohibiciones propias del colonialismo español les obstaculizaba el alcanzar una autonomía política, y también a ellos mismos convertirse en élite dirigente de su país.

⁴ Ghome, Rafat Ahmed. *Santanderismo y antisantanderismo y la Academia Colombiana de Historia: La operación histórica en el proceso de construcción de nación en Colombia, 1910 - 1970*. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura. Bogotá. 2007.

Bolívar, por su lado, provenía de la oligarquía “mantuana” caraqueña. Su padre fue un gran propietario esclavista, exportador de cacao. (En Venezuela, en la época, los “cacaos” hacían parte de esta burguesía rural enriquecida). Santander, aunque de un hogar “criollo” que hoy llamaríamos de una mediana burguesía, pronto integró y luego acaudilló a la élite oligárquica neogranadina, siendo el conductor de su sector liberal moderado.

Simón Bolívar mostró simpatías hacia Rousseau, en sus años mozos, influido por esa figura romántica y novelesca que fue Simón Rodríguez, pero después de las guerras civiles que opusieron a centralistas y federalistas, entre 1810 y 1815, derivó hacia un republicanismo cada vez más autoritario y antiliberal que tuvo su última concreción en la Constitución boliviana de 1826. Allí postulaba una presidencia vitalicia y un senado hereditario que tenía como uno de sus referentes a la monarquía inglesa, tan admirada por el caraqueño desde su estadía en Inglaterra en 1810.

La *Constitución boliviana* fue la “manzana de la discordia” entre Santander y Bolívar y polarizó a sectores de las élites del subcontinente sudamericano, entre defensores y detractores del Libertador, desde la Argentina hasta Venezuela.

Max Grillo, ponderado y juicioso biógrafo de Santander, escribía: *Probablemente ninguno de los hombres que figuraron en la América del Sur, desde 1810 hasta 1830 tuvo más claras nociones y más firmes, en materia de derecho público, que Santander. (...) En la división del Poder en ramas, perfectamente independientes, fundaba el prócer todo el sistema de sus ideas. (...) La imperfección de las leyes de su tiempo no le impidió observar en asuntos electorales una correcta conducta. (...) Prefirió a la persecución de los periodistas de la oposición, acudir a los papeles públicos para defenderse de las más acres censuras.*⁵

Este perfil civilista también fue reconocido por algunos de sus pares hispanoamericanos. Bernardo O’Higgins considerado el “Libertador” de Chile, y su primer presidente, le escribía a Santander en 1820:

Séame permitido felicitar a V.E. por la gloriosa parte que ha tenido en la libertad de su patria. La posteridad que tiene palmas para todas

⁵ Grillo, Max. Santander. El hombre de las leyes. Imprenta Departamental de Caldas. Manizales. 1991.

las virtudes y lugar para todas las reputaciones, le colocará al lado del inmortal Bolívar.⁶

La definitiva ruptura de Bolívar y el partido “boliviano”, con Santander y los “liberales” y, luego, la “conspiración septembrina”, acentuaron la deriva antiliberal y explícitamente autoritaria y católico-conservadora del gobierno de Bolívar. El presidente consideraba que la recién creada Universidad Central en Bogotá era un nicho de los “liberales” sediciosos y le atribuía una gran responsabilidad en:

los escandalosos sucesos ocurridos en esta capital, a consecuencia de la conspiración que estalló el 25 de septiembre último y la parte que desgraciadamente tuvieron en ellos algunos jóvenes estudiantes de la universidad.⁷

La lucha por la dirección ética e intelectual de la sociedad entre los dos partidos que se disputaban la conducción de la Gran Colombia, pero especialmente de la Nueva Granada, condujo al Dictador-Presidente a cuestionar y reprimir el canon liberal, cientificista y secular que había pretendido introducir el grupo santanderista, en el cual había varios juristas. De allí que el gobierno prohibiera varios autores liberales europeos que se enseñaban en este claustro. En decreto, con fuerza de ley, Bolívar denunciaba:

El mal también ha crecido sobremanera por los autores que se escogían para el estudio de los principios de legislación, como Bentham y otros, que al lado de máximas luminosas contiene muchas opuestas a la religión, a la moral y a la tranquilidad de los pueblos, de lo que ya hemos recibido primicias dolorosas.⁸

Más adelante me referiré a los cambios introducidos en la Universidad Central tras este decreto. Ahora deseo señalar cómo la figura política de Santander concitó entonces en los liberales europeos, tras su destierro de la Nueva Granada, una gran admiración por su férrea oposición a lo que, para ellos, había sido la “usurpación” de la dictadura bolivariana.

En Hamburgo, en París y en Londres Santander fue recibido como una notable figura política hispanoamericana, con la circunstancia adicional de su enfrentamiento con el Libertador y su posterior destierro. Es interesante anotar que suscitaba interés no solo entre los políticos, no todos afines a sus

⁶ Cit. Max Grillo. *Ibid.*

⁷ Cit. Aguilera Peña, Mario (Ed.). Gerardo Molina y la Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. UNIBIBLOS. 2001.

⁸ *Ibid.*

ideas, sino también entre personalidades de otros campos sociales, particularmente de la intelectualidad y la academia pues sin ser Santander, como se decía entonces, un “hombre de letras”, si se conocían sus ejecutorias en la promoción de la educación pública, en la creación de la Universidad Central y su papel decisivo en la fundación del Museo Nacional en Bogotá. Santander estuvo en Europa, debe recordarse, en los meses anteriores y posteriores a la revolución de 1830. Escribe Grillo sobre este momento del político neogranadino:

Si en Hamburgo había encontrado numerosas personas que simpatizaban con su causa y le dispensaron cordial acogida, en París le sucedió otro tanto. Miembros del Parlamento y de la nobleza, del Instituto y otras entidades científicas; el Embajador de Inglaterra; el General Lafayette, Andrieu, secretario perpetuo de la Academia francesa, Sismondi, el economista e historiador y muchos otros personajes en la política, en la ciencia y en las letras hicieron al gran colombiano inolvidables atenciones. [También] conversó con el Vizconde de Chateaubriand.⁹

Frente al brillo y la sobreexposición que tuvo Bolívar a lo largo de su vida pública, puede afirmarse que Santander era, según el testimonio de sus contemporáneos, un ser más “gris”, escritor sobrio y preciso, administrador disciplinado y metódico, una personalidad menos propicia a la heroización y la leyenda. Bolívar siempre reconoció que lo suyo era la guerra patriótica, en la que fue diseñando su pensamiento político, pero él siempre manifestaba que no era un hombre de oficina, de laboriosas negociaciones, de estudio incansable de papeles de Estado. En 1821, escribía a su ministro Castillo y Rada:

No puede usted imaginar y pensar el desagrado que me causa todo lo que tiene relación con la parte administrativa de la república, pues mi suerte está ya echada, y no quiero ser más que soldado y sólo simple soldado, más que presidente de la república.¹⁰

De allí que después de la Batalla de Boyacá no dudara en encomendar a uno de los pocos abogados de su ejército, a Francisco de Paula Santander, la tarea de la organización político-administrativa del emergente Estado multinacional. Así, el neogranadino se constituyó en el talentoso organizador inicial de la Gran Colombia y, en especial, de su patria. Bolívar reconocía

⁹ Grillo, Max. Op. cit.

¹⁰ Bolívar Simón. Op. cit.

explícitamente esta división de funciones entre los dos líderes independentistas. Todavía en 1825, le escribía a Santander:

El ejército en el campo y Vuestra Excelencia en la administración son los autores de la independencia y de la libertad de Colombia. El primero ha dado la vida al suelo de sus padres y de sus hijos y Vuestra Excelencia la libertad, porque ha hecho regir las leyes en medio del ruido de las armas y de las cadenas. Vuestra Excelencia ha resuelto el más sublime problema de la política: si un pueblo esclavo puede ser libre.¹¹

Simón Bolívar, de origen e idiosincrasia caribe aparecía, según el múltiple testimonio de quienes le conocieron, como un ser extrovertido, nervioso, enamorado, gran conversador y reputado bailarín. A su vez, Santander, de origen e idiosincrasia andina, se dice que era introvertido, calculador, flemático, reservado, seco, trabajador incansable en su gabinete y en sus reuniones políticas, para algunos maníacamente ordenado. El Libertador era (¡quién puede negarlo!) un líder carismático y un precursor; Santander, por su parte, fue su necesario “polo a tierra”. Cuando Simón Bolívar declarara con amargura, un mes antes de su muerte: *Yo lo he visto palpablemente, como dicen: El no habernos compuesto con Santander, nos ha perdido a todos*,¹² reconocía el carácter complementario que los dos tuvieron, al menos entre los albores de la Batalla de Boyacá y 1826. Ambos fueron personalidades que comprometieron relaciones ambivalentes con los militares y con las élites gobernantes de su época. Tanto el uno como el otro recibían de la revolución francesa, en particular tras su período jacobino, así como de las apelaciones al “constituyente primario” y de la organización popular. Bolívar temía a lo que denominaba “la pardocracia”, a los riesgos de la “anarquía” en la organización de los nuevos Estados independientes, a la turbulencia de los parlamentos y a los que consideraba “excesos” de la libertad de prensa.

A su vez, Santander luchó por constituir una democracia liberal-republicana, que algunos consideraban “inaplicable” en estas tierras, caracterizadas por la presencia de “señores de la guerra”, de poderosas élites, de vastos sectores sociales aislados y analfabetos. Su propuesta de organización del Estado, es cierto, ostentaba una limitada participación electoral, como democracia representativa.

¹¹ Max Grillo. Op. cit.

¹² Bolívar, Simón. Op. cit.

Santander y Bolívar, hombres públicos por antonomasia, ostentaron creencias políticas que pudieron ser cambiantes, pero que siempre sostuvieron aunque ellas les costaran ataques y persecuciones. Al tiempo que estas dos figuras históricas hispanoamericanas fueron reconocidos pensadores políticos, se constituyeron en cultivadores de la política como el “arte de lo posible”.

De acuerdo con las célebres tipologías de la dominación política elaboradas por Max Weber, Simón Bolívar, casi arquetípicamente para su época, encarnaría el tipo ideal de la “dominación carismática”, encarnado *por un jefe, caudillo, guía o líder, quien anuncia, crea, exige, nuevos mandamientos*.¹³ A su vez, Santander encarnaría, también casi arquetípicamente para su tiempo y lugar, el tipo ideal de la “dominación legal con administración burocrática”. Ésta, que sería propia de los *Estados modernos*, supone la sujeción a un *derecho pactado u otorgado*,¹⁴ generalmente sostenido en un *pacto social* que modernamente se fundamenta en una carta constitucional, la cual suele propugnar un proceso electoral pluripartidista para designar al máximo dirigente del Estado y a destacados miembros suyos. Este tipo de dominación se llevaría a cabo mediante un *cuadro administrativo burocrático*.¹⁵ Al respecto, Max Grillo escribía:

Después de estudiar, en ardua tarea, más de veinte mil documentos históricos, podemos afirmar, quizás sin peligro de ser contradichos, que Santander fue la más clara conciencia republicana, en la América del Sur, durante el período de la independencia.¹⁶

Sin demeritar el “genio” de Bolívar, reconociendo su conciencia anticipadora de que Hispanoamérica podría contrapesar el poder emergente de los E.U. y del “Viejo Mundo” (esto es, de Europa occidental), solamente uniéndose en algún tipo de confederación política (una tarea continental aún incumplida), se puede afirmar, con fundamento documental, que Santander fue uno de los primeros estadistas, en el sentido moderno del concepto, que tuvo Hispanoamérica. A él le tocó en suerte la tarea ingrata, poco espectacular, de detalle y burocrática, desde 1819 a 1826 (y después en la Nueva Granada, en los años 30), de conducir la organización inicialmente

¹³ Weber, Max. *Economía y sociedad*. T.I. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1964.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Max Grillo. *Op. cit.*

de tres Estados nacientes, establecer los servicios públicos, reestructurar el sistema de impuestos, firmar tratados internacionales, erigir un sistema de educación pública, contribuir al establecimiento de la legislación del nuevo Estado republicano y conseguir dinero (¡como fuera!) para las imperativas demandas del Libertador, en su gesta épica por Venezuela, la Nueva Granada, Ecuador, Perú y Bolivia. Santander buscó imponer un ordenamiento jurídico nuevo, propuso incesantemente al Senado en procesos de laboriosas negociaciones, leyes y decretos para ir conformando en los emergentes Estados nacionales, cantones, departamentos y provincias. Contribuyó decisivamente a organizar, apertrechar y financiar un ejército multinacional republicano, que Bolívar y otros dirigieron. Santander era, como lo decían sus subordinados en 1819 (algunos de forma irónica), un “militar de pluma”. Se cuenta que en los años de su actividad militar, cuyos méritos Bolívar fue el primero en reconocer, pasaba sus horas libres estudiando tratados de legislación y derecho público. También este perdurable político colombiano tuvo que desarrollar, con indudable talento negociador y sorprendente perspicacia (comprendiendo el “lugar en el mundo” de la Gran Colombia y, luego, de la Nueva Granada, relaciones diplomáticas con los Estados Unidos, Inglaterra, Francia y la Santa Sede. Es decir, lograr el reconocimiento internacional de las antiguas colonias españolas, como Estados nacionales independientes. *Last but not least*, el neogranadino comenzó a estructurar un sistema público de educación primaria, secundaria y universitaria procurando que las escuelas se diseminaran por todo el territorio grancolombiano (y luego el neogranadino), a fin de que ellas formaran “ciudadanos” para las nacientes repúblicas, constituyéndose también en un canal de movilidad social. Una ley en 1821, impulsada por Santander, dispuso la clausura de los conventos menores a fin de disponer sus rentas y edificios para escuelas y colegios, dispuestos para hombres y mujeres, dentro de su designio central de impulsar un vigoroso sistema de educación pública. Así, en 1826, encargado del poder ejecutivo, exponía al Congreso:

La educación requiere un plan uniforme y fondos suficientes para que pueda extenderse a toda la república, hasta lograr que no se vea una sola parroquia sin una escuela lancasteriana, ni una provincia sin su casa de estudios.¹⁷

¹⁷ Forero, Manuel José. (Comp.) Francisco de Paula Santander. Escritos. Editorial Kelly. Bogotá. 1944.

