

ISSN 0120-0216



aleph



Botero

abril/junio, 1992

Nº 81



ISSN 0120-0216
Resolución No. 00781 Mingobierno



Dibujo del maestro
Guillermo Botero G.
(Paraguay, años 40)

Consejo Editorial:
Carlos Enrique Ruiz
Heriberto Santacruz
Adela Londoño Carvajal
Jorge Eduardo Hurtado

Director:
Carlos Enrique Ruiz

Apartado Aéreo No. 1080
Manizales, Colombia, S.A.

Con los auspicios de la
Fundación ALEPH,
Personería Jurídica No. 3217 de 1986
Adela Londoño (Presidente)
Gloria Matilde Gómez (Gerente)
Apartado Aéreo No. 1807, Manizales, Col.

abril/junio, 1992

aleph

Recuerdos de un niño

Matilde

Quién murió de
suicidio.

Mis mayores la
encontraron en el
barque con olor a
tierra mojada, a
quillas locas y a
quasanas rasadas....
en su vientre empe-
zaba a florecer un
niño.

Ernesto

Nosotros (*)

Guillermo Botero G.

Esta obra empieza a contar su historia con un grupo de negros esclavos dirigidos por un hombre de tipo europeo, típico capitán de barcos negreros, constancia de aquella operación gigantesca comercial que alimentó de mano de obra esclava a los señores de América, produciendo grandes fortunas y abriendo de paso el principio de la revolución industrial en Inglaterra.

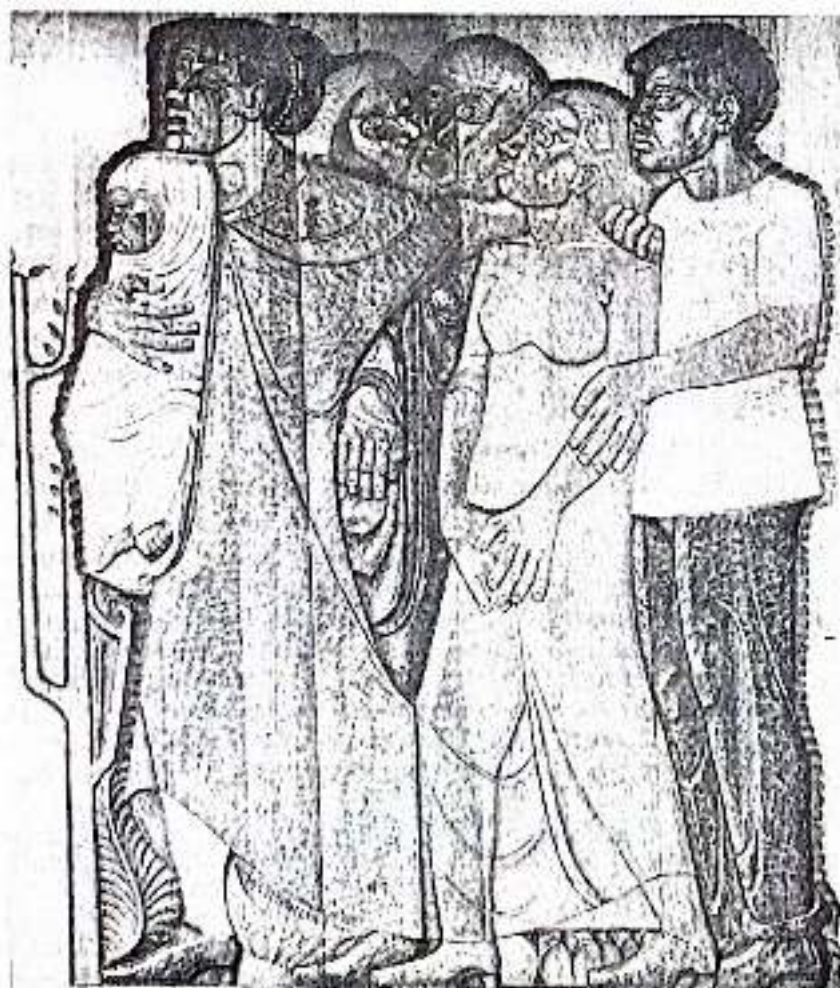
Continúa el mural con un grabado de un barco que enlaza el viejo mundo con la América recién descubierta. Tres carabelas al mando de don Cristóbal Colón encuentran este continente selvático, desnudo y sano adorando el sol, sacrificando vírgenes en honor de buenas cosechas y el don del agua. En la parte alta aparece una máscara del dios Momloc, símbolo de la cultura negra y en la base un bajo relieve que nos dice del mundo plástico y quizás místico de la cultura indoamericana que aún no conocemos.

Occidente envuelto en civilizaciones milenarias e idiomáticas con su concepto de raza superior y su prepotencia de colonizadores, revuelca en la tierra nueva, sobre un colchón de vegetales a sus negras esclavas o las vírgenes recién descubiertas. El negro que burlando al amo espía la india para poseerla; el indio que toma la mujer blanca

(*) Descripción de mural tallado en madera de nogal, de 8 mts. de largo por 2.25 mts. de altura, cuya terminación en colores se encuentra realizada con pigmentos muy puros combinados con laca y alcohol, mezcla llamada comúnmente "tapón", que da textura muy bella. Se le agregaron varias capas de cera natural. El mural se encuentra localizado en el "Centro Comercial Parque de Caldas", tercer piso, Manizales, Col.

como rehén y sobre su trofeo le impregna su sangre de raza roja. Un gran revolcón de jóvenes y mujeres; blancos, negros y hombres de color ladrillo se mezclan en el tiempo de nuestra historia americana, y sobre la tierra del maíz; el aire se llena de gritos de niños en un sacudir de sangres nuevas y vivencias inexplicables. Siguiendo el mural vemos formada por una pareja compuesta por un hombre de cabellera revuelta y una mujer negra en acción de entrega, en un batir de abrazos, un juntar de pieles y un besar de tiempos detenidos. Aquí, pienso yo, y sin pretender resolver el problema genético de nuestro hombre americano, simbolizo las tantas mezclas que corren por nuestras venas.

Finaliza la obra con un grupo compacto compuesto por una familia típica de nuestro núcleo social: el abuelo, la abuela, la hija, su niño y el matrimonio joven. Aquí estamos nosotros, su piel verdosa es piel vegetal, raza de mil mezclas; sangre que circula haciendo bullir la historia: Candombe, Pasillo, y Jazz; sin cuentas que pasarle a los descendientes de capitanes esclavistas ni a caciques atormentados por la bota colonialista. Somos NOSOTROS, energía renovada sin el cansancio histórico de otros pueblos.



"Nosotros"
(fragmento)

TÍTULO NOSOTROS G. Bolero G.

Tiempo europeo, Tiempo latinoamericano (*)

Guillermo Páramo R.

En las postrimerías del siglo XIX, el Ingeniero francés Pierre d'Espagnat visitó el territorio de lo que hasta hacía pocos años se había conocido como la Nueva Granada. Los recuerdos de su expedición, publicados en Francia en 1901, divulgaron entre los europeos, con mayor amplitud que los relatos de viajes que habían aparecido hasta entonces, las características del paisaje, el clima y los habitantes de la actual Colombia. El viajero fue generoso con el país visitado. Encantado por el colorido, la vitalidad, la libertad del trópico, entusiasmado con la juventud de la nueva nación, dedicó casi todo su libro a elogiar lo que veía. Al final, sin embargo, considerando que había llegado "la hora de criticar", reservó algunas páginas para hacer ciertos comentarios menos elogiosos y ser, según sus propias frases, lo más "imparcial" posible: a juzgar por lo que había conocido de los colombianos, había razones para quejarse de su comida, de su política, de su afán por los títulos vacuos y de su actitud ante la bebida y ante el tiempo. A propósito de lo último, escribió:

Se dice que un ministro inglés, queriendo dar a su gobierno una idea resumida de la mentalidad neogranadina, se limitó a transmitirle las tres fórmulas que con más frecuencia repiten las gentes en sus conversaciones: mañana... chicha... se me olvidó... La primera definía el eterno aplazamiento, habitual en las gentes para las que el tiempo no tiene valor; la segunda designa la bebida nacional; la tercera es la evasiva contestación de los eternos distraídos que, dándose de pronto una palmada en la frente, exclaman: "¡Caramba, se me ha vuelto a olvidar!" (p. 73) **

(*) En: *Notre Amérique mélangée*, Éditions La Découverte, Paris 1992.

(**) D'Espagnat, Pierre [1910] 1971 *Recuerdos de la Nueva Granada* Bogotá: Guadalupe.

Desde los días de d'Espagnat varias cosas han cambiado en Colombia: por lo menos, ante el avance de la cerveza, la chicha desapareció desde hace más de medio siglo hasta convertirse en una curiosidad. Empero, según nos lo repiten frecuentemente los europeos y los norteamericanos y según nos lo repetimos constantemente los colombianos, la apreciación del diplomático británico que hacía suya el

ingeniero francés pudiera seguir siendo válida en lo que atañe a "mañana" y a "se me olvidó". Hace apenas unos días, por ejemplo, más de seis figuras de la política local bogotana, después de una inscripción de candidaturas electorales especialmente desorganizada por la congestión y la premura, se lamentaban en los noticieros de televisión de que "los colombianos dejamos todo para último momento" y de que "no nos acordamos de lo que tenemos que hacer sino hasta cuando ya no queda tiempo para hacerlo". Si aceptamos, pues, lo que se nos reclama y lo que nos reclamamos, nuestra disposición ante el tiempo ha resultado ser más resistente que el gusto que teníamos por la bebida del país, y parece que eso, por lo que anotaba el ministro inglés, es muchísimo decir.

Otro cambio se descubre al comparar el testimonio de los dos extranjeros con lo que se ve en el presente: lo que ellos creyeron encontrar fue que para las gentes de la Nueva Granada el tiempo carecía de importancia, y es de esperarse que lo que carece de importancia no tiene por qué ser fuente de preocupaciones ni molestias. Sin embargo, los políticos de la televisión estaban evidentemente molestos por el estilo colombiano de comportarse ante el tiempo; de sus reclamos -una muestra por lo demás ocasional de un tipo de protestas que constantemente se escucha- un observador como d'Espagnat pudiera concluir hoy que, en general, las gentes de Colombia se preocupan por el tiempo así sepan que siguen diciendo "mañana" y "se me olvidó". Su actitud no es propiamente la de despreciar el tiempo sino más bien la de sufrir un conflicto, que antes al parecer no sufrían, entre lo que piensan que hacen y lo que creen que debieran hacer; algo así como el conflicto de quien entre bocanada y bocanada de humo se conduce de que su destino haya sido morir de cáncer pulmonar. Situaciones así son clasificadas por los científicos sociales (a partir de la obra del psicólogo social norteamericano Leon Festinger) como casos de "disonancia cognoscitiva", esto es, como estados de concurrencia en un mismo sujeto de dos creencias u opiniones que son contradictorias entre sí.

Esa disonancia cognoscitiva curiosamente se conecta con la desaparición de la chicha. En realidad, "mañana", "chicha" y "se me olvidó" forman un conjunto más coherente y homogéneo de lo que aparenta ser: en efecto, las tres expresiones evocan un modo de vida y un sentido común ajenos por completo a los del mundo industrial de Occidente, el cual, sin lugar a dudas, dejó nítidamente manifiestos sus criterios de evaluación en los comentarios de los dos europeos.

Y es que en Colombia la chicha ha tenido un especial significado en relación con la idea de progreso. D'Espagnat cuenta cómo escuchó extrañado, pero con emoción, los acordes de su himno patrio -junto con los de *El centinela del Rhin*, la *Marcha Real* y el *Yankee Doodle*- en la inauguración de la primera cervecería alemana en Bogotá. Había seguramente una razón para ese derroche de lo que el cronista llamó "música comparada": mirando las cosas desde el presente, cabe pensar que, aunque no fuera así de claro para un francés, para las personas acomodadas de la ciudad -quienes tenían una reconocida vocación de poetas y miraban hacia Francia como ideal de modernización- debía ser obvio que 'Marsellesa' no rimaba con 'chicha', sino con 'cerveza'. Con cerveza, con ese fermento industrial y cosmopolita de foránea cebada, rubio emblema del progreso que debería reemplazar radicalmente al fermento artesanal, doméstico y moreno del autóctono maíz. Inclusive desde antes de llegar el autor de los *Souvenirs de la Nouvelle Grenade*, si un bogotano de las clases altas quería

* D'Espagnat, Pierre [1901] 1971. *Recuerdos de la Nueva Granada*, Bogotá: Guadalupe.

decir que un lugar era sucio, desorganizado, despreciable, apartado de todo lo civilizado y lo moderno, decía que era "una chichería" (el uso aún se conserva a pesar de que no hay chicha). Treinta años después, la bebida indígena llegaría a ser en Colombia el símbolo por excelencia de todo lo "atrasado" gracias a las campañas progresistas de políticos, médicos y sobre todo de cerveceros descendientes de alemanes. Por eso se entiende que, aplicadas a la cultura colombiana las proverbiales capacidad de síntesis de los ingleses y aptitud de los franceses para adoptar rápidamente las cosas inteligentes que producen los extranjeros, la palabra "chicha" resultara simétricamente colocada entre las expresiones "mañana" y "se me olvidó" cuando, por las demandas de la objetividad tan famosa de ambas nacionalidades, llegó "la hora de criticar". Fue la no menos prestigiosa tenacidad alemana la que dejó coja la combinación acabando con la chicha.

Si d'Espagnat y el inglés pensaban que "mañana" y "se me olvidó" debían salir a la "hora de criticar" era porque su concepción del tiempo exigía la puntualidad, la precisión, la regularidad, la confiabilidad; era porque asumían el tiempo de la sociedad industrial construido sobre el modelo de una mercancía abstracta que se puede intercambiar por bienes o por dinero, que se puede fragmentar en horas minutos y segundos, que se puede vender por trozos, que se puede invertir, que se debe economizar; era porque admitían la premisa "*time is money*" y medían los minutos y segundos con relojes mecánicos, a la vez personales y sincronizados con un tiempo cósmico; era, si se acepta la metáfora bogotana, porque su tiempo no se acomodaba a la sociedad de la chicha sino a la de la cerveza. Esa idea del tiempo no era eterna ni universal; en *Romeo y Julieta*, por ejemplo, la señora Capuleto no hubiera podido establecer la fecha aproximada del nacimiento de su hija, una niña todavía, de no ser porque su nodriza recordada que había sido en tiempo de terremotos; el señor Capuleto conocía qué horas eran sólo porque el segundo gallo había cantado, y Romeo descubriría que debía saltar del lecho de su amada porque, como le aclaraba Julieta, acababan de escuchar al ruiseñor y no a la alondra. El tiempo de los antepasados de d'Espagnat había fluido al compás de los fenómenos naturales, de las estaciones, de la vida y de la muerte; con él no se hubiera podido comerciar en pedacitos. Ese era un "tiempo natural", muy diferente del del conejo de Alicia que miraba su reloj de bolsillo y corría gritando: "*Oh dear! Oh dear! I shall be too late!*". Romeo tenía que apurarse para no perder la vida, pero el suyo no era el tiempo de la Reina de Corazones que ordenaba cortarle la cabeza a quien llegara retrasado a su juego de croquet. El tiempo de Benjamín Franklin y Mr. Phileas Fogg, y el que, seguramente, evocaban en Colombia nuestros dos forasteros era el producto y el productor de la sociedad industrial, una invención relativamente reciente.

Pero, como ya hemos señalado, después de negar lo indígena y abrazar el progreso, luego de acabar la chicha y quedar sentados en el trípode de dos patas que sobró del diplomático informe del inglés, no es una actitud que valore el tiempo la que nos falta a los colombianos. Puesto que los estribillos "mañana" y "se me olvidó" -o estribillos parecidos- no solamente nos los endilgan los de fuera sino que nosotros mismos nos los aplicamos con sincera indignación, podemos proclamar orgullosos que, sea cual sea nuestra velocidad, ya andamos como el conejo de Alicia, corriendo y lamentándonos con el reloj en la mano. Lástima que los premios prometidos por Franklin y Calvino para tanta carrera continúen recibéndose en las tierras del norte, y que lo que nos impulsa a maldecir la lentitud de nuestros pies, aparte del deseo de una que otra cerveza, sea el temor a ser decapitados en un juego de croquet como

el de la Reina de Corazones, es decir, un juego de forzosa participación.

De acuerdo a como se ven recíprocamente y a sí mismos los europeos -particularmente los del norte- y los latinoamericanos, actitudes ante el tiempo como las que impresionaron en Colombia al inglés y a d'Espagnat pudieran extenderse con pocos matices a toda la América Latina: como lo comprueban fácilmente los nativos de esta orilla del Atlántico cuando se hallan en el Viejo Continente, su cultura es más bien uniforme en lo que a este punto respecta a ojos de quienes viven al otro lado del océano; por otra parte, de su dificultad para manejar el tiempo como los europeos se lamentan por igual los mexicanos y los peruanos, los ecuatorianos y los guatemaltecos, los cubanos y los argentinos. En cualquier caso, la calidad colectiva de las imágenes y autoimágenes de que venimos hablando se pone en evidencia cuando notamos la asimetría de sentido que le damos a las expresiones: "ese latinoamericano tiene la puntualidad de un europeo" y "ese europeo tiene la puntualidad de un latinoamericano".

No podríamos establecer aquí qué tan justificadas son esas opiniones. Una comparación confiable de las actitudes ante el tiempo propias de las dos culturas supondría una investigación extensa y compleja y, hasta donde sabemos, sobre esta materia solamente se han realizado investigaciones fragmentarias y parciales. No obstante, lo que sí parece posible señalar es que, independientemente de su validez y en cuanto que fenómeno social de la vida ordinaria, las opiniones en cuestión configuran lo que los especialistas denominan un 'estereotipo'.

El concepto de *estereotipo*, introducido primero en la teoría publicitaria y luego desarrollado por sociólogos, antropólogos y psicólogos sociales, sirve para designar el juicio que sobre otro conglomerado o sobre sí misma emite una agrupación social de manera mecánica y repetitiva, como si aplicara una plancha de estampar en una tipografía. Los estereotipos simplifican en exceso la natural diversidad de caracteres y características que puede suponerse en toda colectividad humana (mucho más si ésta es tan grande como un país o se extiende hasta representar una cultura); reducen esa diversidad a unos mínimos rasgos exagerados -cuanto más esquemáticos y más exagerados más fuerte es el estereotipo- y se convierten en creencias y posturas extremadamente difíciles de modificar. Sin que intervenga el conocimiento directo de lo estereotipado, los estereotipos se transmiten de individuo a individuo como información de segunda mano, se dan acriticamente por verdaderos y condicionan, como prejuicios, la capacidad de observación de las personas; antes que ser el resultado de lo que la gente observa, hacen que la gente vea en los otros lo que en ellos espera encontrar. Los latinoamericanos, verbigracia, tendemos a creer que los ingleses son precisos y económicos en el hablar, los franceses, cosmopolitas y los alemanes, tenaces.

Obviamente, la enorme mayoría de quienes repiten que los latinoamericanos -al contrario de los europeos- son laxos en su manejo del tiempo jamás ha realizado ninguna investigación para sustentar sus asertos. Las gentes simplemente asumen como cierta esa creencia tradicional y la transmiten, así no tengan más que una idea vaga y distante de lo que son Latinoamérica o Europa, y así carezcan por completo o casi por completo de elementos objetivos de juicio para comparar y generalizar. Si acaso alguien ha tenido alguna experiencia que coincida con lo que cree, la toma como prueba que confirma lo acertado de su convicción: "Pérez no ha llegado. ¡Claro, tiempo

de latinoamericano!". Si acaso alguien ha tenido alguna experiencia que *contradiga* lo que cree, la interpreta como una excepción o la utiliza para fortalecer la persuasión que debiera haber debilitado: "¡Debemos apurarnos! Ese boliviano es tan puntual como un inglés"; "Mmm... pero estos franceses parecen latinoamericanos; son ya las diez y no vienen"; "¡Nada que me responden de Hamburgo! Cualquiera diría que son burócratas caraqueños". Claro que el europeo finalmente cumple con alguna disculpa de incontrovertible validez: "Usted sabe, ... mi mujer...".