De este modo él, y la élite liberal republicana que lo acompañaba, pretendían superar la pedagogía católica colonial, sin ser por ello antirreligiosos, democratizar relativamente el acceso a la escuela, inculcar competencias y saberes modernos y realizar una labor socializadora sobre nuevas generaciones para trascender, sin suprimirlas, sus lealtades restringidas y tradicionales: de familia, religiosas y regionales. Se trataba de formar “ciudadanos”. Era éste un proyecto liberal, moderadamente pluralista y modernizador que, más allá de las pretensiones de su propugnador y sus colaboradores, sólo muy parcialmente se llevó a cabo en el siglo XIX e, incluso, en el siglo XX.

Por iniciativa del vice-presidente Santander se fundó la primera universidad pública en la Nueva Granada: la Universidad Central (antecedente directo de la Universidad Nacional), así como él mismo promovió la fundación de la Universidad Central en Quito, y apoyó a Bolívar en la erección de la Universidad Central de Caracas, cada una de ellas el fundamento de su sistema de educación superior, con una orientación liberal y laicista. En Bogotá, la Universidad Central registraba las facultades de Literatura, Filosofía y Ciencias Naturales y Jurisprudencia y Teología. Sus currículos expresaban la voluntad modernizadora del neogranadino y de sus colaboradores, pues incluían los capítulos esenciales del nuevo mapa del saber que se constituía en las academias y centros universitarios de Inglaterra, Francia y los Estados Unidos. Se prescribía también, sobre la base de las más avanzadas universidades europeas, que en cada universidad *hubiese una biblioteca pública, un gabinete de historia natural, un laboratorio químico y un jardín botánico, con los asistentes necesarios*.¹⁸ El modelo de universidad moderna, científica y secular que se pretendía establecer (con evidente voluntarismo, pues no existían las condiciones financieras, sociológicas o culturales para su concreción), aspiraba a establecer un sector de profesores profesionalizados en su cátedra, germen lejano de una comunidad académica en Colombia, los cuales tendrían derecho a jubilación después de treinta años de trabajo. Adelantándose, como proyecto universitario, a políticas que sólo empezarían a regir muy entrado el siglo XX, se establecían estímulos para el docente que escribiera libros o realizase traducciones, aspecto este último que expresaba la avidez de estas élites

¹⁸ *Ibid.*

republicanas por conocer las últimas producciones intelectuales y artísticas de Europa Occidental y Norteamérica. En este espíritu académico, las cátedras debían: *obtenerse por oposición pública: los opositores tendrán los grados académicos correspondientes a cada profesión.*¹⁹ Así, el proyecto de hegemonía ética y cultural de la élite santanderista, que se expresó también en el impulso de universidades en Popayán y Cartagena, buscaba consolidar un sistema de educación pública con presencia en diferentes regiones y con estudiantes de diverso origen social, con el fin de consolidar una propuesta de cohesión nacional y construcción del Estado con la pretensión de formar una élite republicana: legal-burocrática y técnico-científica. *Los muchachos que procedían de diferentes lugares del país y que se agrupaban en torno a las aulas de Medellín, de Cartagena o de Bogotá, empezaron a sentir los lazos de pertenencia a una nueva república, a una patria exclusiva para ellos.*²⁰

Tras la conspiración septembrina en 1828, Bolívar y sus colaboradores consideraron a la Universidad Central como un bastión ideológico del santanderismo “subversivo”. Tras estos acontecimientos, que supusieron el destierro de Santander y la persecución de sus partidarios, el gobierno decretaba:

Que se ponga el mayor cuidado en el estudio y restablecimiento del latín, que es tan necesario en el conocimiento de la religión y la bella literatura (...) Que se cuide que los estudiantes de filosofía llenen la mayor parte del segundo año con el estudio de la moral y el derecho natural. (...) Que queden suspensas y sin ejercicio alguno por ahora las cátedras de principios de legislación universal, de derecho público político, constitución y ciencia administrativa. (...) Que desde el primer año se obligue a los jóvenes a asistir a una cátedra de fundamentos y apología de la religión católica (...) procurando que sea el tiempo bastante para que los cursantes se radiquen en los principios de nuestra santa religión, y puedan así, por una parte, rebatir los sofismas de los impíos y por otra resistir a los estímulos de sus pasiones.²¹

Bien puede afirmarse que Santander fue un liberal de su época, diríase que “liberal-conservador” si se comparan sus posiciones políticas con las de sus émulos del Liberalismo radical en Colombia,

¹⁹ Aguilera (Ed.) Op. cit.

²⁰ Molina, Gerardo. “La Universidad Central”. Ea: Martes del paraminfo. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín. 1979.

²¹ Aguilera. Op. cit.

en la segunda parte del siglo XIX, o de la República liberal en el siglo XX. Defendía un Estado de derecho germinal y, por ello, se opuso a toda restricción de la libertad de prensa, al control partidista o religioso de las universidades y también –lo que le costó una penosa ruptura y, a la larga, el destierro– al desconocimiento del orden constitucional y a la dictadura de Bolívar. Éste último, máximo dignatario de la Gran Colombia, se impacientaba con lo que consideraba dilaciones y argucias jurídicas del Congreso en Bogotá para aprobar sus demandas financieras en la guerra, así como sus propuestas de gobierno. Como lo recuerda Max Grillo:

El Libertador admitía el Congreso como un mal necesario, y siempre que se le presentaba la ocasión, expresábase de los cuerpos colegiados en términos nada favorables. (...) Sin duda, el hombre de las dificultades juzgaba posible la administración del país, de una nacionalidad desvertebrada, constituida en un territorio inmenso, por medio de simples decretos, emanados de la voluntad suprema del hombre que había aprendido a vencer, en guerra tenaz, pero que a sí mismo se calificaba de ser incapaz de ser administrador de la república, desde el gabinete de gobierno.²²

Bolívar escribía que para hombres formados en la esclavitud, *como hemos sido todos los americanos, no sabemos vivir con simples leyes y bajo la autoridad de los principios liberales.*²³ Frente a estos razonamientos, y otros de tenor similar que se repetían en sus cartas y que expresaban la irritación del Libertador por los controles constitucionales a su gobierno y por la que consideraba injusta oposición a sus designios, Santander le respondía:

Usted dirá que yo estoy como Mirabeau, gritando: 'que se pierda la NACIÓN y se salven los principios'. No, no grito yo esto. Sálvense los principios para que se salve la Nación es mi 'mot d'ordre'.²⁴

A José Antonio Paéz, cuando éste se rebeló en Barinas, y desconoció al Congreso de Bogotá, le escribía Santander:

Si la república se pierde, que se pierda por mi obstinación en que las leyes se cumplan, y se respeten todas las clases de autoridad, pues república sin sistema, sin leyes, y en que cada uno haga lo que quiera, no la apetezco ni yo viviré jamás en ella.²⁵

²² Max Grillo. Op. cit.

²³ *Ibid.*

²⁴ Forero (Comp.). Op. cit.

²⁵ Max Grillo. Op. cit.

Cuando Simón Bolívar, en la cima de su poder y de su gloria le expresaba a su vice-presidente su viva molestia por la oposición que le hacían periódicos de Venezuela y la Nueva Granada a su costosa, aunque necesaria, guerra en el Perú, Santander le respondía:

La libertad de pensamiento, de palabra y de obra, todo lo discute, todo lo examina y lo pone a prueba. Esto es lo que constituye la libertad y por lo que han hecho sacrificios, que como los dejen hablar y publicar sus pensamientos, aunque les quiten la camisa.²⁶

Estableciendo un penetrante paralelismo entre estas dos figuras fundacionales de Colombia, como Estado republicano, escribía Grillo con su prosa plástica y literaria:

Para nosotros [Bolívar] fue una mezcla de hombre del Renacimiento y de revolucionario romántico. Comprendía todas las complicaciones del espíritu; era apasionado, sensual y poeta soberano. El Libertador pretendía conciliar los contrarios, cosa posible para el genio poético y peligroso para el hombre de acción. (...) Santander poseyó dotes que no tuvo Bolívar en el mismo grado. Su ilustración en las ciencias políticas sobrepasaba a la de Bolívar; su serenidad era más segura, su firmeza era más sólida, su temperamento era más serio; sabía organizar mejor y conocía mejor la importancia de los pormenores; sus opiniones vacilaban menos, tenía mayor fe en su obra y su juicio era más apropiado a los momentos; carecía del fermento girondino de Bolívar, de sus impulsos elocuentes, pero sabía esperar los contratiempos sin desalentarse.²⁷

La nueva historiografía hispanoamericana ha demostrado que, desde el período de las guerras de independencia, sectores de los mestizos con perspectivas limitadas, pero crecientes, de movilidad social y reconocimiento de algunos de sus derechos, participaron activamente no sólo en las guerras, sino en las movilizaciones, debates y propuestas de sus emergentes sociedades nacionales. Por su parte, las élites políticas y militares lideraron las guerras, polemizaron, juzgaron y fueron juzgados, gozaron de las “mieles” del poder, pero también probaron sus sabores más amargos. Dictaron decretos o los suprimieron, hicieron, a veces, política “al menudeo”, sus representantes fueron astutos y marrulleros, cuando lo creyeron necesario, en veces crueles y arbitrarios en enfrentamientos a menudo polarizados, virulentos, “sin cuartel.” Así, Bolívar no ha sido querido por los habitantes

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

del departamento de Nariño, en Colombia, por cuanto en la tristemente célebre “Navidad negra” de 1821, en la “reconquista” de Pasto bastión de la monarquía española, permitió la realización de una masacre indiferenciada contra los pobladores civiles de esta ciudad rebelde. (Véase la reciente novela de Evelio José Rosero: *La carroza del Libertador*). A su vez, a Santander no le “tembló la mano” para fusilar a militares españoles en la guerra de independencia y también a quienes, durante su presidencia de la Nueva Granada, quisieron insurreccionarse contra su gobierno.

El “Libertador” y el “Hombre de la leyes” fueron perseguidos, exaltados y vilipendiados. Sí, con sus claroscuros personales e históricos, sus grandezas y ruindades y sus conflictos mutuos, fueron dos perdurables personalidades históricas, confundidas (¡quién puede negarlo!) con la fundación de nuestro Estado nacional. No sólo héroes, ni tampoco antihéroes, nuestro reto, hoy en día, es asimilar crítica y selectivamente lo vigente de su legado político.

La historia de casi todos los países latinoamericanos ha oscilado pendularmente entre los liderazgos carismáticos autoritarios y los liberalismos oligárquicos. Pero, más allá de sus excesos autoritarios y su extremo conservadurismo en sus últimos años que concitaron, en vida suya, acres descalificaciones y oposiciones a su figura y sus actos, ¿cómo no reivindicar en nuestra época, respecto del legado de Simón Bolívar, su visionaria preunciación de que Hispanoamérica (¿hoy en día, Latinoamérica?) sólo tendrá una voz legitimada y autónoma en el concierto universal si logra conformar algún tipo de federación o confederación de Estados que aúne recursos y voluntades y que posea un genuino apoyo de su población? ¿Podríamos olvidar en el Libertador, a pesar de los que Max Grillo denomina los “extravíos del genio”, su lúcida y casi solitaria conciencia de que los Estados Unidos de Norteamérica iban a ser un poderoso factor político, económico y militar desequilibrante de la geopolítica americana, estableciendo nuevas dependencias y condicionamientos sobre las antiguas posesiones del imperio español, balcanizadas en Estados que han solido mirarse con mutua desconfianza? ¿Cómo no reconocer la dimensión histórica del presidente de la Gran Colombia como penetrante pensador político, cuándo se planteaba reiterativamente el reto de alcanzar una mínima estabilidad y orden en los recién creados países hispanoamericanos, consciente de la necesidad

de creación de instituciones originales, aunque fracasara en la tentativa de imponerlas?

Y, respecto de Francisco de Paula Santander, el “héroe-antihéroe”, su gran antagonista ideológico-político, se puede afirmar desde nuestro actual horizonte histórico que fue más liberal que democrático y que, como adversario fue temible y no siempre sincero. Pero, a su vez, ¿cómo olvidar que el “Fundador de la República” luchó siempre por evitar la concentración del poder presidencial? ¿Que defendió la existencia de un sistema representativo, de tipo parlamentario, como un contrapeso de las tendencias existentes a alcanzar prerrogativas excepcionales para el poder ejecutivo, por lo que en estos dos siglos han sido comunes las dictaduras, constitucionales o inconstitucionales? ¿Que fue un creador de instituciones, y éstas, como se sabe, son más perdurables que los hombres? ¿No es necesario reconocer la insistencia del colombiano en el respeto de la legalidad político-jurídica y en la conservación de la libertad de prensa?

Puede no ser cierto que los partidos Conservador y Liberal en Colombia tengan su origen en la inspiración e ideología del “Libertador” y del “Hombre de las leyes.” Es así que fundadores e integrantes de los futuros partidos Conservador y Liberal participaron en la conspiración septembrina de 1828, pues la dictadura de Bolívar no era popular entre los neogranadinos. Pero sí puede afirmarse que, al menos desde los años finales del siglo XIX, estas dos agrupaciones partidarias –que fueron gestadoras, a su vez, de diferenciadas subculturas políticas en Colombia– reivindicaron ya sea a Santander, ya a Bolívar, como sus fuentes de inspiración y legitimación doctrinaria, oponiendo al prócer inspirador respecto de la figura política que le fue antagonista y, en esta operación, cuestionando la existencia misma del partido político adversario. Dentro de este dispositivo ideológico, que supuso apropiaciones e interpretaciones muy selectivas y sesgadas de la vida y el pensamiento de los “Padres fundadores”, la circunstancia del enfrentamiento final de éstos dos próceres y la certidumbre de muchos de sus seguidores de que sólo aplastando al adversario político e ideológico sería posible la “paz de la república”, expresaba entonces (o ¿todavía?) la imposibilidad de tratar como a un adversario, a quien piensa distinto de un “nosotros” político, ideológico o religioso, considerándolo más bien como

a un enemigo, lo que ha contribuido a legitimar posteriormente un tipo de confrontación política en Colombia, implacable, intolerante, autoritaria.