Hay razones, entonces, para pensar que la mentada caracterización de las actitudes de los latinoamericanos ante el tiempo funciona como un estereotipo. Pero los estereotipos no necesariamente carecen de todo fundamento: aunque se repitan mecánicamente, las imágenes estereotipadas no surgen por azar o por capricho. En realidad, la presencia de estereotipia en la comparación entre dos culturas es indicativa de que entre ellas existe alguna verdadera diferencia, si no en lo que respecta a lo que el estereotipo dice que son la una y la otra, sí al menos en lo que manifiesta que percibe cada cual: cuando un estereotipo consiste en una comparación entre dos grupos y ese estereotipo no es compartido por ambas partes involucradas (como cuando una colectividad afirma que otra colectividad es mentirosa, pero ésta se resiste a aceptar ese calificativo y lo considera ignorante o irracional), la estereotipia expresa una disimilitud de percepción; cuando un estereotipo así es compartido por las dos partes, la estereotipia manifiesta una disimilitud en la auto percepción, es decir, en la autoestimación con respecto de la calidad comparada, puesto que los estereotipos tienden a ser juicios de valor que enaltecen o degradan.

El estereotipo negativo del latinoamericano frente al tiempo ha sido, con algunas diferencias regionales, incorporado por los latinoamericanos a su propia forma de verse. Hay que confesar que, en lo que tiene que ver con esta materia, nos vemos a nosotros mismos como seres distintos de los europeos y no nos gusta distinguarnos de ellos en ese aspecto; como d'Espagnat, nosotros colocamos "mañana" y "se me olvidó" entre lo inconveniente y lo negativo; entre lo que sale a la "hora de criticar". De esta manera, en lo atinente a las actitudes ante el tiempo, los latinoamericanos tenemos una autoestimación menguada. Y esto es un poco paradójico porque a los europeos, aunque nos critiquen, no les gusta del todo vivir (o morir si se tienen en cuenta los efectos del *stress*) al compás del tiempo que se inventaron y nos trajeron junto con la cerveza y el amor por el progreso:

Woke up, fell out of bed, / Dragged a comb across my head / Found my way
downstairs and drank a cup, / And looking up I noticed I was late. / Found my coat
and grabbed my hat / Made the bus in seconds fiat.

Ese es el recuento a ritmo a *rock* de *A Day in the Life* de Lennon y McCartney. En contraste con ese *scherzo*, el propio d'Espagnat escribió un *adagio* hechizado por la quietud de un paisaje de los Andes:

¡No había, no, la inmóvil serenidad de las montañas! Hasta difunde suaves consejos y oportunos saberes: vivir en paz, disfrutar sin ambición, amar sin reservas mentales! ¡Utilizar el tiempo, que no cuesta nada, en saborear, y no en devorar la existencia! (op. cit. p. 137).

Más allá de estereotipos, nuestras actitudes ante el tiempo, las de las dos culturas, las de europeos y latinoamericanos, han llegado a convertirse en profundas disonancias cognoscitivas.



G. Botero G., frente a su obra "Mallde" (Exposición Banco de la República, Manizales, 1982)
Fotografía: C.E.R.

Jorge Rojas: poesía en libertad

Carlos Martín

La primera apariencia de Jorge Rojas no revela su multiplicidad como hombre y como escritor. Es necesario tiempo y oportunidad de contacto para que la discreción y la cortesía, den paso al ingenio y al humor o para que su palabra sea cálida y convincente. El amor a la vida se revela -sin límites de edad- con ánimo de invariable juventud. Su renovada afición al tenis y al golf, nos recuerda sus verdes años en que alternaban horas de estudio y de creación poética, con intensas jornadas deportivas; tertulias literarias y asuntos de negocios con soleados días de amoroso contacto con la naturaleza en la Hacienda de Las Mercedes y en los Altos de Quiba. Propiedades campestres que fueron refugio de nostalgias, sueños y poemas donde su generosidad nos hizo partícipes de hermosos días en que tertullas, excursiones y cabalgatas no fueron obstáculo a su cariñoso desvelo al cuidado de árboles, plantas, flores y animales.

Siendo atento a movimientos y corrientes literarias y, en general, a muy diversas manifestaciones artísticas, su cultura no es libresca, sino vital. Su contacto con escritores, músicos y pintores es de espontánea escogencia y asimilación. Sin ánimo de erudición, la mente y el corazón reciben alimento e impulso en función de vida y poesía. De ahí que sus días y sus poemas se identifiquen para dejar huellas imperecederas de amor, de nostalgia, de ternura, de zozobra y de lírico deslumbramiento, entrañablemente humano.

En definitiva, se impone la busca y el intento de hallazgo y de expresión de lo real maravilloso de una vida poética y de una poesía vital.

Eduardo Carranza, alguna vez, lo definió acertadamente: "enérgico y sutil, ardiente y cauto, jovial y meditabundo, avanza con un pie sobre la tradición y una mano sobre el alado corcel del futuro. En resumen: un romántico simbolista con dejos y reflejos del 1600 español".



La poesía de Jorge Rojas entraña una lección de innovación y de tradición, de deslumbramiento y de razón. Signos contrarios escritos en el aire de nuestros días: delirio y contención, poesía en libertad y poética consciente. Surge, cuando ya clausurada la vanguardia, se buscan nuevos horizontes, acordes con la evolución efectuada entre las dos guerras europeas del 18 al 39; cuando se revelan eficaces avances hacia una poesía actual. La generación española del 27 es, entonces, la cantera de mayor diversidad de rumbos en contacto con actuales vertientes de otros países europeos y en inicial comunicación integradora con la poesía hispanoamericana, ya en sorpresivo despertar con acentos enriquecedores de hombre y mundo nuevos.

Para atender al llamado de su vocación el poeta se acerca al lienzo del sueño a dejar constancia de su presencia, con pluma, pincel y compás. El concepto de poesía pura, no exactamente según el del Abate Bremond, sino aproximadamente, según el del Juan Ramón Jiménez del éxtasis que no mate lo vivo o el de lo espontáneo sometido a rigor.

Frente al concepto expresado por Valery y seguido por Jorge Guillén, en el sentido de pureza matemática, poesía como todo lo que permanece en el poema después de haber eliminado todo lo que no es poesía, hubo algo de confusión. Difusos se presentaban los conceptos de preciso y de simple. En todo caso, se abogó por una poesía bastante pura sin exageración.

Creo que Jorge Rojas se acercó a la poesía pura no en ese sentido valeriano, sino más a la manera de entenderla Pedro Salinas quien dice, refiriéndose a la poesía, que "su delicadeza, su delgadez suma, es su grande e invencible corporeidad, su resistencia y su victoria". Poesía de claridad y de iluminación. Poesía con dominio de la autenticidad y la belleza, en difícil fusión ejemplificada por San Juan de la Cruz y Juan Ramón Jiménez y por Góngora y Mallarmé.

Volviendo a la atracción de los diversos caminos que se hallaban en el aire, con sentido de oposición y contraste, Jorge captó aquello que bien puede entenderse según los términos de "Seguro Azar" y aquello de "Razón de Amor", de Salinas, antes de llegar al hallazgo del título de Piedra y Cielo, definidor para nuestro anhelo de unificación dentro de la variedad.

Su conciencia del hecho poético, esencial y diferenciador de lo existente, especialmente en nuestro país, fue, desde un principio, claramente expresado en las entregas de Piedra y Cielo: "lo irreal y lo humano no se contraponen sino que se complementan en la realización y permanencia de la obra". "El hombre con la verificación ya clara del mundo subconsciente ha, por lo menos, duplicado el campo de la naturaleza que como artista pretende traducir".

Admira su voluntad innovadora desde la primera página de esas publicaciones: "a golpes de alma y canto pasaremos el círculo que nos encierra porque ya es hora de que nuestra poesía sea sopesada y medida y se lance resueltamente a la conquista de sus ocultas y permanentes minorías".

Nos hallamos ante el poema que tiene su equilibrio expresivo en la armonía de los diversos caminos mencionados.

La crítica ha insistido en la destreza formal de Jorge Rojas, considerada como emanación natural de su poesía, como solución del poema en que se hallan admirablemente integrados fondo y forma en un todo indisoluble. Apreciación que, siendo cierta y aún confirmada, en el grupo, por similar maestría de Carranza en el empleo de los moldes clásicos -me refiero especialmente a la primera etapa de Piedra y Cielo- ha sido motivo de algunas desviaciones críticas.

Como actor y testigo del nacimiento y desarrollo de Piedra y Cielo, así como por ser compañero fraterno de quién nos agrupó y nos proporcionó la oportunidad de las publicaciones que nos dieron carta de ciudadanía poética, no puedo admitir equívocos como aquel, con fundamento en la maestría en el empleo de los moldes clásicos, que sitúa a Jorge Rojas dentro de la tendencia, aparecida en la post-guerra española, considerada como un intento de rescate de los valores clásicos de la expresión, llamada el "Garcilasismo". Tendencia surgida en torno a la Revista "Garcilaso", en 1943, en conmemoración del IV centenario de la muerte del poeta de Toledo. El epígrafe de esa publicación: "Juventud creadora" y su lema preferido: "Patria añeja y Dios" ya indican la estrechez negativa de su temario, representado, como dice el crítico Guzmán Álvarez, por una completa vacuidad". (Lírica española del siglo XX. Ed. Nebrija, León, 1980).

No hallo ningún punto de contacto de Jorge ni del grupo, con esa tendencia, desconocida entonces por nosotros.

III

Con Jorge Rojas se levanta, en la poesía colombiana, una voz nueva y profunda. Poesía original, lírica a fuerza de querer comprender su contingencia y su mutabilidad en la fuga de las cosas. De querer explicarse a sí mismo en todo lo que nos rodea. De querer abarcar el tiempo, no en su extensión, sino en profundidad, internándose en el instante fugaz para desentrañar el sentido del transcurso. Se adelantó, con seguro instinto, por los meandros de un nuevo romanticismo, sofrenando su impulso hacia inéditos horizontes, en lucha entre las bellas formas y la embriaguez de corazón y sueño que lo llevó a los predios valederos, próximos al surrealismo. Digo valederos, no en cuanto a su lenguaje, ni en cuanto al uso de la escritura automática, sino a través del contacto con los españoles y americanos, correspondientes al tiempo de plenitud de la generación del 27 español que exaltaban al poema como acto revolucionario y a la poesía como actitud del espíritu humano, y como ejercicio mágico, a la luz guiadora de la estrella que hace palidecer a las otras, de que habla Bretón, cuya luz está formada, en indisoluble conjunto, por la poesía, el amor y la libertad.

Páginas adelante de la "Suma Poética", de Rojas, hallamos un epígrafe que nos hace regresar al sentido de sus primeros poemas: "En memoria de un olvido". En la "forma de su huída" hallamos la presencia del amor en ausencia de la amada. Fragmentos de la historia de un sueño. Nostalgia de un amor que fue razón suficiente de la vida. Prolongación de una presencia en el paisaje vivido y en el silencio de una voz. Recuerdo de unos pasos amados "sobre la arena que llamamos tiempo". Variaciones sobre las huellas de la huída, manos de aire, largas de distancia, hojean en el álbum de la evocación los días fugitivos del amor. No obstante el aire de ese entonces, de gozo compartido, libera la palabra en fusión con la naturaleza y con la imagen del amor.

En ecos y reflejos de una presencia advertimos algo como la muerte de un sueño

que, luego, en algún poema, es encarnación de realidad y, entonces, la desesperanza se convierte en grito:

*"Entonces mi perfil de solitario irrumpe
apretando sus gritos como apretara un muerto
expulsando del mar algas entre los dientes
o igual que una campana mordiendo su silencio".*

Con palabras de Villaumrtia, decimos de la poesía de Jorge Rojas, especialmente de sus primeros libros: estamos ante esa realidad poética que podemos llamar la presencia de una ausencia:

*"Intuyo tu presencia -Silencio de tu voz-
vives en el paisaje -Pura prolongación-"*

La soledad es nostalgia de lo que, por lo general, fue amado, de lo iluminado por el amor.

*"Siempre la soledad está presente
...en todo lo de ayer su pie se posa
...Es soledad la miel que dora el seno
y soledad la boca que conoce
su entregado sabor de fruto pleno."*

Ya, dentro de la maestría en el empleo de los moldes clásicos, el último verso, del mismo soneto del mencionado epígrafe, reitera la intención de sus primeros poemas: "Vengo a dejarla al pie de mi pasado".

Para el poeta el sentimiento de la soledad, como fundamento de la vida cotidiana y factor primordial de la angustia, es estímulo e impulso hacia la busca de la expresión que responda al anhelo de comunicación con la "gran sociedad de la vida" que no es otra cosa, según Cassirer, que "La naturaleza misma".

De ahí la absorbente preocupación por el lenguaje, por las palabras vitales, en parte, de acuerdo con Mallarmé, quién dijo que la poesía se escribe con palabras y no con ideas y, en parte, según el espontáneo empeño de escoger y sopesar el término adecuado, la palabra rigurosamente conforme -como elemento substancial de la poesía- al contenido y a la belleza formal de lo expresado. Recuerdo algunos de sus desvelos de pesca y valoración de lo permanente actual y de lo bello espontáneo de las palabras, en páginas de la Biblia, de Virgilio, de Góngora, de San Juan de la Cruz. Justo, en consecuencia, es reconocer que nos hallamos frente a la verdad de su poesía, cuando dice:

*"Alta morada - solo construída
allí donde edifica su alto muro
la soledad y el pensamiento puro".*

Esta poesía, pensamos, es una realidad que es un sueño porque el sueño no es una salida hacia la irrealidad, sino un rescate de la realidad. Se trata de inventar lo real y no de crear otra realidad paralela a la del mundo. En lo cual se pone de manifiesto algo de la verdad poética practicada por el surrealismo y también por la vanguardia de Huidobro, para decir: la invención es una nueva conquista verbal del mundo.

Más allá del aparente formalismo, vemos cómo en la evolución de Jorge Rojas, se acentúa en anhelado movimiento, la constante agitación, la exaltación en que el instinto, la imaginación, la intuición, se precipitan hacia fuentes inesperadas. De ahí, el choque y la conjunción de fuerzas antagónicas que rigen la naturaleza humana. A partir de los Manifiestos de los años 20 se ha empezado a comprender que en el impulso de exaltación de las contradicciones, caben los delirios y los impulsos místicos y eróticos y que en esa exaltación poética, lo casual y lo antagónico coadyuvan en el movimiento incesante del ser en su trayectoria de conocimiento y liberación.

No en vano, la lectura de una poesía, como la de Jorge Rojas, nos lleva a la comprensión de que la riqueza del ser estriba en la manifestación libre del espíritu, en el desdoblamiento de antiguas en nuevas imágenes y en la exaltación y conjunción de lo antagónico y de lo casual. En tal sentido, la lectura de sus poemas, nos lleva a la confirmación de que la poesía es experiencia expresada.

La innovación y la rebeldía se impusieron en la aceptación de valores considerados fundamentales, valores en ocasiones de sentidos contradictorios dentro de su conjunto. De ahí, el interés, no siempre consciente, de conciliarlos: en el anhelo de efectuar el salto trascendental hacia la poesía actual. Esos valores, sus contradicciones y su posible armonización se hallaban en el aire de esos días y conformaban un especial estado de espíritu que lo hizo volver los ojos hacia poetas de nuestro idioma, impregnados de creacionismo y hacia poetas de otras latitudes como Rimbaud, Valery, Patricio de la Tour du Pin, Rilke.

Con los españoles de la generación del 27 y, a la vez, con algunos americanos como Huidobro y Neruda, comprendió la posibilidad de transformar el mundo, mediante fuerzas encarnadas en la imaginación, el amor, la libertad, el azar, el subconsciente. Valores consustanciales con la poesía.

En relación con Jorge Rojas, hablo de estos pasos de aproximación a la poesía actual, inmediatamente después de la generación de los Nuevos, en salto que nos situó frente a inmensas posibilidades, desde los acentos de un renovado romanticismo de Alemania y Francia hasta las proximidades del surrealismo. Sin olvidar, en Jorge, la orientadora sombra de Juan Ramón Jiménez.

Situado, por vocación de amor, como observador e intérprete, en medio de esa gran sociedad vital que es la naturaleza, pronto pulsó, con maestría, las cuerdas para que la realidad se presentase a la manera de un despertar.

Como auténtico hispanoamericano, más próximo a la naturaleza que habitantes de otras latitudes, la poesía le abrió los ojos de la conciencia para seleccionar y, aún, presentar, experiencias acumuladas en los laberintos de la memoria y de la subcons-

ciencia. Todo lo cual es integrado magistralmente en los poemas. Frutos maravillosos de la propia tierra y de la propia entraña.

Abundan los ejemplos, baste con citar los sonetos "Al Aire", "A la Tierra", "Al Agua", "Al Fuego", "A la Luz", "Al Mar", "A la Sangre", "Al Sueño", "A la Doncella".

Algún crítico ha comparado, con poco acierto, los sonetos de Jorge con los extremadamente formalistas de Francisco Luis Bernárdez, pero luego subsana lo dicho al afirmar que "como buen conocedor de los dominios clásicos... traspasa con señorío, los ámbitos formales y trasciende con poderosa vivencia humana".

De la integración de los elementos universales, concentrados en visiones del ámbito nacional, propio, surge, en el poema, la exaltación del país natal y, también, de la tierra americana. Realidad y Utopía en conjunción y busca de la intuición original, de la rica espontaneidad de lo primitivo y de las fuerzas telúricas de un Nuevo Mundo que conforman el sentido de tierra y vida, en síntesis caracterizadora del hombre americano. De ahí su canto a Colombia, a sus ciudades, montañas, ríos, valles, árboles, fauna y flora y, luego su "Parábola del Nuevo Mundo", donde se prolonga la exaltación hacia lo universal, de las maravillas naturales y del hombre de espontaneidad primigenia, capacidad de síntesis y consciencia de ser parte del Cosmos. Hombre que vive en función de la realidad de las cosas que lo rodean, de espaldas al mundo incierto de lo abstracto.

No olvidemos que sólo a partir de la primera guerra mundial se han efectuado positivos intentos de conceder a las cosas el sitio que les corresponde en la poesía actual: "Te hablo de estas cosas que existen en el suelo - como el trigo o la novia, no quiero el mundo incierto de lo abstracto".

No obstante, para ese reconocimiento de las cosas y su expresión, Jorge Rojas se vale de la imagen, la imagen liberadora, a través de la analogía y la metáfora. No en vano, Bretón había dicho: "Sólo la imagen, en lo que tiene de imprevisto y repentino, me da la medida de la libertad a que puedo llegar, libertad tan completa que me espanta".

Sin embargo, la imagen como creación gratuita, creación pura del espíritu, con fundamento en considerable distancia entre objeto e imagen, difiere de la de Jorge, que tiene razón de ser en la fusión de lo sensible y lo intelectual, en la aproximación de dos realidades en que intervienen y coadyuvan, entre sí, la voluntad y el razonamiento.

De ahí, precisamente, junto con la cuidadosa escogencia de palabras, ritmos y metros, que la crítica considere su poesía transparente y asequible. Quizás se extreme el criterio, al decir que su poesía es cosecha de frutos maduros en que la estructura y la claridad del cristal rehuye sombras y reflejos en juegos de libre interpretación que, en ocasiones, llevan a la difícil sorpresa de la maravilla.