No se trata de plantear un sincretismo endeble, para suponer que las disputas de los libertadores eran sólo un problema de incompatibilidad personal y de malos consejos de sus partidarios. Al contrario, como lo demuestran las abundantes y densas cartas cruzadas entre el Presidente y el vice-presidente de la Gran Colombia (que deberían ser publicadas como testimonio de un debate que no carece de actualidad), sus diferencias, que fueron acentuándose con los años implicaban la existencia de maneras distintas de concebir el ejercicio de la política, construir el Estado y organizar la sociedad y la cultura. Bolívar y Santander se esforzaron inicialmente, a pesar de divergencias suyas que ya existían desde el comienzo mismo de nuestra historia republicana, por convivir política e ideológicamente y lograr acuerdos entre ellos, vinculando también a sus exaltados partidarios. Por muy diversas razones, que no podrían agotarse en un escrito sintético como éste, ellos fracasaron, para su mutua decepción y dolor, en estos propósitos. El país pagó amargamente las consecuencias de esta desavenencia, de este gran malentendido histórico.

Sin embargo, en un momento de sus vidas, en la euforia de los albores de un Estado independiente, Santander y Bolívar se esforzaron por construir unas reglas de juego en la política, un acuerdo constitucional, procedimientos consensuales e instituciones acatadas. En diversos momentos de nuestro transcurrir republicano hemos buscado lograr estas metas. Es casi un *leit motiv* de nuestro pensamiento político. Como lo señalara Estanislao Zuleta, la democracia nos debe permitir tener mejores y más productivos conflictos.²⁸ Y, también, las sucesivas “guerras civiles”, los reiterados y nunca del todo resueltos “conflictos internos”, el pendular enrarecimiento de la contienda política en Colombia, las mutuas descalificaciones del adversario partidista o religioso, el lenguaje camorrista y estigmatizador que se han expresado a lo largo de nuestra historia en actos de violencia simbólica o física contra los que piensan o actúan distinto a “nosotros” (“las palabras crean realidades”), han parecido constituirse en un sino, en un destino trágico de la historia colombiana. Pero si el legado de Simón Bolívar

²⁸ Zuleta, Estanislao. *Violencia, democracia y derechos humanos*. Editorial Altamir. Bogotá. 1991.

amerita siempre un reexamen que dé cuenta también de las contradictorias apropiaciones de su legado histórico, el pensamiento político y muchos actos de Francisco de Paula Santander aún tienen mucho que decirnos en nuestro incierto presente. El jurista y periodista Rodolfo Arango ha escrito recientemente:

La educación política del país es tan precaria que mandos oficiales y guerrilleros exhiben una pobre concepción de las leyes. Para los primeros, éstas son estorbos, obstáculos y limitantes, cuando se trata de alcanzar sus objetivos estratégicos; para los segundos, el derecho es instrumento de dominación. En unos y otros está ausente la sabiduría de Santander, para quien sólo las leyes hacen libres a los pueblos porque son ellas las que los salvan de la arbitrariedad de los poderosos e igualan a todos bajo sus dictados, suprimiendo diferencias de rango y origen.²⁹

El ejercicio de crítica y necesaria autocrítica en que estamos, o debemos estar inmersos en el país (“el que esté libre de pecado, que tire la primera piedra”), puede contribuir a enfrentarnos a imaginarios no cuestionados, a entender nuestro problemático presente y a cambiar, mediante un aprendizaje histórico y cultural, inveterados hábitos y actitudes en nuestros comportamientos políticos. Tal vez en un próximo futuro, las figuras indispensables de Bolívar y Santander, amadas y odiadas, puedan hacer parte, sin necesidad de excluirse mutuamente, de una memoria nacional, de un imaginario republicano, lo que no implica negar o diluir sus divergencias, sobre todo ideológicas y políticas, pero sin que ello suponga que si se reivindica un pasaje de la vida, un acto o una propuesta de uno de ellos, se rechaza tajantemente todo lo que representa el otro. Siendo capaces de concebirlos como expresiones divergentes, casi arquetípicas en su momento, acerca de diversas maneras de concebir nuestro ordenamiento político-institucional, representantes de distintos proyectos y alternas sensibilidades políticas que deberían poder convivir dentro de un mismo Estado democrático.

²⁹ Arango, Rodolfo. “Armas y leyes”. En: *El Espectador*. Bogotá. 30 de marzo de 2013.



Olga-Lucía Hurtado

De la serie: Ecos de lluvia, 3. Microfibra en vidrio

¿Cómo emerge la libertad?

Heriberto Santacruz-Ibarra

La selección levantó al hombre y lo puso de pie, luego retiró las manos de él. Y ahora: quédate en pie o cáete ¡es cosa tuya! Y el peligro de caer es muy grande, por cierto.

Konrad Lorenz¹

Tal como veo las cosas, van por tanto directamente juntos, primero, la capacidad de deliberación, segundo, el que los seres humanos se muevan dentro de una pluralidad de opciones y, tercero, que tengan una perspectiva de razones; y todo este conjunto se basa en la disgregación de los componentes prácticos y teóricos del comportamiento, la que, por su parte, es posibilitada por la estructura proposicional del lenguaje.

Ernst Tugendhat²



Aunque todavía hay quienes insisten en el intento de explicar al ser humano desde el punto de vista exclusivo de la genética, ello es insostenible. Si no se admite el *hecho* de la libertad humana, carece por completo de sentido hablar de cultura y menos de moralidad. Es gracias a la libertad que el hombre es “un ser

¹ Kreuzer, Franz. *Vivir es aprender*. Barcelona, Gedisa, 1988, p. 101.

² Tugendhat, Ernst. *Problemas*. Barcelona, Gedisa, 2001, p. 144.

cultural por naturaleza”.³ La cultura, podemos decir, es el resultado de la acción libre del hombre, independizado de la naturaleza, aunque no separado de ella, habida cuenta de que, como ser físico que también es, está sometido a las leyes físico-químicas. De otra manera no podría comprenderse la existencia de objetos culturales: arquitectura, alimentación, vestido, artes, conocimientos científicos, etc. Las vacas, los perros, los caballos, las aves etc., no crean casas, ni pasteles, ni sinfonías, ni vestuarios... Todos estos objetos culturales, resultados de la acción libre del hombre, no dejan, sin embargo, de obedecer o de seguir reglas, reglas plásticas, pero reglas. Un ejemplo nos facilita comprender lo que quiero decir: la elaboración de un helado –o de cualquier objeto cultural– sigue unas reglas, más o menos variables, más o menos estrictas, que es a lo que denomino “reglas plásticas”. Lo plástico de las reglas no se refiere solamente a las múltiples variaciones que la regla pueda tener, sino también al hecho de que se pueda cumplir o no, lo que no ocurre con las conductas de las demás especies animales, por lo que es necesario distinguir los conceptos de *conducta*, que la tienen todas las especies, incluida la humana, del de *acción*, que corresponde con exclusividad al animal humano.

Gracias a la libertad el hombre es también un animal moral. El único animal moral. La moralidad es un *hecho*, una dimensión humana, una categoría antropológica, que constituye, si se quiere, un subconjunto del campo de la acción, referido al entramado de reglas plásticas que regulan las relaciones entre los seres humanos, por lo que es preferible usar el término interrelación, es decir, la moralidad –como ya varios filósofos, Rousseau entre ellos, lo habían señalado–, es un fenómeno eminentemente social.

Sobre el tema de la libertad como base de la dimensión moral la fuente moderna indispensable es Kant, en quien tal idea es preciso verla en sus diversos sentidos como un espectro: libertad en sentido trascendental o cosmológico, libertad como independencia de la naturaleza; libertad como autonomía, libertad negativa, libertad positiva. También los debates posteriores sobre el contraste entre libertad de los antiguos y libertad de los modernos, formulado por Benjamin Constant en su famosa conferencia *De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos*.

³ Gehlen, Arnold. *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona, Paidós, 1993, p.97.

Aunque en Kant se encuentra ya la distinción entre libertades positiva y negativa, en Constant servirá para comprender las radicales diferencias en la dimensión política entre los antiguos y los modernos, pasando a un segundo plano la importancia de la libertad en el ámbito moral de la interacción humana.

La libertad se da tanto en el plano moral como en el plano político, dos aspectos que, aunque estrechamente relacionados, son distintos. Pienso que el no diferenciar con claridad estos planos ha dado lugar a muchas confusiones. Por ejemplo: la libertad negativa o libertad *de*, que con tanto ahínco es defendida —con razón— por Berlin, corresponde al plano político, mientras que la libertad positiva, o libertad *para*, corresponde propiamente al plano moral de las interrelaciones humanas.

Si bien esas distinciones nos ayudan a comprender la libertad en todo su despliegue, podemos preguntar por qué se dieron tales diferencias, de manera especial las que existen entre antiguos y modernos. Una respuesta plausible y convincente la encontramos en la maravillosa conferencia de Diana Uribe sobre la *Historia de los libros*. En un fragmento del capítulo 2 de esa serie⁴, refiriéndose a la profundidad del cambio que significó la invención de la imprenta por Gutenberg, nos dice que al hecho de poder leer individual y privadamente los libros se debe la libertad de pensamiento y de interpretación, lo que dio lugar al inicio del proceso histórico emprendido con la traducción, divulgación e interpretación de la Biblia realizada por Lutero y la promulgación de sus noventa tesis.

No obstante lo abrumador de la cantidad de estudios sobre el tema, el debate está lejos de agotarse, pero mi propósito en este artículo es otro.

A lo que quiero prestar ahora atención es a la pregunta ¿cómo es posible la libertad? Habida cuenta de la aceptación de los trazos fundamentales de la teoría darwiniana de la evolución de las especies, cabe la pregunta acerca de cómo en ese lento proceso emerge la característica que está en la base del espíritu humano, conformado no sólo por las coordenadas racional y comunicativa, sino también y fundamentalmente por las coordenadas moral y estética.

⁴http://www.youtube.com/watch?v=Bgc_uKiqJQY&list=PLipa4sCpUmJ_lzJWVGFvpDyHlontp7p8y-&index=31

El problema de orden lógico consiste en comprender el surgimiento de nuevos, inéditos sucesos, problema que, aunque desde otro punto de vista, es el equivalente del estudio kantiano de la tercera antinomia de la razón pura. Varias explicaciones se han planteado. La más “simple” o que está “más a la mano” es la del milagro. Otra, más refinada, acude al concepto medieval de *fulguratio*, concepto todavía cargado de significaciones religiosas y místicas, de las que Konrad Lorenz lo despoja quedando en sus palabras con la siguiente significación:

Quando dos sistemas independientes entre sí se enlazan (...) surgen repentinamente unas propiedades inéditas, es decir, unas propiedades que no han existido antes y de las cuales tampoco se ha entrevisto el menor indicio. Ahí reside precisamente la profunda verdad de una proposición formulada por los psicólogos de la *Gestalt* que, aun pareciendo algo mística, es muy certera: *El todo es más que sus partes*.⁵

Otra explicación más puede darse a partir de la consideración de las leyes de la dialéctica, en particular la que se refiere al cambio de lo cuantitativo a lo cualitativo.

Las anteriores ideas se pueden aplicar de manera plausible para explicar muchos fenómenos de la naturaleza, como puede ser, por ejemplo, el surgimiento de una flor, tan radicalmente distinta de la raíz a la que de todas maneras está conectada.

Sin embargo, la que me ha parecido más satisfactoria para despejar un poco el asombro de la libertad humana es la que nos da Ernst Tugendhat. Tugendhat es sin duda uno de los mayores filósofos del último siglo. De formación analítica, ha dedicado más de treinta años de su trabajo a esclarecer la dimensión moral del hombre.

El hombre. Un animal que habla en oraciones

Usé antes la expresión “dimensión comunicativa”, por considerar que es común a las demás especies animales. Ahora es indispensable acotar esa expresión refiriéndonos al lenguaje humano, pues éste, a diferencia de los sistemas de comunicación de las otras especies tiene la singularidad de tener una *estructura proposicional*, de donde deriva la posibilidad de la

⁵ LORENZ, Konrad. *La otra cara de espejo*. Barcelona, Plaza y Janes, 1974, p.43.

libertad, y con ella, de la cultura y de la dimensión moral como veremos al hilo del pensamiento de Tugendhat, cuya fuente principal es Aristóteles:

La explicación de que los humanos tienen un lenguaje que está articulado en oraciones, que fue la definición que Aristóteles dio en el segundo capítulo de su *Política* (1253 a9-18), me parece ser todavía hoy la definición más iluminadora que tenemos para entender la diferencia entre los seres humanos y los otros animales. Esta capacidad lingüística parece ser la base de poder preguntar por razones, y también parece tener algo que ver con lo que llamamos libertad, con el hecho de que los humanos se encuentran siempre ante varias opciones.⁶

¿Qué significa tener una estructura proposicional, que es lo propio de las oraciones? Tugendhat señala tres rasgos fundamentales⁷:

1. Las unidades elementales son oraciones, es decir, están constituidas de un predicado (término general) y de uno o más términos singulares.

2. Esas unidades elementales se presentan en modos diversos: asertórico o prácticos, es decir, en este caso, que expresan deseos, intenciones, imperativos.

3. Esas oraciones pueden ser negadas, lo que implica que un interlocutor puede al decir sí o no tomar posición y actuar respecto del otro, que puede ser sí mismo agregando yo.

Todos los sistemas de comunicación animal y por supuesto también el humano, esto es, el lenguaje, tienen la función comunicativa: se comunican afectos y sentimientos, así como información, tanto de sí mismos como del mundo. Pero, debido a la estructura proposicional, el lenguaje humano tiene la función deliberativa, que es la que permite el distanciamiento no sólo del mundo, esto es la objetivación y la reflexión, sino también de sí mismo, que es en lo que consiste la autorreflexión. Es esta estructura la que nos permite deliberar, al deliberar comparar, y al comparar elegir actuar según una u otra opción.

Tugendhat considera que el surgimiento del pensamiento instrumental que, por una parte, implica una ventaja evolutiva y, por otra, es la base de la evolución cultural, que ya no es de orden genético, es el resultado y no la causa de la estructura proposicional, de la que surge, como ya dije,

⁶ Tugendhat, E.. *Problemas*. Barcelona, Gedisa, 2001, p. 185.