No obstante, la lectura de los poemas antes mencionados y de los de más extensión y aliento, además de la transparencia y el rigor de la construcción y del vocabulario, no ocultan el hallazgo de la belleza imprevista y del inexplicable encanto. Me refiero a poemas como "Invasión de la noche", "La Ciudad sumergida", "En su clara verdad", "El Salmo de la triste desposada", "El Salmo de los árboles", sin olvidar, de nuevo, la

mención de "El Cuerpo de la Patria", "La parábola del Nuevo Mundo" y, sobre todo, "Nocturno de Adán". Todos estos poemas como aquél a que se refiere Marcel Raymind que "nos penetra con una fuerza explícita, conmueve todo nuestro ser y en ésta aventura incluso nuestra inteligencia encuentra su parte" ("De Baudelaire al Surrealismo"). Jorge se revela perseguidor incansable de ese algo que proyecta el poema sobre su destino eterno y universal y que, a la vez, descubre su huella profunda de sangre y realidad vital. De ahí que en sus mejores poemas corra remansada la vida del hombre con un espeso sedimento de sueño, de oscuras tendencias, de deseos no satisfechos, de súbitas defensas, de experiencias (yo diría, experiencias, celestes unas, como humanas, otras.)

V

De su afición por la poesía de Góngora, del Juan Ramón Jiménez de la Segunda Antología y de Paul Valery, deriva su interés por la poesía pura, pero no sometida a rígidos y fríos cánones parnasianos sino viva, apasionada y sugerente, a la sombra de la reacción, de entonces, contra el prosaísmo y los excesos de la vanguardia.

Su aproximación a Valery es indicativa de características y calidades, pero engañosa si se hace referencia al poeta francés, sin delimitar el aspecto contrario a su poética: el de su poesía espontánea, ajena al terco examen de su propio funcionamiento; a la preparación a plena luz de encuentros favorables; al "deseo insensato de comprender"; a la persecución de una pureza total. El mismo confiesa que "lo que pensamos nos oculta lo que somos".

Jorge se aproxima a Valery más por el aspecto contradictorio, de poeta a pesar suyo, según la calificación del Abate Bremond. No del lado del conocimiento y del rigor, sino del poeta de la plena aceptación de la vida, de la atracción de las potencias intermedias entre el inconsciente y la consciencia. No en vano, los dos poemas capitales del poeta francés que tanto admira Jorge, "La Joven Parca" y "El Cementerio Marino", terminan en la exaltación del triunfo de la vida.

Por un lado, observamos en Rojas el rigor valeriano en cuanto a la versificación que sostiene el espíritu en estado de tensión, así como en la escogencia y agrupación de los vocablos, en busca de sugestión y de influjo psicológico, sopesando matiz, color y música; del otro lado, coincide en el desbordamiento natural de la poesía como manantial de vida, como savia más auténtica de lo que somos que de lo que pensamos. Aspecto que no es extraño en el poeta francés quien, en contraste con su poética, en que prima la voluntad razonadora confiesa que "la poesía es el intento de representar, o de restituir, por medio del lenguaje articulado, esas cosas o esa cosa que intentan expresar oscuramente los gritos, las lágrimas, las caricias, los besos, los suspiros..."

Algo semejante sucede con el poeta colombiano a pesar de algunas afirmaciones que obedecen más a una poética que a su libre expresión lírica, como cuando dice:

*"Qué fácil es vivir: tallar el pensamiento
como frío diamante y hacer de las facetas
puras de la razón, un conjunto perfecto
más por número y orden que por su iridiscencia".*

El otro acento mencionado, característico y siempre advertible en su poesía, es el romanticismo, surgido desde el primer período de su creación, romanticismo de forma contenida, en que se expresa el amor no correspondido, vago y desesperanzado, con fondo de melancolía, de inútil empeño y sombra definitiva.

La mención a la tendencia romántica, advertida en sus poemas iniciales y confirmada posteriormente, en sus poemas fundamentales, es característica, no por espontánea y consustancial con su personalidad, menos significativa en relación con la experiencia poética de los románticos alemanes del siglo XIX y, luego, de los neorománticos franceses.

La coincidencia se pone de relieve en ciertos temas como la noche, la soledad, el amor, el corazón, la muerte, cantados en poemas especiales. En "La invasión de la Noche" hallamos, de nuevo, el predominio de la penumbra y su irrupción en el misterio, con que los románticos Jean Paul, Novalis, Tieck, Hoffman, Hölderlin buscaban la armonía con la naturaleza e impulsados hacia ámbitos oníricos, aplicaron diferentes significados a la revelación de las sensaciones. En última instancia, su inspiración se encaminaba a la busca del ser. Asimilaban el mundo exterior dentro del interior de la consciencia. Su aventura lírica logró la unificación del alma con el universo. Unificación que en ellos, a diferencia de poetas contemporáneos, como Jorge, llegó a ser consciente. Esa tendencia romántica, desbordada hacia Francia, con poetas como Nodier, Nerval, Baudelaire, Lautremont, Rimbaud, Mallarmé, fortaleció el anhelo de confiar su inspiración a la noche y al sueño, en decisivo avance hacia la poesía moderna.

No en vano, Jorge, dice:

*"Oh noche, con tus aves ya destruyes mis ojos
que el día maduraba blandamente en sus eras*

.....
*como un licor espeso rastreas mis tendones,
mis arterias invades; y, poblando mis fibras,
desatas con un ruido de palomar oculto,
mi sangre de precarios momentos construida.*

*Ahora en las tinieblas me siento como un río
que anudara los rotos cabellos de sus náufragos.
Por qué soy como soy? Y me vienen de pronto
las más delgadas cosas de mis primeros años".*

En el mismo sentido, el poema titulado "Corazón", tiene casual relación con el mencionado romanticismo. El filósofo alemán Troxler, de la misma generación de los poetas mencionados, dice: "El corazón es el ser mismo del hombre..., su verdadera individualidad, el centro vivo de su existencia, el mundo de todos los mundos en él, el hombre en sí".

Para Jorge el corazón es fuego e impulso de vida, alas del sueño, lucero, surtidor, hoja que cae, gota de rocío con mar y cielo y bosque, mundo claro de la noche inmensa, rosal y espina del amor.

"En éste centro, al decir de Troxler, es donde el hombre sueña el sueño profundamente escondido de su vida, ese sueño en que se unen la alta consciencia del espíritu y la oscura existencia del cuerpo".

*"Solo vagué bajo la inmensa noche
que el rostro de las cosas me ocultó
y otro más claro tuve entonces
y fue mi corazón".*

Ya en la entrega consagrada a los poemas de Tomás Vargas Osorio, Jorge había dicho: "Sin duda la diaria aventura del corazón -corazón siempre a la deriva sobre el mar del presagio, ora con los oídos de la adivinación, pegados a todas las voces subterráneas y subcelestes, como golpeando con los nudillos del pulso a la puerta de todos los enigmas o abriendo las ventanas de los sueños hacia todos los horizontes- pone al poeta tarde o temprano delante de la muerte".

Esta anunciada verdad de que la aventura del corazón pone al poeta delante de la muerte, nos lleva a la consideración de que el paso del hombre no debe desentonar del ritmo universal, en que la existencia halla sentido y recompensa, sin olvidar que la muerte es consustancial con ese ritmo; que por ella la vida adquiere intensidad y misterio. Dentro de ese ritmo universal la naturaleza se ilumina como a través de las cuatro estaciones de Vivaldi.

En la poesía de Jorge Rojas el sentido de la muerte es subjetivo, existencial y trascendente. Algo inherente al constante renovarse de la naturaleza y de la historia. De la muerte emergemos para volver a ella. Entre la cuna y la tumba la vida transitoria llora y canta. El poeta capta y transmite la onda pasajera en melodía perdurable.

VII

Creo que Jorge, no por motivo de razonamiento, sino por simple intuición, por anhelo de experimentación, quizás movido por el ejemplo de Huidobro -en páginas de su poema Altazor- se lanzó al malabarismo de mezclar el orden silábico de las palabras, en busca de nuevos sonidos, colores y sentidos. En una especie de regreso al vanguardismo, después de publicado el conjunto de su obra poética, escribió "Tredécimas de Arrurrullo", en 1979.

Breton nos recuerda que Baudelaire dió la voz de alarma para que desde entonces fuera imprudente especular con las palabras. En efecto, desde cuando Rimbaud asignó un color a las vocales, se desvió, por primera vez, el deber de significar de las palabras. Breton, dice: "Empezábamos a desconfiar de las palabras". Se trataba de liberarlas. Era necesario que las palabras fueran tratadas no como esos pequeños auxiliares por los que se habían tomado siempre, sino de manera diferente, se anhelaba devolver al lenguaje su auténtico sentido.

Era necesario librarse del peso muerto de las palabras, librarse de conformar la frase a una sintaxis mediocremente utilitaria.

De ahí, las múltiples experiencias de vanguardia, al respecto; la mayoría Ineficaces y absurdas, otras, reveladoras de nuevas posibilidades, de exaltación vital y de impulso al conocimiento.

Con motivo del poema "verdehalago", del poeta cubano Mariano Brull, Alfonso Reyes, dijo, en "La Experiencia Literaria": "Ciertamente que este poema no se refiere a la razón (ni al sentimiento, podría añadir), sino más bien a la sensación y a la fantasía. Las palabras no buscan aquí un fin útil. Juegan solas, casi".

Llamó "jintanjáfora" a un efecto de refundición de palabras para buscar una sonoridad de tipo onomatopéyico -aunque no obligadamente- inspirándose en una ocurrencia de Mariano Brull quien declaró que quería reformar la poesía e hizo recitar a una de sus hijitas un poema puramente onomatopéyico, en son de broma, donde Reyes encontró la palabra "jintanjáfora". El poema dice:

*"Filiflama alabe cundre
ala olalúmea alífera
alveolea jintanjáfora
liris salumba salífera".*

Jorge Rojas, así termina sus "Tredécimas de Arrurrullo":

*Sallamandresa, líbidia furiola,
cándela sólea, selvia petelaxia,
arañagata, clítola musloca
in lentarda lenticia orgasamada.*

VIII

Quienes se han ocupado de la obra teatral de nuestro poeta -pocos, en verdad- se refieren a los comentarios de Eliot en relación con el teatro y la poesía. No obstante, echo de menos algunas palabras del célebre autor de "La Tierra Baldía", adecuadas a la comprensión del teatro del poeta colombiano a quién, con disimulo se le reprocha el lirismo y la lentitud de acción.

En el tomo I de "Los Poetas Metafísicos", dice Eliot: "el drama más grande es el drama poético, y los defectos dramáticos pueden ser compensados por la excelencia poética".

"Qué gran poesía no es dramática?"

"... Shakespeare es un dramaturgo más grande que Ibsen, no por ser un dramaturgo más grande, sino por ser un poeta más grande".

"Todo poema tiende hacia el teatro y todo teatro hacia la poesía"

Exempli gratia

Carlos Enrique Ruiz

Quisiera comenzar con una invocación al Olimpo
o a los dioses que tutelaron la vida desde las colinas
Será más bien una manera de intentar decir algo
con la fuerza o la debilidad que pudiese tener un destino
Sin embargo yo comienzo dando unos pasos en la sombra
en este cuarto 615 con dos velas encendidas
en la mesa al pie del espejo
pero encuentro que es más seductora la triste lumbre
que titila desarmando matices entre el espejo
la superficie en que escribo y los rostros
que se sueñan o meditan
Paso rápido la mano izquierda por entre la llama
de la esperma izquierda y todo declina

Entre sombras vibra cualquier sentimiento
que emprende intento de salida
"Todo en los hombres se consume con vigor milagroso"
ha dicho Hölderlin como también dijo "¿para qué poetas
en tiempos de miseria?"
La luna en su plenitud de ahora marchará a campo-travesía
en el cosmos cercano que se inmoló una noche
como ésta en la Hélade
El perfil de las montañas soñará en su propio delirio
y los ríos quebrantados continuarán durmiendo su pena

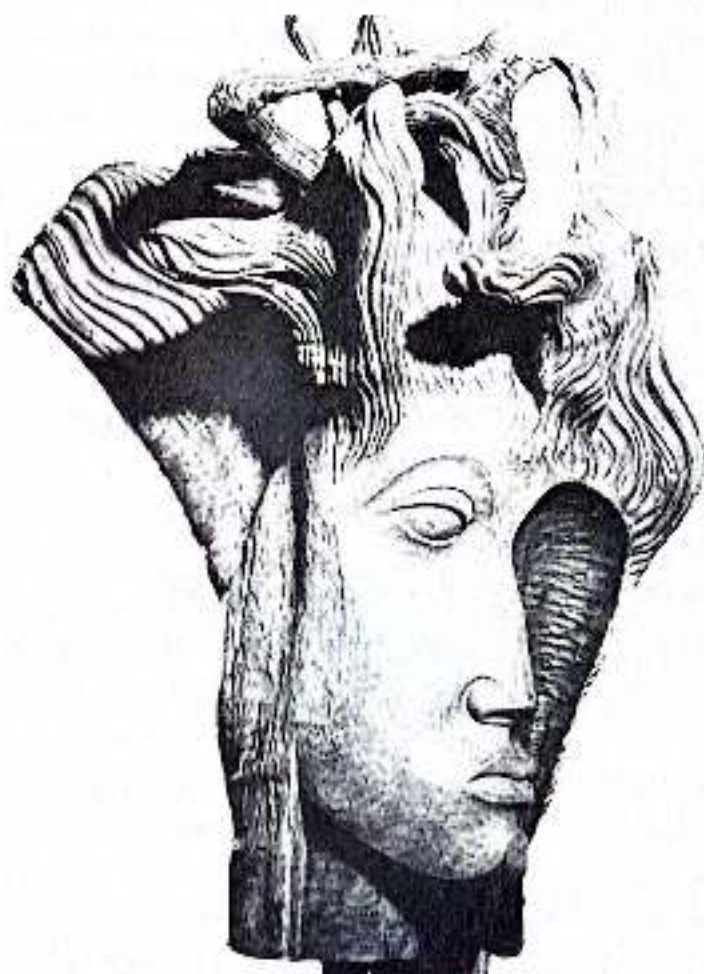
entre roquedales y quejumbrosos bosques secundarios
A lo mejor este paisaje que pienso sea un sentimiento
sin cara de asombro
La noche siempre será una noche más con espermas
o sin ellas
con estrellas o sin las mismas
con astros cansados de vislumbrar vida en los espejos
que pullera sobre la Nada el paso presuntoso
y afanado del polvo cósmico
La quietud en la mano derecha hará declinar
el pabilo en la vela más próxima
sin inducir con extrañeza movimiento alguno
Cae sobre la piel el rumor vago de la música
de clarinetes y oboes
con acompañamiento del piano en movimientos lentos
que van sucediéndose
como una fachada de arquitectura barroca
Las palabras se desgranán de una antorcha impregnada
con húmeda ambición indefinible
por lo de llama eterna que se pregona
El fagot irrumpe con un solo estremecedor
aunque sereno
La orquesta se apaga aún oyéndose
y la vida corre en vuelo migratorio
Levanto las dos manos
las dejo simular recorridos y formas
frente al espejo apagado
cuando en los candiles la lumbre declina
en su callada voz
Levanto también el rostro e intento mirarme en el espejo
Polvo y ceniza brotan de la superficie vítrea
y en sorpresivos instantes se inunda ese volumen
de aire en el que ando sumergido
Las Misas Breves de Bach entran a ocupar espacio
en la radio y todo queda como si nada hubiese sucedido aquí
¡Aleluya! ¡Aleluya!

Post-Scriptum:

Quisiera someter a expulsión los dioses
de este recinto
Desearía tal vez reunir las voces dispersas

que se extinguieron en los siglos que vienen
desde la Gran-Grecia
Ambicionaría decir en voz alta
las palabras que preceden
apostado en recinto solitario
con apenas una persona al frente
sin mirarnos
entre medias-luces y reverberaciones de ecos
de las mismas palabras que en las paredes
finalmente declinan
Quisiera pedir la palabra para que mi voz sea escuchada
entre arrumes de instrumentos abandonados
por todas las orquestas del mundo
Quisiera hacer uso de la voz
aún en el bosque
para que alguien me oiga

¡Por favor!... ¡Pronto!... ¡Pronto!...
un vaso de agua
que se agita la vida en mi garganta.



"El Viento"
Talla en raíz de nogal.
G. Botero G.
(Foto: C.E.R.)

Dimensión ética del hombre (*)

Heriberto Sancruz I.

We are like sailors who must rebuild their ship on the high seas, without ever being able to take it apart in dry-dock and construct it anew out of the best components.

Otto Neurath. (1)

Introducción

(*) Trabajo presentado al Seminario "El problema de la justicia en el Justpositivismo", Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Medellín 1992.

1. Citado por: FENICHEL PITKIN, Hanna. Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought. University of California Press. p. 297. Todas las citas que de este texto hago son traducciones del autor (H.S.I.).

Este trabajo lo escribo acicateado por una cierta inconformidad con los planteamientos que los filósofos del Círculo de Viena formularon sobre un tema de acuciante actualidad en nuestra época, como es el de la ética y, más concretamente, el de la justicia.

Que éste es el tema central de las actuales preocupaciones filosóficas se muestra por la enorme cantidad de libros, artículos y controversias al respecto. Desaparecidas ya, prácticamente, las grandes figuras del pensamiento contemporáneo, pienso en hombres como Russell, Wittgenstein, Heidegger, para no mencionar sino estos tres, y no obstante los formidables aportes tanto del pasado como de la filosofía moderna, nos encontramos aún sin una respuesta plenamente aceptable a las preguntas que más directamente tienen que ver con la vida del hombre en relación consigo mismo y con los demás, que es, en últimas, el tema del que se ocupa la ética, pues términos tales como "justo", "bueno", "recto", etc., son términos que se refieren a "acciones relacionadas". Si a lo anterior se agrega la confusión originada por la incertidumbre con respecto al futuro, pues no sabemos qué rumbo tomarán las sociedades humanas y las naciones después

del derrumbe de un experimento que se hundió, y con ello, al parecer, las esperanzas de millones de hombres que vimos en él la posibilidad de un mundo mejor (*); si, además, tenemos la certeza del agotamiento de los recursos naturales y del paulatino deterioro de las condiciones ambientales que hacen posible la vida como la conocemos, fenómenos estos que parecen burlarse de la otrora arrogante racionalidad humana, entenderemos mejor por qué el afán de investigar por los lados de la ética, en búsqueda de alguna respuesta que ilumine un poco tan desolador panorama.

Lo paradójico de todo este cuadro es que a dicha situación hayamos llegado por vía de la ciencia misma, lo que constituye un desafío moral para la humanidad, como bien lo anota uno de los más prominentes pensadores alemanes de nuestros días, Karl Otto Apel, quien afirma también lo siguiente:

... la necesidad de una ética universal (quiero decir: de una macroética de la humanidad en la tierra finita) nunca fue tan urgente como en nuestra era; en la era de una *civilización unificada a nivel planetario* por las consecuencias tecnológicas de la ciencia. Por otra parte, la tarea filosófica de fundamentar racionalmente una ética universal nunca pareció tan difícil — e incluso, desesperada — como en la era de la ciencia... (2).

Esta situación, a la que se suman las particulares circunstancias de violencia sin duda patológica de nuestro diario vivir, explica de modo suficiente los intentos -desesperados- de plantear, como lo ha hecho en nuestro país Francisco de Roux, "éticas civiles" que posibiliten al menos la conservación de la vida.

Desde Hume sabemos con claridad que la razón no nos dicta los fines de la vida; que tan sólo nos indica los medios -y de entre ellos los más eficaces- para conseguir tales fines. De esta idea, subyacente en todos los planteamientos sobre ética de los filósofos positivistas apoyados en el Tractatus de Wittgenstein, se derivó una "dicotomización" entre "hechos" y "valores" y, de aquí, entre "enunciados descriptivos" y "normativos", entre "ser" y "deber ser", dicotomización que, no obstante su eficacia en la clarificación analítica, se convirtió en un axioma que se tambalea y cae, al ser examinado a luz de la obra de Wittgenstein posterior al Tractatus, como lo ha hecho ver de agudísima manera Hanna Fenichel.