⁷ Tugendhat, E. *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*, Barcelona, Gedisa, 2004, p.18.

la función o capacidad deliberativa, de donde surge el “preguntar por razones”. “El objeto de la deliberación son razones (...) por razón se ha de entender lo que está a favor o en contra de algo, a favor o en contra de una afirmación asertórica o práctica”⁸. La deliberación y con ello la toma de posición, es decir, la capacidad de asentir, de negar o de abstenerse, se da tanto en lo teórico como en lo práctico. En *Egocentricidad y mística* nos dice Tugendhat:

La capacidad de reflexionar, es decir, de preguntar por razones a favor y en contra (latín *rationis*, inglés *reasons*), es lo que se denomina *racionalidad*. La reflexión teórica se guía por la pregunta qué es verdadero; la reflexión práctica, por la pregunta qué es *bueno* o mejor. (La reflexión práctica surge al transformar las oraciones prácticas elementales –las oraciones que expresan intenciones– en oraciones asertóricas con el predicado «bueno»)⁹.

Gracias a la deliberación un individuo se ve *confrontado* con su deseo o con el de otros, o con su opinión o la de otros. La estructura proposicional del lenguaje es la que posibilita la diferenciación entre la primera, la segunda y la tercera persona.

Pero hay más. Apoyándose también en Aristóteles, Tugendhat distingue dos tipos de querer: el querer sensual, propio también de las otras especies, por lo que en tal sentido tienen también libertad de acción –o de comportamiento, según los términos empleados en este trabajo– y el querer racional: “El querer sensual es el querer simple, un querer que es simplemente un hecho de la conciencia. El querer racional es el querer deliberativo, reflexivo”.¹⁰ El querer es siempre un motor de la acción, lo cual es evidente cuando de satisfacer necesidades físicas se trata, pero sin la distinción entre querer sensual y querer racional, que ocurre cuando mediante la deliberación sopesamos situaciones, calculamos y tomamos posición mediante el dar razones, es decir, mediante la justificación, es difícil comprender el aplazamiento del deseo o del querer, problema éste que nunca fue resuelto satisfactoriamente por el utilitarismo, a no ser mediante la distinción entre placeres inferiores y placeres superiores.

⁸ Tugendhat, E. Problemas. Barcelona, Gedisa, 2001, p. 145.

⁹ Tugendhat, E. Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico, Barcelona, Gedisa, 2004, p.20.

¹⁰ Tugendhat, E. Antropología en vez de metafísica. Barcelona, Gedisa, 2008, p.40.

El hombre: un animal capaz de decir “yo”

Todos estos rasgos del lenguaje humano son los que permiten explicar la posibilidad de configurar un yo y la independencia de éste, que es lo que permite, al tomar distancia, la reflexión y la deliberación. *La reflexión y la toma de posición suponen una conciencia de tener opciones. En ella se basa lo que se denomina libertad humana.*

Como vemos, no se trata aquí de postular la libertad y de clasificar mediante la diferenciación sus distintos tipos, con lo cual, es cierto, no se ha perdido el tiempo. Pero sí que se ha dado un gran paso en el esclarecimiento de la fuente de donde emerge.

Gracias a la mencionada estructura proposicional el hombre es capaz de decir “yo” y, con ello, de independizarse, de distanciarse de tal modo que comienza a deliberar y, al deliberar, pregunta por razones, pues se encuentra en una bifurcación que le permite comparar y optar por una u otra razón. En palabras de Tugendhat:

Los seres que deliberan pueden tomar distancia de tres maneras: La primera consiste en tomar distancia de las sensaciones inmediatas en consideración a fines y al propio futuro, aprenden a contraponer la perspectiva de lo bueno a lo que resulta más agradable o desagradable en la situación: a darles importancia a fines más que a sensaciones y al futuro más que al presente. (...) La segunda consiste en tomar distancia del propio bienestar, dándoles también importancia a otros (o a otras cosas). La tercera consiste en tomar distancia de la propia egocentricidad. En este caso, los que dicen “yo” toman conciencia de su pequeñez y de sus preocupaciones en el universo.¹¹

A diferencia de las demás especies, incapaces de distanciarse, puesto que sus sistemas de comunicación no les dan para el distanciamiento y, con ello, la posibilidad de preguntar por razones, los individuos de la especie humana, a partir del momento en que aprenden a decir “yo” son capaces de los sentimientos de indignación, de vergüenza y de culpa cuando transgreden las normas morales que regulan sus interrelaciones, sus interacciones dentro de una comunidad moral.

Las consecuencias de estos planteamientos de Tugendhat sobre la libertad a partir de la estructura proposicional del lenguaje humano —estructura pre-

¹¹ Tugendhat, E. Egocentricidad y mística. Op. cit., p. 46.

dicativa, la llamaba Aristóteles— son profundas y esclarecedoras. Permiten, por ejemplo, entender por qué la moralidad, concebida como un sistema de exigencias recíprocas —o lo que yo llamo “Gramática de la moralidad”— no es rígido, sino configurado por “reglas plásticas” en el sentido que di a esta expresión al comienzo de este artículo. Permiten comprender también el origen del *deber* moral.

Permiten comprender la fuente o el origen de la conciencia del tiempo, tanto futuro como pasado. Permiten comprender la “insociable sociabilidad” humana de la que hablaba Kant. En términos de Tugendhat, el hombre es un ser “egocéntrico”, perteneciente a un universo de “yoes” conscientes de su relativa importancia y de la importancia relativa de los otros.

Finalmente, al compaginar el aspecto racional con el aspecto sensible del ser humano, pienso que se zanja de manera casi definitiva el largo y arduo debate entre los filósofos que han construido sus fundamentaciones con base en uno u otro de tales aspectos —Kant como representante supremo de un lado y Hume y los utilitaristas del otro. Y es lo que se condensa, —creo— en las siguientes palabras del Maestro Tugendhat:

No parece que estemos a la merced de nuestros deseos ni tampoco a la merced de nuestros criterios para elegir entre ellos, pero esto es así solamente porque podemos deliberar sobre los deseos y también sobre los criterios. En cuanto deliberamos nos experimentamos como activos y autónomos. Aunque no tenemos criterios definitivos, es la actividad de deliberación misma la que constituye lo que llamamos la persona. Lo que tenemos que hacer cuando deliberamos sobre nuestros deseos no consiste simplemente en comparar su importancia, sino en darles su importancia. Cuando me pregunto cómo debo vivir no delibero solamente sobre mis deseos sino sobre mí mismo.¹²

¹² Tugendhat, E. Problemas. *Op. cit.*, p.197.

Riesgos y recompensas de un *comparatista*

Ben-Ami Scharfstein

Traducción del inglés: Aldemar Giraldo-Hoyos

Cuando se me pregunta qué hago, generalmente respondo que soy un profesor de filosofía, pero cuando la pregunta es profesionalmente seria, respondo que soy un comparatista cultural, dando a entender alguien que no sólo piensa a través de la comparación, sino aquél cuyas comparaciones involucran típicamente varias culturas. Mi respuesta es inteligible, pero desconcertante, pues no hay tal profesión a la cual haga alusión mi enunciado. Dejemos que el diccionario lo atestigüe. La última edición del Diccionario Inglés Oxford (2002) no tiene entrada alguna para “comparatist”. Registra el significado de “comparatism” relativo a la lengua y la literatura y define “comparativist” (comparativista) como “un estudiante de Literatura o Lingüística comparada”. Pero aunque este diccionario autorizado no es consciente de tal profesión como un comparatista cultural, he descubierto, simplemente recordando lo que he escrito al respecto durante mis últimos años de carrera, qué es lo que soy realmente. Mi comparatismo (deseo que hubiese una palabra más sonora para significar lo mismo) refleja mi naturaleza o esencia, y, para bien o



para mal, es mi naturaleza porque pienso así. Naturalmente, defendiendo mi forma de pensar y quiero invocar su comprensiva atención en esto haciendo hincapié en los beneficios que se pueden obtener al desafiar los riesgos que debe sufrir un comparatista. Aquí no puedo más que decir que, fuera de la filosofía propiamente dicha, mi vida ha involucrado temas de experiencia mística, la sicología de los filósofos occidentales, aquello que llamo el dilema del contexto, política amoral o maquiavélica y el arte mundial.

En primer lugar tengo unas palabras para expresar los riesgos que debe asumir cualquier comparatista. Estos pueden resumirse económicamente ya que son siempre los mismos. Hay, muy a menudo, la misma violación inquietante de límites disciplinarios (lo que sugiere superficialidad), la misma dependencia de los cautelosos especialistas, que el comparatista, imprudente por naturaleza, sobrepasa en sus esperanzas; la misma necesidad de minimizar individualmente (a fin de facilitar las comparaciones), y la misma tolerancia para el insuficiente conocimiento propio, la misma soberbia.

Después de explicar tal insuficiencia, haré énfasis en las ventajas de persistir, a pesar de ella. Lo haré en nombre de una gran cantidad de eruditos, de diferentes orígenes – mencionaré sólo uno- que tuvo éxito en la creación de obras nuevas y perspicazmente complejas en las cuales juega un papel importante la comparación cultural. A medida que uno descubre, a través de la comparación, diferentes culturas o civilizaciones, especialmente las tres más influyentes, la hindú, la china y la europea u occidental, encuentra que la humanidad en su conjunto es, en todo sentido, más rica que cualquiera de las culturas o civilizaciones que la constituyen.

En todo caso, la primera pregunta que yo me imagino se le hace a un comparatista es ¿cómo alguien se atreve a suponer que él o ella sabe lo suficiente como para realizar comparaciones de, por ejemplo, la historia, la estética, la ética y la filosofía hindú, china o europea, o sobre cualquier otro tema? No es difícil imaginar a una persona que se ha vuelto aproximadamente tricultural como resultado de una vida familiar tricultural o trilingüe como resultado de una existencia itinerante, pero el problema no es tanto la triplicación de la necesidad de saber idiomas sino la incapacidad de un aspirante a obtener un conocimiento directo, teóricamente suficiente, sobre cualquier asunto.

Una vez, cuando mis ojos estaban aún frescos y mi mente sin impedimentos (o trabas) y todo lo que deseaba conocer realmente bien era la filosofía occidental, traté de calcular, por simple aritmética, cuánto podría aprender si leía intensamente, durante unas ocho horas diarias durante unos cinco años, llegué a una conclusión desalentadora: este tiempo sería escaso incluso para acceder a la filosofía occidental moderna. Y al considerar cuántas páginas escribieron algunos filósofos modernos – ¿de dónde sacaron tiempo para hacerlo? – sería un gran logro aprender, incluso, un solo filósofo realmente bien. No sólo comencé a darme cuenta de lo difícil que es cambiar el pensamiento de uno para adaptarse al de otra persona, alguien que había escrito miles de páginas y había hecho cambios de posición reconocidos y no reconocidos, como también, mostrado toda la coherencia e incoherencia de la cual es capaz un pensador. Si se necesitara un conocimiento completamente adecuado sólo de las fuentes primarias, sería extremadamente improbable que cualquiera pudiese escribir una relación no sólo de la teoría política europea moderna, sino de la filosofía o el arte, o para el caso, sobre cualquier otro tema amplio y complicado.

Decir esto es persistir en el error de la exagerada precaución. Esto es así porque, como la mayoría de las personas están dispuestas aceptar, para saber algo bien, necesitamos entenderlo en su contexto. Este requisito, con el cual estoy de acuerdo, puede llevar a conclusiones devastadoramente escépticas. La dificultad es que el inventario de factores contextuales no tiene fin. Siempre sigue siendo posible, y en algunos casos verdadero, que nuestro entendimiento, hasta el momento, ha sido limitado, ya que no le hemos puesto suficiente atención al contexto. Mientras más de sus rasgos contextuales se tengan en cuenta, más distinto e individual se vuelve un fenómeno, cuanto más parece acercarse al extremo teórico del proceso de refinamiento del detalle contextual, el fenómeno se vuelve casi más exclusivo y difícil de comparar; en el extremo (imposible) sería absolutamente único, es decir, absolutamente incomparable. Pero entonces, si no puede ser comparado con otra cosa en nuestra experiencia, ¿cómo podemos conocerlo posiblemente?

La respuesta no es tanto una cuestión de teoría sino de percepción y deseo. Nuestras descripciones requieren comparaciones, o sea, al menos, símiles y metáforas; nuestras percepciones son posibles gracias a los con-

trastes (sin contrastes percibidos seríamos ciegos y sordos); el vocabulario que manejamos depende de percepciones que se han vuelto prototípicas. Es por medio de ellas que yo reconozco que ésta es una casa, una persona y que aquélla es una fotografía de mi esposa (cualquiera que sea el ángulo de vista). Además, nuestras empatías involucran la reacción de nuestras neuronas espejo, las que hacen posible que sintamos y reaccionemos a lo que percibimos antes de que nuestro intelecto haya reconocido qué es lo que sentimos y a qué reaccionamos – sonreímos, reímos o lloramos inmediata e instintivamente en respuesta a la sonrisa, la risa o el llanto de otra persona que vemos o escuchamos.

Ante esta situación, llegamos generalmente a una conclusión práctica: queremos cuentas completas o integrales de cada campo en el cual estamos interesados y en la práctica sabemos que tales cuentas pueden ser escritas sólo porque sus autores están dispuestos a hacer frente a su relativa ignorancia, haciendo uso de la obra de muchos otros estudiosos. A menos que ellos estuviesen dispuestos a hacerlo, nos quedaríamos sólo con el aporte de especialistas demasiado cerrados como para ver más allá de sus propias especialidades y serían incapaces de ver cualquier tema en una perspectiva amplia y relativamente documentada. Para estudiar la política, la filosofía, el arte o cualquier tradición o período como un todo, debemos estar dispuestos a omitir muchas cosas, restringir deliberadamente el contexto, tomar un poco más de la autoría de otros y tratar de ser claros con nosotros mismos sobre lo que tiene mayor o menor importancia. El número total de obras que pueden ser estudiadas por un erudito que se interesa por las tres grandes tradiciones no es mayor que el número que puede ser estudiado por un especialista de una de ellas, de modo que la selectividad del comparatista debe ser mayor, como debe ser, sin duda, la dependencia de otros estudiosos- la mera competencia lingüística necesaria para leer las fuentes y la bibliografía académica sobre ellos crece fácilmente más allá de cualquier capacidad humana. Ante las exigencias imposibles, los comparatistas, como los literatos chinos que se compararon ellos mismos con los bambúes, pueden resistir tales exigencias solamente “doblándose sin romperse”.