Apoyado en gran manera en el hermoso libro de Hanna Fenichel ensayaré, en las notas que siguen, una posible explicación, un tanto diferente, del error de tal dicotomía. Me atenderé al siguiente orden: 1. sintetizaré las ideas centrales de los positivistas del Círculo de Viena sobre la ética, y de quienes de alguna manera siguieron sus orientaciones en este tema; 2. me referiré, de modo también muy breve, a la significación de Wittgenstein en los pensamientos sobre ética; 3. expondré las críticas de Fenichel a los planteamientos de los positivistas; 4. me referiré al carácter tridimensional del hombre, expresable mediante tres afirmaciones diferentes, y diré que al intentar reducir unas a otras se origina "el rompecabezas filosófico"; 5. sostendré que es el concepto de acción el eje de los aspectos de la vida humana en donde cabe hablar de justicia y, siguiendo a Kant, que es el concepto de libertad el que le da sentido al discurso ético, como núcleo de la tercera afirmación, lo que, a su vez, nos permite ensayar una respuesta a la pregunta de si la ética se puede enseñar.

(*) Hundimiento del que una de las lecciones más importantes, aunque trágica, tal vez sea la de la imposibilidad de someter la realidad a la teoría.

2. APPEL, Karl-Otto. La Transformación de la Filosofía. Taurus: Madrid, 1985, T.II. p.342.

El positivismo frente a la ética

La luz, o quizás la sombra, que ilumina el trabajo que sobre ética desarrollaron los jóvenes y entusiastas filósofos que se agruparon alrededor del Círculo de Viena fue Bertrand Russell, con su filosofía del Atomismo Lógico, íntimamente vinculada con la temprana y fundamental obra de su discípulo Ludwig Wittgenstein. Sin embargo, y reconociendo tan profunda influencia de ambos pensadores en los miembros del Círculo y la de éste en sus seguidores, es preciso mantenerlos aparte, más aún que ninguno de los dos perteneció a dicho Círculo y que en varias ocasiones manifestaron sus distancias frente a él, aunque también sus afinidades. Esta observación es preciso hacerla ya que un estudio extenso sobre los planteamientos éticos del positivismo lógico exigiría remontarse hasta esas raíces para mirar en detalle sus conexiones, lo que queda fuera del alcance de este trabajo.

Una segunda observación frente al ambicioso título de este apartado es la de que el estudio detallado de los planteamientos éticos de los miembros del Círculo, así como de los de sus seguidores, exigiría señalar claramente los diversos matices de tales planteamientos, pues ellos pueden conducir a conclusiones diferentes, como puede ser el caso con Schlick y Stevenson.

Hechas estas observaciones me limitaré a señalar a grandes rasgos las ideas directrices más afines que el Positivismo Lógico sostiene sobre la ética, con el fin de exponer el contexto al que se refieren las críticas de Hanna Fenichel.

La más importante de ellas es la de que las expresiones éticas manifiestan, dan a conocer, una "actitud emotiva" frente a la vida, queriendo decir con esto que mediante tales expresiones, carentes de sentido si se las compara con los enunciados de la ciencia, -que son susceptibles de adoptar uno de los dos valores de verdad: verdadero o falso [tercero excluido] lo que hacemos es manifestar sentimientos, esencialmente de gusto o de disgusto.

El representante más radical de esta doctrina fue Rudolf Carnap, quien afirma que:

Las (pseudo)proposiciones de la metafísica no sirven para la descripción de relaciones objetivas, ni existentes (caso en el cual serían proposiciones verdaderas), ni inexistentes (caso en el cual -por lo menos- serían proposiciones falsas); ellas sirven para la expresión de una actitud emotiva ante la vida. (3)

En esta idea, que sintetiza la pretensión de superar la metafísica y de alcanzar una filosofía científica, como es también el caso de Reichenbach, subyace el presupuesto no examinado de la separación, de la dicotomía entre enunciados de valor y enunciados de hecho, los únicos, estos últimos, capaces de conformar los sistemas teóricos de las ciencias, puesto que tan sólo ellos pueden, de alguna manera, ser confrontados con algún correlato que permita decidir sobre su verdad o sobre su falsedad. Expresiones como "esto es bello", "esto es justo", "esto es bueno" son expresiones, no proposiciones, de actitudes con respecto a las cuales es imposible saber de su verdad o su falsedad, a menos que aceptemos la derivación del deber ser a partir del ser, como ocurre en Aristóteles y, en términos generales, en quienes admiten de alguna manera la objetividad del bien o de cualquiera de los conceptos éticos, como ocurre con los jusnaturalistas en el caso del concepto "justicia", dése éste en la naturaleza o en la razón.

3: CARNAP, Rudolf. La Superación de la Metafísica. EN: AYER, Alfred J. El Positivismo Lógico. Fondo de Cultura Económica: México, 1978. p.85.

Posiciones más complejas, como justamente lo anota Hanna Fenichel, son las de Ayer y las de Stevenson. Ayer, en su más famoso e influyente libro sostuvo una posición tan radical como la de Carnap, aunque con una variante que lo acerca mucho a Schlick. Dice Ayer:

Nos propondremos demostrar que, en la medida en que las declaraciones de valor son significantes, son declaraciones "científicas" ordinarias; y que, en la medida en que no son científicas, no son, en el sentido literal, significantes, sino que son, sencillamente, expresiones de sentimiento, que no pueden ser ni verdaderas ni falsas. (4).

Este camino, que es prácticamente el mismo que siguió el fundador del Círculo de Viena, es menos radical, pues admite la posibilidad de que los términos de los que se ocupa la ética sean susceptibles de una traducción a términos considerados como científicos, esto es, a términos descriptivos. Pero lo que de ello resulta no es más que una rama de la psicología, o de la sociología o, incluso, de la antropología cultural, lo que, siendo absolutamente válido, deja sin respuesta las preguntas centrales de la ética.

Los planteamientos de Stevenson, que fueron los que posteriormente compartió Ayer, son sin duda más interesantes -aunque también insatisfactorios-, pues ellos involucran un concepto del todo ajeno a los postulados del positivismo, como es el de interacción. Según Stevenson, citado por H. Fenichel:

Los juicios de valor o de obligación se traducen como compuestos de dos elementos: una expresión de la actitud del hablante y un imperativo que exhorta al oyente a compartir esa actitud. Así, "eso es bueno" o "usted debería hacer eso", son traducidos por: "yo apruebo eso; hacer eso así está bien". (5).

Esta idea es compartida por Ayer, quien, después de modificar su inicial posición, afirma en 1949:

Decir, como hice ya una vez, que estos juicios morales son simplemente expresivos de ciertos sentimientos, sentimientos de aprobación o desaprobación, es una supersimplificación. En realidad es, más bien, que lo que se puede describir como actitudes morales consiste en ciertas pautas de conducta, y que la expresión de un juicio moral es un elemento de esa pauta. Los juicios morales expresan la actitud en el sentido de que contribuyen a definirla. (6).

Podríamos continuar citando pasajes en los que se iteran las mismas o similares ideas, que han tenido tan profunda influencia en las ciencias sociales y particularmente en la filosofía del derecho, no obstante el hecho de que ésta es en realidad una vieja disputa que viene desde el mismo Platón. Pero dados los límites y objetivo de este trabajo, hemos de subrayar que en el fondo lo que se propone es la imposibilidad de una fundamentación, a la manera de las ciencias, de cualquier teoría ética. Tal propuesta descansa, siguiendo a Karl Otto Apel, en las siguientes premisas: (*)

4. AYER, Alfred J. Lenguaje, Verdad y Lógica. Ediciones Martínez Roca S.A.: Barcelona, 1971, p.119.

5. FENICHEL PITKIN, Hanna. Op. cit., p.222.

6. AYER, Alfred J. Ensayos Filosóficos. Editorial Ariel; Barcelona, 1979. p.217.

(*) Adopto este punto de vista como síntesis de lo que plantea el neopositivismo frente a la ética por parecerme más conciso. Sin embargo, no deja de llamarme la atención el hecho de que a la propuesta de fundamentación realizada por Russell, en su libro "La Sociedad Humana: Ética y Política" -en una fecha tan temprana como 1954- de una teoría ética basada sobre cuatro proposiciones susceptibles de ser verdaderas o falsas, no se le haya prestado la atención debida. Ni Habermas, ni Apel, ni Fenichel aluden a ella. Ni siquiera historiadores de la ética, como McIntyre, la tienen en cuenta.

1) A partir de hechos no pueden derivarse normas (o bien; a partir de enunciados descriptivos no pueden deducirse enunciados prescriptivos ni, por consiguiente, "juicios de valor") (...)

2) La ciencia, puesto que proporciona conocimientos con contenido, versa sobre hechos; de ahí que sea imposible fundamentar científicamente la ética normativa.

3) Sólo la ciencia proporciona un saber objetivo; la objetividad se identifica con la validez intersubjetiva; por tanto, una fundamentación intersubjetivamente válida de la ética normativa es absolutamente imposible. (7).

Aquí es importante tener en cuenta que ésta es la visión general -compartida por el Positivismo Lógico- de la Filosofía Analítica, que es quizás la que mayores aportes ha hecho para la comprensión del problema que nos ocupa.

Wittgenstein como fuente del Neopositivismo

Es ya un lugar común el referirse a Ludwig Wittgenstein como a un filósofo genial y, a partir de la "Evolución de mi Pensamiento Filosófico" de Bertrand Russell, hablar de Wittgenstein I y Wittgenstein II. Aún no he podido comprender porqué un filósofo de la grandeza de Russell, quien en las postrimerías de su vida afirma que "Wittgenstein, a pesar de esas pequeñas debilidades era un ser humano impresionante" (8), se hubiese referido como lo hizo, en la obra mencionada, a las "Investigaciones Filosóficas" y a los trabajos posteriores al Tractatus.

Esa es sin duda alguna una obra de capital importancia filosófica. Sus implicaciones aún no terminan de descubrirse y pasará un buen tiempo hasta que se decanten sus verdaderos alcances. Me refiero a toda la obra de Wittgenstein.

Por lo que a este trabajo respecta es preciso decir que las ideas anteriormente bosquejadas, sostenidas por el Positivismo Lógico, derivan de dos planteamientos fundamentales que se presentan en el Tractatus, esa hermosa obra de arquitectura filosófica contemporánea.

La primera es la que aparece en la última proposición del Tractatus: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen" (9).