Permítanme expresar todo esto de una manera puramente personal, recordando lo que a todas luces fue una discusión crítica, la cual tuvo lugar

en 1939 o 1940. Yo estaba cursando mi licenciatura en Harvard, donde el profesor que más me impresionó fue Harry Wolfson (1887- 1974). Nada lo obliga a uno a creer en la existencia de tal erudito. Este hombre pequeño y locuaz (quien escribió a profundidad sobre Crescas, Spinoza, Philo, los Padres de la Iglesia y el Kalam), vivía solo, la mayor parte del tiempo, parece, en su cuarto en la Biblioteca Widener en Harvard. En Rusia, donde nació, se había mostrado como un estudiante precoz y asistía a varias yeshivas.¹ El método de estudio allí era individual, metódico, analítico y lleno de argumentos, contraargumentos y contra- contraargumentos. Aunque Wolfson, posteriormente, parecía ser bastante secular, incluso desafiante, estaba seguro de que el método talmúdico era el único posible para capacitar a los académicos con el fin de realizar su trabajo metódico relativo a la historia de la filosofía. Aseguraba que sólo los talmudistas renegados podían ser estudiosos exitosos de la historia de la filosofía. A diferencia de la lengua, las cuales, decía, eran fáciles de aprender, el método era difícil y tenía que ser estudiado bajo la orientación de alguien que lo entendiera a cabalidad. Para él, la historia del pensamiento era una lucha interminable entre la ortodoxia y el racionalismo, un forcejeo en el cual las ideas habían sido tomadas, robadas, distorsionadas, usadas y reusadas por personas que no tenían idea de dónde provenían. El pensamiento de Spinoza, el héroe filosófico, quien, de acuerdo con Wolfson, restauró el racionalismo filosófico al pensamiento humano, que parecía ser original, pero todo podría ser reconstruido, según Wolfson, a partir de retazos o fragmentos del pensamiento anterior. Wolfson, un maestro del detalle y su ubicación a grandes rasgos en la historia de la filosofía hebrea, musulmana y cristiana, no vivió para concluir su demostración de cómo Philo convirtió la filosofía en teología y Spinoza la retornó a aquélla.

Yo sentía especial reconocimiento por su dominio del detalle al servicio de la generalización y gran respeto por sus capacidades retóricas. Lo tomé como un gran cumplido cuando, un día, creo que en 1940, Wolfson me abordó en una conversación que duró varias horas, tratando de persuadirme para que lo siguiese en su propia especialidad. Argumentaba que era y seguiría siendo casi imposible para los judíos asumir cargos en la enseñanza

¹ Yeshiva: un instituto de aprendizaje donde los alumnos estudian textos sagrados, especialmente el Talmud. N. del T.

de la filosofía – resultó que estaba equivocado – pero que los especialistas de su campo siempre podrían encontrar trabajo. También debí haber sentido que para él podría desempeñar el papel de un alumno becario.

El momento aparentemente crítico se dio cuando rechacé su sugerencia (Digo “aparentemente”, ya que la sugerencia era contraria a mi ya definido temperamento). La rechacé porque era demasiado limitante, no se ajustaba a la imagen de mí mismo, que quería vagar lejos de la órbita hebrea, griega, latina o árabe. A diferencia de Wolfson, yo no tenía talento para los idiomas y sentía que el intento de aprender media docena o más me demandaría demasiado tiempo y energía; a diferencia de él, me pareció que era fácil inventar “métodos” apropiados para cualquier tarea intelectual dada. Para entonces ya había un gran corpus de traducciones de las principales obras de los chinos, obras de filosofía hindúes (budistas y no budistas) y había muchos comentarios relativos a las mismas. Mi punto de vista era que sería absurdo tratar de superar lo que ya habían hecho expertos muy competentes y, al hacerlo, perder la oportunidad de explorar contextos culturales más profundamente y, por medio de perspectivas que reflejan la sociología, la antropología, la sicología y el arte, llegar a una comprensión más rica y adecuada. En otras palabras, ejercitar mis capacidades al máximo, tendría que estar de acuerdo con ciertas formas críticas de la ignorancia y aceptar el peligro de que yo siempre estuviera, de alguna manera, fuera del contexto. Considerando la naturaleza de quien lo estaba haciendo, pensé que mi obra aún podría alcanzar una profundidad propia de la misma. Incluso, si tuviera éxito, tendría, por supuesto un precio. Pero, ¿quién con cualquier ambición activa no paga un precio u otro? Ninguna obra puede estar completamente de acuerdo con los ideales de largo alcance que le puedan haber dado origen a la misma

He hablado sobre mi carácter original y poco dócil, el cual me llevó a rechazar la sugerencia de Wolfson y a persistir en el curso que había elegido. Hasta donde puedo explicar este comportamiento se basa en mis cualidades iniciales de falta de memoria, curiosidad, y, más tarde, el amor por los libros y, por supuesto, en mis relaciones con mis padres y el posterior curso de mi vida, incluyendo la fuerza de lo que debe ser visto como pura casualidad. Fue, por ejemplo, pura casualidad el que mi profesor de filosofía encendiera mi interés por la cultura china al prestarme un librito de poemas de Laurence Binyon, *El vuelo del Dragón*.

Lo que quiero dar a entender por falta de memoria es el carácter excepcional o, más bien, la deficiencia de mi memoria autobiográfica a largo plazo. Aprendí qué tan deficiente era sólo más tarde en la vida, cuando pude compararla con los frecuentes recuerdos detallados de las otras personas. Mientras que mi memoria inmediata es normal y mi memoria habitual dura mucho tiempo, olvido mi experiencia personal con una velocidad que sería alarmante si no estuviera acostumbrado a esto. El pasado simplemente se queda en blanco. Si trato de recordar lo que me sucedió, por ejemplo, en el colegio, tengo sólo memorias generales vagas, y lo mismo pasa con lo que me aconteció el año pasado o, incluso, hace tres meses. Creo que la memoria persiste, pero la mayor parte es irrecuperable, o recuperable sólo bajo condiciones especiales (aunque a menudo recuerdo el contenido general y la apariencia física de los libros). Así que mi vida es constantemente renovada y, exceptuando los materiales escritos, es orientada hacia el presente. Lo que me motiva por unos temas más que por otros es la facilidad con que se traducen en abstracciones y no dependen de recuerdos fuertes o particularizados.

La curiosidad, que no tiene fin, funciona en la dirección opuesta. Cada pensamiento u observación interesante, así como cada experimento, se remite a su carácter incompleto y requiere ser continuado. Así, la curiosidad contribuye a la continuidad del pensamiento y a la atención generalizada. También garantiza la insatisfacción con conclusiones superficiales y falsedades evidentes. Aunque puede restringirse a estudios especializados, su efecto inicial es hacer que la observación sea inquietamente activa. En mi caso, me hace ignorar los límites entre disciplinas y culturas y hace que sea más difícil para mí jugar el papel de experto, la persona que sabe casi todo lo que se conoce sobre un tema particular—la única vez que alcancé algo así fue en mi doctorado, sobre la originalidad de Henry Bergson. A medida que cambio mi interés por la escritura de un libro a otro, estudio sólo el tema del libro actual. Por ejemplo, habiendo estado concentrado durante más de diez años en el arte comparativo, he tratado de olvidar la difícil información recopilada sobre filosofía comparativa que era el tema del libro anterior, sobre el cual trabajé, también, durante muchos años.

En mi caso, como en muchos otros, la curiosidad lleva a la predominancia de ciertos libros en la vida de uno. Esto empezó temprano en mi vida,

gracias también a la influencia de mis padres. Recuerdo que cuando niño terminé de leer todo lo que me interesaba en la sección infantil de la biblioteca pública local y luego me trasladé a la sección de adultos. Leía sobre todo lo que podía entender y, de vez en cuando, sobre lo que no podía. En la Universidad me interesaba en la mayoría de las materias y fue sólo un medio accidente, por recomendación de mi profesor de filosofía, lo que me llevó a cursar mi Maestría en Filosofía. En cuanto a mis intereses naturales, la podría haber tomado en Literatura, Sicología, Sociología o Antropología, muy de mi agrado.

Si me intereso en un tema, leo ampliamente sobre el mismo y tiendo a estar insatisfecho con una visión única sobre un tema complejo y controversial. El descuido deliberado de las fronteras y la insatisfacción con respuestas aparentemente definitivas caracteriza mi forma de escribir, al igual que mi tendencia a descartar la finalidad del pensamiento marcadamente dicotómico sobre un tema (como lo expresó Chuang Tzu), el cual nos priva de la posibilidad de percibir lo que se ha excluido a priori de la atención. Y preferiría permanecer en un estado basado en principios de compromiso incompleto con cualquier doctrina particular. Yo diría (junto con la Jaina del siglo VI, Siddhasena Divakara²) que la realidad no es unilateral y que un punto de vista particular nunca es totalmente equivocado.

Este deseo de no excluir de la atención mucho de la cultura humana explica la visión indignada que asumo ante la negativa de muchos filósofos y departamentos de filosofía de reconocer el interés que deben asumir por la filosofía comparativa. "Deben asumir" implica una obligación descuidada, una ceguera a las razones prácticas, las cuales son socioeconómicas. No quiero insinuar que esta ceguera sea una razón básica para los malentendidos entre naciones, porque no hay razones convincentes para creer que si, por algún milagro, todos los departamentos de filosofía propiciasen la filosofía comparativa, los pueblos del mundo se entenderían mejor y la amistad sería un denominador común entre los humanos. La vida social no es tan simple. Sin embargo, la falta de interés es un pecado contra la curiosidad, ocasionado, estoy seguro, por los malos hábitos. El estudiante

² Jain se refiere al Jainismo, una religión de la India y sus seguidores. Siddhasena Divakara fue un acharya (guía o instructor) del siglo V, y el mejor erudito del Jainismo. N. del T.

que asume la filosofía seriamente no está obligado a estudiar cualquier cosa sobre la filosofía hindú o china, ni a ser evaluado sobre los conocimientos acerca de las mismas y tienen la suposición natural de que los profesores de filosofía, quienes deben ser las máximas autoridades sobre la materia, conciben sólo la filosofía occidental como genuinamente filosófica. Entonces, después de que el estudiante de posgrado escribe una esmerado y aceptable Trabajo de Grado, ¿cómo se puede esperar que el filósofo ya consumado reniegue de la prioridad filosófica de occidente que aprendió a asumir y se vuelva un principiante otra vez aprendiendo el ABC de la filosofía? Los hábitos filosóficos occidentales, la moda y los empleos hacen que la filosofía comparativa parezca ser una especialidad meramente periférica, algo permitido a los Departamentos de Religión, cuyo filosofar se torna más laxo, o a Departamentos de Estudios Asiáticos, cuyos estándares o criterios son geográficos. Si es así, ¿cómo se puede algún día hacer el cambio hacia el comparatismo? Es posible que algún día los impulsos nacionalistas de la China o la India unan estas naciones nuevamente a sus filosofías propias y nativas, lo que hará que el mundo en general las tome más en serio. O es posible que los filósofos individuales, alguien erudito en principio como Hegel, o místico como Schopenhauer, o de intereses de amplio alcance como Jaspers, influyan la moda filosófica. Pero, ¿quién podrá asegurar que esto pasará?

El verdadero pecado de esta negligencia es el pecado contra la curiosidad, el deseo primordial de aprender más. Es el deseo de aprender, entre otras cosas, si, o en qué medida, los términos elementales "filosofía", "escuela de filosofía", y "lógica" y "lógico" tienen equivalentes en las tradiciones intelectuales de los pueblos no occidentales. Es posible que provoque un fuerte choque en un filósofo occidental el hecho de que en la filosofía hindú haya complicadas listas de sofismas y discusiones de formas de argumento racionales e irracionales, incluyendo análisis de los tipos y validez de la evidencia. O el que haya una rama de la "escuela" de "filosofía" de la Mimamsa (la dirigida por Prabhakara) que enseña una moralidad similar a la de Kant, de acuerdo con la cual los preceptos religiosos deben cumplirse no por la posible recompensa o el castigo, los cuales son moralmente irrelevantes, sino por la pura conciencia del deber cumplido. O aquella en la filosofía hindú e islámica, en la que tiempo y espacio se atomizan en formas familiares y no familiares para occidente, mientras que los chinos

tienen la fama de unificar el mundo a través de teorías de cuasi campo. O que el problema europeo de la causalidad recibe destacables formas islámicas, un centenar de formas hindúes y algunas chinas, reminiscentes, respectivamente, de formas epicúreas, estoicas, neoplatónicas, humeanas, kantianas y hegelianas. O que gran parte de la filosofía crítica de Kant y de la deconstrucción de Derrida (Shriharsha, fl. 1150 CE, fue un gran deconstructor) se anticipó.

Lo comprobaré yo mismo aquí, porque la cuestión no es tanto de analogías o anticipaciones como las que he enumerado, como el genio del pensamiento chino para la sensibilidad ética y estética, y el hindú para el análisis psicológico y epistemológico. Estos, en su momento, son tan impresionantes que me resulta imposible creer que un filósofo con la preparación necesaria- quien enseña a apelar por igual a la imaginación y a la inteligencia- se pueda pasear entre las ideas no occidentales sin ser estimulado por las posibilidades que se abren para el pensamiento, tanto constructivo como destructivo. Es también imposible creer que las posiciones, argumentos, elaboraciones y actitudes experimentados, no por sus variedades y contrastes, incrementarán la capacidad del filósofo para distinguir y modular posiciones filosóficas y explorar la posibilidad de discernir argumentos que lleven en la dirección de la comprensión filosófica panhumana.

Esta posibilidad es la que he estado explorando durante años con el fin de crear una estética lo suficientemente abierta para ser aplicada sin perjuicio del arte de todas las tradiciones humanas. Cuando me pregunto por qué el arte ha existido entre los seres humanos, en todas partes, tengo una respuesta corta y una larga. La respuesta corta, la única que puedo dar aquí, es que el arte ha existido en todas partes debido a que "satisface el hambre humana ineludible por experiencias imaginadas en todas sus variaciones imaginables... El arte es el instrumento que usamos para dar presencia virtual a todo lo que nos interesa, pero que no está lo suficientemente presente para superar la inquietud de una imaginación demasiado ociosa por su propia comodidad".

Después de haber hecho alusión a las recompensas del comparatista, que creo que el lector comparte o compartirá, vuelvo a un tema humilde, mi vida personal. Sobre mis padres y mi experiencia personal, tengo

que ser muy implícito. La vida de mis padres, especialmente mi padre- el fuerte chasquido de su máquina de escribir, operada a dos dedos, se escuchaba desde el cuarto de arriba- me dejó en claro que había sólo dos profesiones naturales, la enseñanza y la escritura. Tanto mi padre como mi madre eran tolerantes desde diferentes puntos de vista. Mi padre, quien había hecho parte de un grupo de jóvenes de un pueblo ucraniano llamado Dunayevtse, en la búsqueda del ideal de una cultura hebrea renovada, llegó a hablar hebreo a los demás, incluso en las calles. Habiendo emigrado a los Estados Unidos, continuó su práctica de enseñar hebreo, no por repetición, sino de la misma forma como los niños de cualquier parte aprenden su lengua materna, o sea, en hebreo. Aunque nací en los Estados Unidos (en 1919), aprendí el hebreo antes que el inglés y recuerdo estar bien desconcertado cuando los niños de la calle no respondían a mi "shalom" (Buenos días). En un sentido cultural y lingüístico, siempre me he sentido como la persona no perteneciente, quien vive menos en un universo que en un multiverso social. Mientras el hebreo y el inglés me son igualmente naturales, escribo sólo en inglés; incluso los textos de los discursos que ofrezco en hebreo permito que se traduzcan al inglés si existe esa posibilidad. Respeto la enorme energía que se ha invertido en la creación de la religión y la filosofía, pero me parece que muy poco de esto se ajusta a mis necesidades personales; tengo que construir mis propios puntos de vista. El amor nacionalista de mi padre y el agnosticismo religioso se han convertido en una pasión de recolector de conocimiento para acumular y dominar todo lo que pueda por medio de un entendimiento comprensivo, polifacético y de todo lo que llegue a mí naturalmente.

Por naturaleza, deseo, costumbre y, al final, por necesidad, me convertí en un académico, inmerso en una gran variedad de libros estudiados tanto por judíos como por laicos. Obtuve mi licenciatura en instituciones tanto judías como laicas, una Maestría en Filosofía en la Universidad de Harvard, en donde conocí a Harry Wolfson, en 1940, y un PhD en Filosofía en la Universidad de Columbia en 1942. En 1955, gracias a la invitación de un instituto para la educación superior, adjunto a la municipalidad de Tel-Aviv, pero destinado a convertirse en la Universidad de Tel-Aviv, mi esposa y yo emigramos a Israel (su padre, el filósofo y poeta Israel Efros, era el director). Al principio, siendo el único profe-

sor de filosofía en la futura universidad, me convertí en el fundador y, durante muchos años, el director de su Departamento de Filosofía. Además, fui, durante un corto tiempo, vicerrector de la universidad. Desde 1988, he sido profesor emérito. Aunque me retiré hace muchos años y los profesores jóvenes con dificultad me reconocen, el Departamento de Filosofía lleva la clara impronta de mi personalidad. Esto debido a que no se rige por dogmas, a que los intereses de los estudiantes se guardan afectuosamente en la memoria y a que el rango de materias es inusualmente amplio. La filosofía hindú y china se reconocen como especialidades y se enseñan, tanto a nivel elemental, como avanzado; en los cursos elementales hay centenares de estudiantes. Continúo orientando un seminario, siempre en el tema sobre el cual me encuentre escribiendo. En este año, 2008, se publicará un extenso libro titulado *El arte sin fronteras: Una exploración filosófica del arte y la humanidad*; será publicado por la Editorial de la Universidad de Chicago.

En una autocaracterización esquemática que aparece al final de *Una Historia Comparativa de la Filosofía Mundial* (1985) resumo mis debilidades relevantes como “dominio insuficiente de lenguas y lógica matemática” y una “tendencia a ignorar las fronteras culturales y disciplinarias” (intentos de comparaciones y síntesis precipitadas), “relativa falta de temor a equivocarme”, “libertad incompleta de prejuicios”. Luego, resumo las que considero que son mis fortalezas relativas. Estas, que resultan ser casi idénticas a las debilidades, son “intereses muy amplios (arte, música, literatura, sicología y las ciencias exactas y sociales), tendencia a ignorar las fronteras culturales y disciplinarias (intentos de comparaciones y síntesis de largo alcance), relativa falta de temor al error, relativa libertad de prejuicios culturales y disciplinares”. Debo agregar, supongo, que sigo viviendo en un paraíso perenne de ideas cuyo interés hago ver en mis escritos y enseñanzas con todas las fuerzas de mis capacidades.

Poesía real, abstracta y metafórica en la obra de Carlos-Enrique Ruiz

Guillermo Rendón G., Ph.D.

Reflexiones anticipadas - Poesía y Siglo XX

La poesía de los siglos XX y XXI ha realizado muchos cambios, ha roto muchas tradiciones, ha explorado campos desconocidos, experimentado procedimientos y se ha desprendido de casi toda atadura con el pasado. A pesar de lo dicho queremos anticipar que hay principios del hacer poético a los cuales no podemos renunciar sin poner en grave riesgo la estructura y con ella la comprensión. Tales son el ritmo, el sentido, la coherencia, la imagen paralela, el final o desenlace, todos ellos incorporados a la forma. El ritmo es lo que Carlyle, Verlaine y Paul Valéry han asociado como la música de la poesía.

En efecto: excluido el ritmo desaparece la poesía. Quien escribe un poema sabe bien que determinados pasajes no podrán reunir a la vez todos los elementos que lo integran. En esos casos toca dar prelación a uno solo de ellos. La elección es fácil y casi sin alternativa. A todo hay que renunciar a favor del ritmo. Dentro de esos límites, sentido, ritmo y coherencia deben marchar unidos, para integrarse como una totalidad.



Si el interlocutor tiene instalados en su mente esquemas de asimilación apropiados, la percepción se torna más intelectual y alcanzará el goce pleno del ARTE.

Es bajo estos puntos de vista que he querido analizar algunos aspectos en la poesía de Carlos-Enrique Ruiz.

Discurrir en el espacio y la soledad

Lucubraciones, reflexiones, meditaciones más allá de la estratosfera. ¿Presencia? Alguna estrella, pensamiento abstracto, infinito. Ni principio ni fin. ¿Plenitud? Rebasamiento del objeto y del sujeto. La imaginación deambula libremente y se condensa en la palabra escrita. No hay tiempo ni lugar. Gran parte de su producción poética está más allá de todo límite. Desarraigo, renunciamiento y un aparente desapego del humano sentir, son constantes en los dos libros que entramos a analizar y están presentes en buena parte de la obra poética del autor.

“Media hora de lluvia en el jardín”

Relaciones en extremo abstractas, subjetivadas a través del objeto, marcan el carácter de este libro.

En él no hay angustia, hay muerte, no hay desolación ni sollozo. Todas esas categorías, ya de sí románticas, desaparecen para que el dolor trashumante pueda ser aprehendido por los objetos.

El despertar, casi sonambulismo y las meditaciones que le siguen, crean con nostalgia el amanecer en el jardín.

El poeta está en un plano más que reflexivo. Toma contacto con su entorno y lo relaciona consigo mismo. Solitario, desesperanzado, aterriza frente a un abismo. Aprisionado en el trasunto de su interior, no da una sola queja del hecho concreto que alcanzamos a intuir. Un subtítulo precede a cada poema y nos orienta en su lectura secuencial.



Inducción a la metáfora

Ocultamiento

Desde lejos
desde la sombra
desde el ocultamiento
yo observo el transcurrir de las distancias
con la fría sonrisa de gavianes
detenidos en el aire

El sujeto está ausente en la casi totalidad de los poemas que integran este libro. Hay dos excepciones: una de ellas es este poema. El sujeto del poema aparece en un sobresalto, a la espera del zarpazo definitivo que cae sobre la presa indefensa.

Alondra

Resquicio en las palabras por donde desliza
el silencio

Tiene este libro una enorme recurrencia a la palabra, pero ésta va casi siempre difusa en el silencio. Al final, el pensamiento encuentra para sí refugio en un verso de construcción metafórica: *sonrisa de luz y pétalos*

Promesas

el silencio murmura ausencia
y cuenta leyendas de lejanía

El silencio parece encontrar en la ausencia el recurso para multiplicarse por sí mismo.

Despertar

Otros aires anunciarán el paso
de constelaciones
o de cometas
cual ráfagas
promesas en desventura

Poema recurrente en la desesperanza. El poeta no nombra la esperanza, la evoca como promesa en desventura. Sin esfuerzo aparente, huye del objeto real y se traslada al infinito, constelaciones, cometas.

¿Doloroso? Sí, para todo aquel que alcance a desentrañarlo.

Poema con el extraño resquicio de la felicidad:

Distancias

*Los viajes presuponen el silencio
la nostalgia
el arrobo de mares y de muros*

*el desgonce de palabras al irse tras el tiempo
inasible*

*Viajar supone el despojo de algo que huye
de nosotros
con el recuerdo hosco de lo transitado*

*Caminos o pisadas acumulan distancias
de un mirar en el padecer cambios
y circunstancias*

*Sin embargo la felicidad también es compañía
fiel en lo fugaz
Cada viaje es la hazaña del reencuentro
con el punto de partida*

“La redondez del alba” El subtítulo - la forma



En esta obra está suprimido el subtítulo que, según la tradición, precede al poema. El hecho no puede pasar desapercibido. A manera de subtítulos encontramos al final del libro un índice con cabeza de página que nos remite al número de orden. La lectura sin el tropiezo de los subtítulos da un sentido de continuidad e imprime solidez a la forma.

Inducción a la metáfora

Imagen paralela en el verbo adjetivado y el verbo sustantivado:

risueñas miradas

En el verbo sustantivado, la acción subjetiva es asumida por el objeto:

el solariego parpadeo

de libros

Acción subjetiva asumida por el objeto:

el tiempo rememora distancias

Huellas de un olvido seguramente enmarcado en la injusticia y confundido en la historia:

Rocas en fulgor izan banderas de lucha

en las plazas de socavones

al oído de combatientes caídos

en todas las batallas

para hacer sentir el valor del olvido

Acción verbal asumida por una especie no hablante:

el decir de las mariposas

Sensación característica de los seres vivos, transmutada al objeto:

las nieblas

cansadas de vagar por las calles

Acción y sensación subjetiva transmutada al objeto:

...La noche recupera el sabor

de los recuerdos

Abstracciones que rebasan los umbrales de percepción:

...ritmo sostenido

en volteretas

de cara al infinito/ hecho realidad

en la proclama de los asteroides

La metáfora como autenticación de la verdad

Introduzcamos algunas reflexiones más, relacionadas con la psicología de la percepción.

Percibimos la realidad exterior a través de los órganos de los sentidos que reciben los estímulos y los trasladan a los analizadores del cerebro, a través de impulsos eléctricos. Como seres pensantes que somos, analizamos la realidad y la remontamos al pensamiento abstracto. Si queremos ascender a la esfera poética, debemos penetrar al plano de las emociones y de los sentimientos. En ese complejo panorama de síntesis podemos enten-

der el arte como la refiguración de la realidad exterior, transmutada a través de los sentimientos, en un proceso de exaltación sensible, con posibilidades de infinitud.

Desentrañada esta trama, podemos comprender todo ese trasegar del sujeto al objeto. En su forma apariencial el objeto padece. Pero, padecer es función del sujeto. Cuando decimos que el objeto padece, pasamos a la imagen paralela que ofrece la metáfora. Griego: *μετα*, más allá; *φορα*, llevar. El sentido se traslada quedando en el mismo sitio. Por esta razón hablamos de imágenes paralelas, campo de la poesía y de las artes todas en su proceso perceptivo, meditativo y creativo. Mediante la metáfora, el poeta dota al objeto de acción volitiva y le confiere el poder de sentir, de evocar su padecimiento. El resultado no es como suele decirse, una mentira. Muy por el contrario. Mediante la metáfora el poeta autentica la verdad y le imprime con ella la energía de la conmoción, con la cual la verdad se magnifica y produce una modificación psíquica en el sujeto perceptivo. Aristóteles la denomina *catarsis*.

Poesía real, abstracta y metafórica

Están presentes en este libro poema, el objeto, el sujeto, el tiempo y el espacio. Aunque hay en él, rebasamiento de los umbrales de percepción, es posible comprenderlo. Hay lugar para la acción y la comprensión. La forma es en él unitaria en sí misma, un enlace indisoluble de las partes al todo. El poema es el libro y el libro es el poema. El verso libre cobra en él autonomía a la vez que se yuxtapone, con lo cual hace posible organizar la estructura. Todo da la impresión de un solo y único poema, en el cual la subdivisión en poemas subyacentes se torna innecesaria.

Poema libro, dijimos, totalidad dividida en páginas sin subtítulos, sin puntos separatorios ni conclusivos, sin puntuación alguna; más cadencia que ritmo, más canto que métrica rigurosamente buscada; poesía recóndita en sí misma, a la cual no hay que llegarle con esquemas de fórmula ni hermenéuticas preconcebidas; la letra inicial mayúscula y la autonomía del verso nos orientan en el laberinto de metáforas, cambio de escenarios y eternidades; y a la vuelta, en un recodo, José Saramago. ¡Sorpresivo y triunfal! Sin prisa ni argumento, impone su lugar en el paraninfo de los

elegidos y ocupa su lugar en la tierra. Atraviesa el túnel, ángulo agudo, más agudo, oscuridad, ochenta y siete, y se sienta a esperar al otro lado de la vida. Junio 18 - 2010

Remembranza y nostalgia. Carlos-Enrique Ruiz, poeta, coloca el énfasis en el lugar justo, el instante ya de sí conmovedor:

*Piedras del camino indagan por la vida
con el mismo propósito que las flores
al preguntar por lo inerte*

Las flores han sido siempre un bello subterfugio para ocultar lo que no podemos llamar por su nombre.

En *La redondez del alba* están presentes el objeto, el sujeto, un flujo de eternidad y espacio infinito. Y sin embargo, aunque fugaces, la acción, la esperanza y la desesperanza, ésta sí duradera:

*Decadencia de los sauces al someter a prueba
su capacidad de llanto*

Al abrir el libro en el lugar de este verso, la página 149, encontré como separador un papel con una breve anotación de mi puño y letra:

Poesía real, concreta y metafórica.

Carlos-Enrique Ruiz, académico, humanista, hombre de letras y grande amigo -me dije- debe recibir este homenaje. Están en esa nota reunidas las razones de ser de este escrito.

Manizales, 12 de marzo de 2013

Enlaces de las obras estudiadas:

Media hora de lluvia en el jardín: http://ntc-libros-de-poesia.blogspot.com/2012_04_02_archive.html

La redondez del alba: http://ntc-libros-de-poesia.blogspot.com/2011_10_13_archive.html



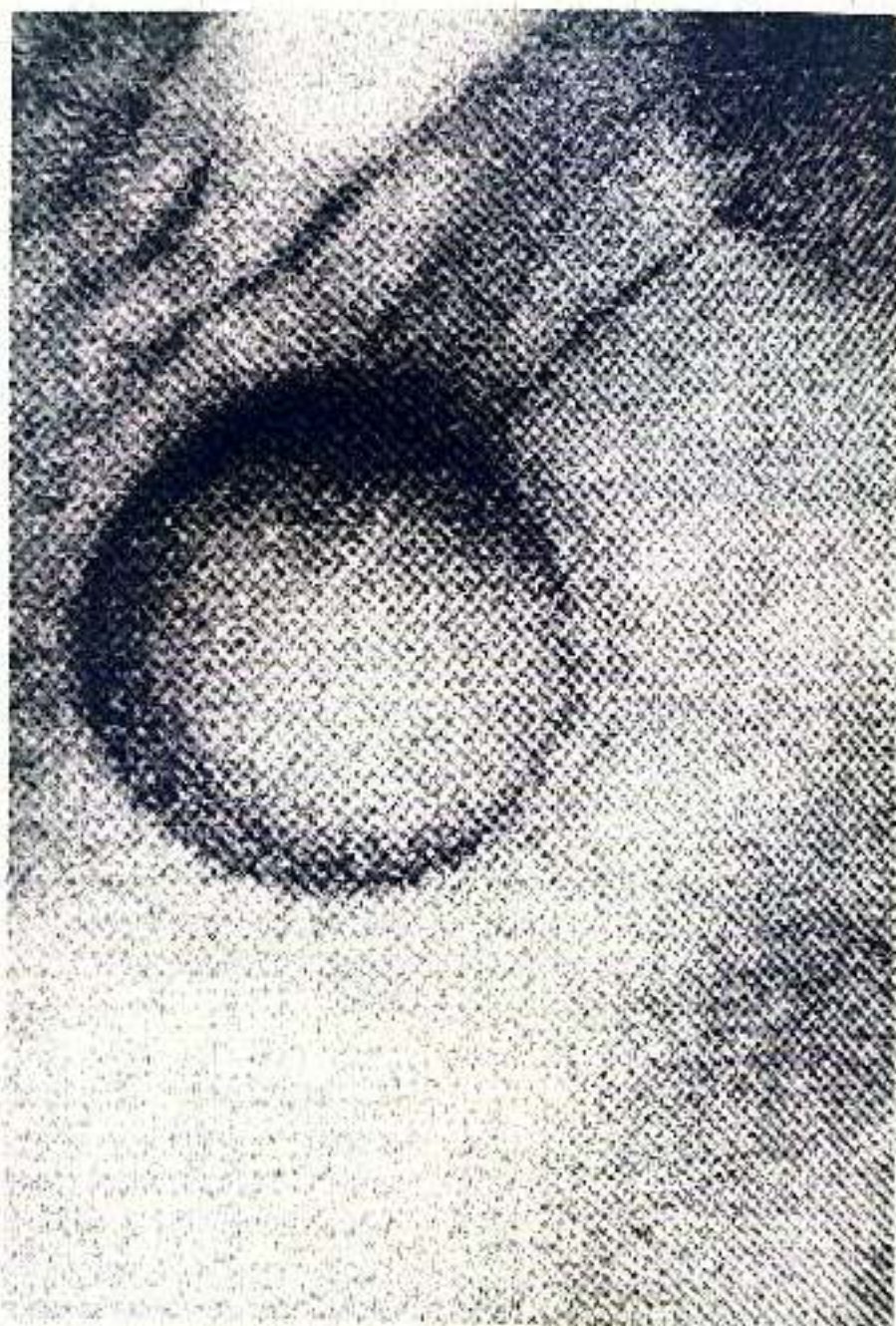
Notas

Valentina, letra y música (por: Alfredo Chacón). Andando uno de los primeros años que convivimos, un día que hablábamos del tema, Valentina me dijo que según alcanzaba a recordar fue Edmundo Perry, poeta colombiano de su generación y conocimiento personal, quien llegó a definirla nada menos que en los siguientes términos: “La muerte es la vida sin uno.”

De inmediato le respondí que esa era la mejor definición de la muerte con que me había topado. Y lo sigue siendo. Sólo que desde el día en que comenzó para mí la ausencia definitiva de Valentina, siento que la muerte es, para los que quedamos, la vida sin aquellos con los que uno quiere seguir viviendo para siempre.

Valentina vivió muy atenta y sensible a la fatalidad de la muerte, pero no ansiosa por su causa; eran más bien las incidencias de todos los días lo que despertaba su ansiedad. Y si nunca dejó de sentirse cercana de la muerte, no era sólo de la muerte como destino insuperable de todos y de cada uno, sino cual horizonte esclarecedor de lo humano que debería enseñarnos acerca de la vida mucho más de lo que pareciéramos estar dispuestos a aprender. Y esta es la primera de dos las únicas afirmaciones que esta noche he querido pronunciar ante ustedes.

La otra, encierra algo que ha hecho aún más mía la expectativa ante el nexo entre vida y muerte, quiero de-



Oligo-Lucio Hurtado G.

cir, más dolorosa y al mismo tiempo más alentadora.

Más dolorosa, por el cariz radiante y enriquecedor que esta expectativa reviste cuando, como en este caso, con el ser con quien tan buenamente has vivido pierdes una constante iluminación de todos los sentidos y tanto del raciocinio como de la imaginación. Más alentadora, porque el golpe sin límite que nos propina semejante pérdida también puede desencadenar, como también en este caso, un acontecimiento entrañable de reafirmación vital. Me refiero a esa corriente de aire solidario que los familiares de Valentina respiramos cuando nuestros amigos hacían el hermoso esfuerzo de expresarnos sus condolencias, insistiendo en cómo cada uno de ellos valoraban la experiencia de haberla tratado. Me refiero al digno gesto de ofrendarnos lo más reconfortante que en semejante trance se puede recibir: que nos estaban acompañando en el sentimiento de haber tenido como suya, y ahora perder, a una mujer tan bellamente calificada para la vida y la imaginación como lo fue Valentina.

A las personas de esas voces, tan ajenas al compromiso convencional como identificadas con el fondo indudable del reconocimiento legítimo, hoy les expreso nuestra gratitud. No solamente por el consuelo de su ofrenda desde el dolor compartido, sino por la ratificación que así nos regalaron, de que a pesar de los venta-

riones de inhumanidad que azotan al mundo, en sus suelos sigue habitando gente asistida por la sensibilidad y la nobleza de espíritu necesarias para seguir dándole aliento a valores de dignidad y belleza como los que convergieron en la vida y en la obra de la mujer que llamó y de la autora llamada Valentina Marulanda. (*Palabras en el acto de presentación de los nuevos títulos de la Editorial Equinoccio y de homenaje a Valentina Marulanda, con su libro La razón melódica, celebrado en Ciudad Banesco el 9 de abril de 2013*)

Una instalación de Olga-Lucía Hurtado (por: Alberto Moreno-Armella). La exposición de Olga-Lucía Hurtado no es una exposición convencional, ni en su contenido como tampoco en su montaje museográfico. Se trata de una instalación en la que desaparece el concepto de obra de arte como un único objeto, para referirse a la conjunción de una serie de elementos que son los que otorgan un sentido unitario a la obra.

La exposición instalación de Olga-Lucía Hurtado comprende varios medios de expresión resultantes de su preocupación por el medio ambiente, la naturaleza y el paisaje. Sin embargo estas expresiones están articuladas conceptualmente, de manera coherente y estética, insuflándole una poesía contenida a las imágenes expuestas.

Tenemos los videos, en algunos la artista registra imágenes de situaciones catastróficas vividas en esta ciudad en un pasado no muy lejano. El video le sirve para contarnos y recordarnos lo frágil que es la naturaleza que nos rodea y, como medio de comunicación que es, el video invita a la artista a hacer uso de él, de esta manera la artista deja de ser un solitario marginado de los acontecimientos que suceden a su alrededor y se convierte en un conocedor de las circunstancias de su tiempo, tiene la misión de expresar ese contorno en que vive. De esta manera Hurtado utiliza el video para mostrarnos su arte.

En esta exposición-instalación, también están presentes la pintura y el dibujo. Pero ojo: el concepto y la realización no son los comunes a la representación del paisaje, la naturaleza o los objetos en los que la mente consciente ejerce una autoridad represiva en el subconsciente pero, en Olga-Lucía Hurtado, este freno se afloja permitiendo que la fuente de sus sentimientos fluya con claridad hacia una experiencia sentida, intensa, inmediata, directa, sutil, cálida, vívida, rítmica y visceral, no dudo que la obra de Olga-Lucía pertenece a la mejor tradición expresionista de la segunda mitad del siglo XX.

Más sutiles resultan sus dibujos; en alguno de ellos, aparentemente inacabado, se insinúa una máscara de purificación de aire para respirar, pues

bien, a través de este objeto la artista crea un puente para involucrarnos con los olores pestilentes, de aguas estancadas, en las quebradas después de ocurrida la tragedia o de aquellas contaminadas por ácidos y residuos industriales. En estos casos, además de lo expresivo del dibujo, la artista utiliza la fotografía para hacer una denuncia, pero también para dejar una huella, pues una imagen o foto, es una huella, por eso es poética. Hurtado crea huellas de su paso y del paso de los fenómenos, huellas de su encuentro con los fenómenos. Por eso Olga-Lucía Hurtado es una artista.

Para obtener imágenes de los fenómenos que se dan en la naturaleza, la artista, pone a la intemperie paños de papel elaborados con microfibras de vidrio sobre diversas superficies. Por alguna razón electrostática los paños capturan partículas de diversa naturaleza que flotan en el medio ambiente creando patrones de diseño variados y abstractos. Es claro que para la obtención de estas imágenes, la artista da la bienvenida a lo accidental y explota el azar. Posteriormente Olga-Lucía Hurtado traslada estas imágenes al soporte fotográfico en formatos amplificados y en secuencias seriales convertidas en obras de arte por la intervención de la artista.

Para terminar recordemos que a finales del siglo XIX y comienzos del XX, hubo innovaciones en las artes que cuestionaron la creencia en una

realidad objetiva, no mediada por' el perceptor subjetivo. [Texto en el catálogo de la exposición de la artista en el Museo de Arte de Caldas, Manizales, marzo de 2013. Las ilustraciones de esta edición de la Revista corresponden a ese trabajo singular]

Carta de Luz María Jaramillo-Ayerbe a hija suya (leída por su hija María Adelaida Robledo-Jaramillo en el funeral de cenizas de la autora, Manizales, abril 2013). Matildita de mi corazón: Quedo muy atenta con estas, tus últimas instrucciones, y muy atenta a tu llamada, para que me cuentes que te pasa y como puedo ayudarte. En mi correo anterior me quejaba de no haber recibido noticias positivas de la India, porque es algo que ha llamado mi atención: y estoy segura de que no les ha pasado inadvertido a ninguna de las dos, tan inteligentes y sensibles como son. ¿Que significado tiene la vida para esas personas? ¿Cual es su sentido? ¿Eso resulta siquiera comprensible para nosotros? ¿Nos enseña algo? ¿Algo sobre la llamada felicidad? ¿Sobre el sentido de la propia vida?

Mi amor, creo que son muchas las respuestas fundamentales que puedes encontrar a tus inquietudes, si adoptas, con toda humildad y entrega, una actitud de sincera observación, escucha y percepción de todo lo que te suceda a tu paso por ese país habitado por esos tantos seres, aparentemente

desgraciados y miserables, que parecen poseer el secreto de la "felicidad".

Desde la prosaica distancia de mi orilla solo puedo recordarte algo de lo que estoy convencida. La felicidad no es un punto o un lugar de llegada en el camino de nuestras vidas: la felicidad es una forma, una manera de caminar, como un swing.

Y de esta verdad se desprende esta otra, por la que metería las manos en el fuego sin dudarlo: lo que diferencia a las personas, es en realidad la actitud. La actitud con la que se asume la vida, en los buenos y en los malos trechos. La actitud es definitivamente una decisión íntima, personal e invariable, y no debe depender de las emociones, de los sentimientos, de lo que estemos viviendo en un momento dado. Es como la *faccia* (la cara) con la que decidimos presentarnos ante el mundo. Es como la armadura con la que enfrentamos la vida todos los días, siempre. Y creo que solo hay dos posibilidades de actitud. Una de absoluta aceptación de la vida como venga, acompañada de una inmensa gratitud por tenerla, porque no importa como nos vaya, la vida es el regalo. Esa aceptación viene acompañada de nuestra absoluta identificación con el universo, en el que nos sabemos ínfimos, que no insignificantes; aceptación de que somos una brizna, un grano de arena, un destello fugaz, un suspiro, en medio de este universo

inconmensurable, magnífico y perfecto del que somos parte. Y solo por esto debemos sentirnos muy a gusto, muy agradecidos, no importa cuánto sufrimiento estemos teniendo en un momento dado. Esta actitud es la única que puede garantizarnos alegría, compasión, comprensión, generosidad, aprendizaje. La única que nos hace posible amar.

La otra opción, te imaginarás, es cualquier otra: cualquiera que dependa del momento, de lo que vamos sintiendo, de lo que vamos racionalizando o de lo que nos va pasando.

Ojalá lo que acabo de decirte no sonara a lugar común, porque aunque lo puedas haber oído muchas veces, creo que es una verdad gordotota. Y puede reducirse esta verdad a tal punto, a un lugar tan común, como que tenemos que escoger entre una carita feliz y cualquier otra: triste, amargada, rabiosa.

Mi amor. Espero que encuentres luz en mis palabras. Desde tan lejos es todo lo que puedo darte, y la única forma que tengo de expresarte lo mucho que te amo y lo mucho que me importas tu, tu presente y tu futuro... (s.f)

En defensa de nuestro idioma (por: Prof. Dr. José I. Nieto, desde Montreal). Quiero saber por qué aparece "gov" en el portal de la Presidencia de Colombia : www.presidencia.gov.co.

Considero que así se nos incita a escribir incorrectamente la palabra gobierno. Además sorprende que en el portal del estado colombiano www.gobierno.gov.co aparezca ese "gov" al lado de "gobierno", lo cual es una incongruencia y además se nos da la impresión de que hay que mantenerse fiel a toda costa al modelo estadounidense www.usa.gov o simplemente USA.gov, el cual no lo siguen los demás estados de habla española de este continente, como lo evidencian los siguientes portales, ya sean de los gobiernos o de sus presidencias: www.presidencia.gob.do (República Dominicana), www.presidencia.gob.mx (México), www.argentina.gob.ar (Argentina), www.percu.gob.pe (Perú), www.gobiernoenlinea.ve (Venezuela), www.gob.cu (Cuba) y www.presidencia.go.cr (Costa Rica).

Señalemos que Brasil utiliza "gov" en su portal www.brasil.gov.br porque la palabra gobierno en portugués es "governo".

Interesante es el caso de Canadá, país en el cual el inglés y el francés son las lenguas oficiales. Tal vez debido a que la palabra gobierno es en un idioma "government" y en el otro "gouvernement", su portal es www.canada.gc.ca.

Una respuesta a mi pregunta sería de interés general y sobre todo de tipo educativo, pues se trata de defender nuestro idioma y de mostrarlo defen-

diendo la ortografía de una palabra que es importante. (mensaje dirigido por el autor a Presidencia de la República de Colombia el 02.V.2013)

Hemos recibido. Del ensayista-historiador y profesor Albio Martínez-Simanca, sus obras: "Simón Latino y la librería la Gran Colombia, patrimonio cultural de Bogotá" (Premio nacional de ensayo; Ed. Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Bogotá 2004); "José-Félix Fuenmayor – Entre la tradición y la vanguardia" (Ed. Observatorio del Caribe Colombiano, Cartagena de Indias 2011), "Estudiantes y cambios generacionales en la sociedad colombiana (1910-1934)" (en coautoría con Alberto Gómez-Martínez, Ed. Gráficas Ducal H. Avella Sucesores, Bogotá 2012). "Pequeños científicos – El caso de niños y maestros", de la autoría de Oscar-Eugenio Tamayo, Francia Restrepo, Luz-Ángela Velasco (Ed. Universidad Autónoma de Manizales, UAM, Manizales 2012). "Del conocimiento a la acción para la transformación territorial", Cuadernos de clase 01-05; autores: Sergio Boissier, Jahir Rodríguez, otros; editor académico: Carlos-Fernando Vélez (Ed. UAM, Manizales 2011). "Proyectos institucionales y las pruebas Saber – Relaciones entre programas institucionales y los resultados en pruebas saber, en 14 instituciones educativas públicas de la ciudad de Manizales"; investigadora principal:

Ligia-Inés García C. (Ed. UAM, Manizales 2012). "Nadador" (relato), de Evangelina Carulla-Fornaguera (Ed. Cargraphics, al cuidado de Beatriz de Valencia y Diego-Alberto Valencia, Bogotá 2008). "Caballo de fuego", poemario de Enriqueta Arvelo-Larrieva (Ed. Palimpsesto, Ayuntamiento de Carmona, Sevilla 2012; prólogo y selección de Miguel Gornes). "Cuento y minicuento" de Ángela-María Pérez B. (Página Maestra Editores, Bogotá 1997). "Con las velas desplegadas: Eduardo Arango-Restrepo, audaz, viajero y emprendedor", biografía (especie de memorias), de José-Jaramillo-Mejía (Editor: Álvaro Marin-Ocampo, Manizales 2013). "El espesor escritural en novelas de Roberto Bolaño", de Myrna Solotorevsky (Ed. Hispamérica, Rockville, EUA, 2012). "El Brasil d'elos sueños – Homenaje a Joao Guimaraes Rosa", séptimo concurso literario Instituto de Cultura Brasil Colombia, varios autores (El Peregrino Ediciones, Bogotá 2013).

"Poesía colombiana del siglo XX escrita por mujeres – Poetas nacidas hasta 1949", Tomo I, estudio y selección: Alfredo Ocampo-Zamorano y Guiomar Cuesta-Escobar (Ed. Apidama, Bogotá 2013; 766 pp.). "Nuevo concierto de amor a dos voces", poemario de Guiomar Cuesta-Escobar y Alfredo Ocampo-Zamorano (Ed. Apidama, Bogotá 2013).

"Elogio de la imperfección", memorias de Rita Levi-Montalcini, Premio

Nobel de Medicina 1986 (Obsequio generoso de Pilar González-Gómez, enviado desde Madrid. Ed. Tusquets, Barcelona 2011). "El problema de la guerra y las vías de la paz", de Norberto Bobbio (Obsequio de Heriberto Santacruz-Ibarra y Mónica Jaramillo; Ed. Gedisa, Barcelona 2008). "El viaje filosófico más largo - De Atenas a Bloomsbury", de Jaakko Hintikka (Obsequio de Jairo Ruiz-Mejía; Ed. Gedisa, Barcelona 1998).

Revista, "RegionEs" Vol. 7 No.1 (2012), del Centro de Estudios Regionales, CRECE; revista "Ánfora" Vol. 20 No. 34 (2013), de la Universidad Autónoma de Manizales, UAM; revista RILCE, de la Universidad de Navarra, aplicada a la filología hispánica, números 2 y 3, volumen 29, de 2013. Con regularidad recibimos la "Revista Casa de las Américas", la "Revista Universidad de Antioquia", entre otras.

Patronato histórico de la Revista. Alfonso Carvajal-Escobar (✉), Marta Traba (✉), Bernardo Trejos-Arcila, Jorge Ramírez-Giraldo (✉), Luciano Mora-Osejo, Valentina Marulanda (✉), José-Fernando Isaza D., Rubén Sierra-Mejía, Jesús Mejía-Ossa, Guillermo Botero-Gutiérrez (✉), Mirta Negreira-Lucas (✉), Bernardo Ramírez (✉), Livia González, Matilde Espinosa (✉), Maruja Vieira, Hugo Marulanda-López (✉), Antonio Gallego-Uribe (✉), Santiago Moreno G., Eduardo López-Villegas, León Duque-Orrego, Pilar González-Gómez, Graciela Maturro, Rodrigo Ramírez-Cardona (✉), Norma Velásquez-Garcés, Luis-Eduardo Mora O. (✉), Carmenza Isaza D., Aritanas Mockus S., Guillermo Páramo-Rocha, Carlos Gaviria-Díaz, Humberto Mora O., Adela Londoño-Carvajal, Fernando Mejía-Fernández, Álvaro Gutiérrez A., Juan-Luis Mejía A., Marta-Elena Bravo de H., Ninfa Muñoz R., Amanda García M., Martha-Lucía Londoño de Maldonado, Jorge-Eduardo Salazar T., Ángela-María Botero, Jaime Pinzón A., Luz-Marina Amézquita, Guillermo Rendón G., Anielka Gelemur, Mario Spaggiari-Jaramillo (✉), Jorge-Eduardo Hurtado G., Heriberto Santacruz-Ibarra, Mónica Jaramillo, Fabio Rincón C., Gonzalo Duque-Escobar, Alberto Marulanda L., Daniel-Alberto Arias T., José-Oscar Jaramillo J., Jorge Maldonado (✉), María-Leonor Villada S., María-Elena Villegas L., Constanza Montoya R., Elsie Duque de Ramírez, Rafael Zambrano, José-Gregorio Rodríguez, Martha-Helena Barco V., Jesús Gómez L., Pedro Zapata, Ángela García M., David Puerta Z., Ignacio Ramírez (✉), Jorge Consuegra-Afanador, Consuelo Triviño-Anzola, Alba-Inés Arias F., Lino Jaramillo O., Alejandro Dávila A.

Colaboradores

Olga-Lucía Hurtado G. Ingeniera Química, aplicada totalmente a las artes plásticas, con estudios básicos y de maestría. Trabaja el dibujo, la pintura, la fotografía, el video, con número apreciable de exposiciones individuales y colectivas. Las ilustraciones de esta edición son tomadas de la exposición reciente que realizó en el "Museo de Arte" (Manizales, marzo de 2013), bajo el título "Una instalación", con soporte investigativo en los dramáticos procesos de contaminación de la "quebrada Manizales".

Jaime Jaramillo-Escobar (n. 1932). Poeta de la generación colombiana del Nadaísmo. Extensa obra; entre sus libros publicados están: "Los poemas de la ofensa" (1968), "Poemas de Geraldino Brasil" (traducción, 1982), "Poemas de tierra caliente" (1985), "Poemas principales" (2000), "Barba-Jacob para hechizados" (2005), "Permiso voy a cantar" (2008), "Poesía sin miedo" (2011), "Cartas con Geraldino Brasil 1979-1996" (2011).

Carmen Millán de Benavides. Profesora-investigadora de la Universidad Javeriana, Ph.D., con aplicaciones en el "Instituto Pensar de estudios sociales y culturales", también en áreas de literatura, música, radio. Entre sus libros están: "Epítome de la conquista del Nuevo reino de Granada. La cosmografía española del siglo XVI y el conocimiento por cuestionario" (2001), "Pensar (en) género. Teoría y prácticas para nuevas cartografías del cuerpo" (2004), "La primera vez que votamos" (2007), "De usted atentamente. Manual de conservación de cartas y papeles personales" (2009), "Mujeres en la música en Colombia" (2013).

Freddy Téllez. Doctor en filosofía de la Universidad de París VIII. Vive en Europa desde hace más de 30 años. Es autor de: "De la praxis" (1985), "La sexualidad del feminismo" (1987), "Palimpsestos. Los rostros de la escritura" (1990), "La ciudad interior" (1990), "Del pensar breve" (1993),

"Filosofía y extramuros" (1999), "En torno a Cioran" (1999), "Mitos: filosofía y práctica" (2002), "Mi biblioteca y yo" (2003), "La entrevista de bolsillo con Jacques Derrida" (en colaboración con B. Mazzoldi, 2005), "Une visite chez Monsieur Cioran" (2007), "Filosofía nómada" (2008), "La filosofía en tono menor" (2011).

Jaime-Eduardo Jaramillo J. Profesor-investigador de la Universidad Nacional de Colombia, en Bogotá. Sociólogo. Ensayista, con varios libros publicados; entre sus trabajos están: "La sociedad rural en Colombia" (1983), "La región del bajo y medio Caguán: aspectos sociales y culturales" (1987), "Los sectores populares urbanos: momentos de su conceptualización en la ciencias sociales latinoamericanas" (1997) "Campos disciplinarios, reflexividad y paradigmas en las ciencias humanas" (2004), "La invención de América Latina - Relatos y construcción de la identidad" (2004), "La Escuela Normal Superior: un semillero de las ciencias humanas y sociales" (2009).

Heriberto Santacruz-Ibarra. Profesor-investigador de la Universidad de Caldas, con estudios de maestría y doctorado, adscrito al departamento de Filosofía. Ensayista y conferenciante, con significativa obra, en especial publicada en esta revista. Campos principales de investigación: Ética y Filosofía Política.

Ben-Ami Scharfstein. Ensayista, profesor de la Universidad de Tel-Aviv. Mayor información en la edición No. 163, p. 91

Aldemar Giraldo-Hoyos. Docente, traductor; escribe cuento.

Guillermo Rendón G. (n. 1935). Músico, compositor, etnógrafo, Ph. D. Profesor-Investigador, en la actualidad aplicado a la "Cátedra Samogá" en la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales. Amplia obra publicada; su libro más reciente: "La lengua Umbra". Puede accederse a mayor información sobre su hoja de vida en el siguiente enlace: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/musica/blaaudio/compo/rendon/indice.htm>



Olga Lucía Hurtado G.

Barriendo y cantando (poema en manuscrito autógrafo) / <i>Jaime Jaramillo-Escobar</i> /	1
Aprendizajes mutuos – In memoriam Guillermo Hoyos V.- /Carmen Millán de Benavides/	7
El librepensador. Genealogías /Freddy Téllez/	13
Bolívar y Santander: un contrapunto histórico y personal /Jaime-Eduardo Jaramillo J./	28
¿Cómo emerge la libertad? /Heriberto Santacruz-Ibarra/	48
Riesgos y recompensas de un comparatista /Ben-Ami Scharfstein; Trad. del inglés: Aldemar Giraldo-Hoyos/	56
Poesía real, abstracta y metafórica en la obra de Carlos-Enrique Ruiz /Guillermo Rendón G./	68
NOTAS	
/Valentina, letra y música (por: Alfredo Chacón) /Una instalación de Olga-Lucía Hurtado (por: Alberto Moreno-Armella)	75
/Carta de Luz María Jaramillo-Ayerbe a hija suya / En defensa de nuestro idioma (José I. Nieto) /Hemos recibido/ Patronato histórico de la Revista/	
Colaboradores	83