Sostengo que ésta es la primera, pues es sin duda la más impactante: "de aquello que no se puede hablar, se tiene que guardar silencio". Russell, en su Introducción a esta obra, vió en ella, y en otras de las proposiciones, un recurso al misticismo, palabra ésta que el mismo Wittgenstein utiliza para referirse a lo ético y a lo estético. Sin embargo, lo que en tal afirmación se encuentra es una profunda afinidad con la división kantiana entre el mundo fenoménico y el mundo nouménico, que Wittgenstein rechaza al definir el mundo como la totalidad de los hechos, que es la afirmación con la que comienza el Tractatus. Este es el trasfondo del empirismo, que dió pie a posiciones tan extremas como la de Carnap y, en general, a los planteamientos del Círculo, que no ahondó, sin embargo, en las extremas complejidades del concepto de "hecho", el que anuncia, a mi modo de ver, la concepción de las Investigaciones.

7. APEL, Karl-Otto. Op. cit., p.359.

8. RUSSELL, Bertrand. The Autobiography of Bertrand Russell. George Allen and Unwin: London, 1968, V.II, p.101.

9. WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. Alianza Editorial: Madrid, 1975, p.202.

Las otras afirmaciones en las que los filósofos del Círculo de Viena se fundamentaron para proponer sus planteamientos sobre ética son las que corresponden a lo que es una proposición y las que se refieren a las relaciones entre éstas y el mundo de los hechos y el pensamiento. Según el primer Wittgenstein, existe un isomorfismo entre el mundo, el pensamiento y el lenguaje y todo lo que se pueda pensar se puede pensar claramente y expresar claramente en el lenguaje. Cuanto quede por fuera de ello sólo es posible mostrarlo, como ocurre con los asuntos de la ética.

Los neopositivistas se tomaron esto al pie de la letra sin saber lo que en realidad Wittgenstein tenía en mientes, como es fácil de mostrar en cartas conocidas que es supérfluo citar. Ciertamente es que afirmaciones tales como las citadas podían conducir a lo que condujeron, lo que llevó a Wittgenstein a dar un viraje radical y a ocuparse del lenguaje con el detalle con el que lo hizo en las Investigaciones. En el *Tractatus* ya había rechazado la solución de los metalenguajes al rechazar la Teoría de los Tipos propuesta por su maestro Russell para solucionar las paradojas. Sin embargo, los positivistas hicieron caso omiso de esta idea.

El giro que hizo Wittgenstein al ocuparse del estudio del lenguaje, y con ello dar origen a otra corriente en el pensamiento filosófico, dió, a su vez, lugar para clarificar algunas de las más importantes cuestiones éticas, aunque sin solucionarlas por completo. Según esta nueva perspectiva, de lo que se trata es de que el lenguaje está conformado por diversas regiones, entre las que los límites son difusos. En ella el concepto central es el de "juegos del lenguaje" de los que depende el significado de las palabras: *el significado es el uso*. Con estas ideas se ha abandonado la teoría del isomorfismo y con ello también el atomismo lógico, aunque se continúa sosteniendo la concepción de los límites del mundo, expresada en la metáfora de nuestro epígrafe y en la metáfora de la taza de té, que Wittgenstein utiliza en su "Conferencia sobre Ética", que es un trabajo intermedio entre sus dos filosofías.

Este es, no obstante, un trasfondo diferente del *Tractatus* y, según me parece, el que ilumina la concepción emotivista a la manera de Stevenson y de los posteriores planteamientos de Ayer, en la que efectivamente se da un paso hacia adelante al conferirles a los términos éticos una función persuasiva. Se podría decir incluso que es el trasfondo de una teoría como la de Perelman, pues ella abandona la pretensión de aplicar la racionalidad de las ciencias empírico analíticas y se ubica en el campo de la argumentación, en el que cabe el concepto de juegos del lenguaje, aunque esto es quizás demasiado arriesgado.

Los planteamientos de Hanna Fenichel

Pocos libros, de los que yo conozco, han desarrollado de forma tan wittgensteiniana el pensamiento del filósofo austríaco. En su mayoría se ocupan, o bien de defender, de la manera más fiel posible, las tesis que él expuso, o bien de explicarlas a la luz de sus particulares concepciones. El libro de Hanna Fenichel, "Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought" es completamente distinto. Esta es una filósofa que piensa por ella misma y osa hacer un extraordinario desarrollo del pensamiento del filósofo que tan bien conoce. En las obras de Wittgenstein apenas es posible encontrar la palabra "justicia". No obstante, Hanna Fenichel, después de exponer los conceptos que a su juicio considera esenciales,

se da a la ardua tarea de explorar las raras, como ella misma lo dice, que señalan diversas direcciones a la investigación. De la que vamos a ocuparnos fundamentalmente en estas breves notas es de la que ensaya en el capítulo VIII titulado: "Justice: Socrates and Thrasymachus".

Fenichel se refiere a la discusión referida por Platón en el libro I de La República entre Sócrates y Trasímaco. Según Trasímaco "la justicia es lo que le conviene al más fuerte"; según Sócrates "la justicia consiste en que cada quien tenga y haga lo que es apropiado para él".

A través de la discusión, como lo muestra la autora, lo que se puede ver es que aunque parecería que los dos se están refiriendo a lo que la justicia es en sí misma, en realidad se refieren a cosas distintas, y han comprendido la pregunta: qué es la justicia?, de diversas maneras, por lo cual sus argumentos en realidad nunca se encontrarán. Mientras que Sócrates está haciendo una definición de la palabra "justicia", Trasímaco está haciendo una observación sociológica acerca de lo que la gente llama "justo" y ambos podrían estar en lo correcto.

Desde el punto de vista de las discusiones contemporáneas que tienen como un axioma la dicotomización a la que antes nos hemos referido, tal disputa entre Sócrates y Trasímaco podría ser resuelta diciendo que mientras que Sócrates se interesa en la connotación, Trasímaco en la denotación, o que el primero se refiere al significado de la palabra y el segundo a su aplicación, o que aquél se refiere a lo que "debería ser", mientras que éste a "lo que es", en síntesis, se trata de dos mundos: el de los valores y el de los hechos.

Fenichel continúa luego su análisis examinando otros ejemplos referidos a la diversidad de culturas, y toma para ello palabras tales como "delicioso" y "verde" y se pregunta si los niños de diferentes culturas aprenden el mismo concepto de tales términos o conceptos diferentes, caso este último en el que sería absolutamente imposible la traducción de unas lenguas a otras. Lo que en realidad ocurre es que los niños pueden aprender los mismos conceptos de belleza o de justicia, lo cual es posible porque:

el significado no se aprende solamente a partir de ejemplos y de mirar los fenómenos a los que la gente llama justos, sino a partir de la totalidad de la gramática, mirando las ocasiones en las que la gente dice "justo". De tal modo que los mismos conceptos pueden ser aprendidos en dos culturas diferentes si toda su gramática es la misma, si son usados en los mismos juegos de lenguaje, aunque los ejemplos de lo que es justo o injusto sean diferentes. (10).

Ya hemos dicho anteriormente que Wittgenstein II abandonó el Atomismo Lógico y con ello su inicial teoría del significado de las palabras, el que en las Investigaciones es el uso de ellas dentro de los diferentes juegos del lenguaje, y que la idea de que el lenguaje es el límite del mundo, como lo es la lógica, la conservó.

Estamos ahora en condiciones de volver a los ejemplos mencionados de "delicioso" y "verde". Sabemos que un alimento que para alguien sabe "delicioso" para otros puede ser "nauseabundo". Lo que ocurre es que "'delicioso' no es un nombre de cierta clase de alimentos, sino una forma de decir algo acerca de los alimentos, es decir, que ellos saben bien" (11). Con el término "verde" parecería ocurrir de manera

10. FENICHEL PITKIN, Hanna. Op. cit., pp.180-181.

totalmente diferente, pero lo que en realidad ocurre es que los juegos del lenguaje en diferentes culturas con respecto a lo que la gente dice cuando dice "verde" son los mismos.

Con los dos ejemplos anteriores de lo que se trata es de saber cómo se aprende el concepto de justicia. Ellos son típicos de la dicotomía en la que se ha visto envuelta la discusión sobre la justicia, la que no ha tenido en cuenta que "para aprender un concepto como el de justicia se debería dominar no solamente dos, sino tres variables o dimensiones de variación: el significado de las palabras, los hechos del mundo y los estándares de lo que se considera como justo" (12).

Esta idea es mejor explicarla en las mismas palabras de Wittgenstein, quien en el párrafo 217 de sus Investigaciones dice:

"¿Cómo puedo seguir una regla?" -si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe 'asi' siguiéndola.

Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: "Asi simplemente es como actúo".

(Recuerda que a veces requerimos explicaciones no por su contenido, sino por la forma de la explicación. Nuestro requisito es arquitectónico; la explicación, una suerte de falsa moldura que nada soporta). (13).

Hasta ahora lo que hemos querido decir no es otra cosa que la reducción que los positivistas hacen al establecer la dicotomía de las dimensiones de las que hemos hablado, en la que en el fondo radica la controversia jusnaturalismo versus juspositivismo, en realidad sirve de escasa ayuda para la comprensión del problema que nos interesa, a saber el de esclarecer lo que hemos de entender por JUSTICIA.

Debe quedar en claro que no se trata de desdibujar la diferencia que existe entre hechos y valores, ni entre las otras categorías que han surgido desde esa peculiar comprensión en blanco y negro de los fenómenos concomitantes, sino más bien de la sugerencia de adoptar un punto de fuga diferente para el examen del mismo problema. Al respecto nos dice Hanna Fenichel:

La distinción entre hechos y valores, se podría decir, es tan válida y útil como la que se hace entre arenques y frutas. Por supuesto que son diferentes y nadie dudaría seriamente de que lo son. Son tan diferentes que en realidad no son comparables. (14)

La distinción entre esos dos mundos, a los que corresponden regiones diferentes del lenguaje, se hace, para continuar con la metáfora, dentro del mismo barco. Este es el punto al que quería llegar para entrar en el siguiente aspecto.

Naturaleza tridimensional del hombre

Llegamos ahora al aspecto central, aunque controvertible, de nuestro asunto. Quiero sostener que, aparte de las dimensiones que el hombre comparte con los demás seres de la naturaleza como la conocemos, a saber: las tres dimensiones espaciales y la dimensión temporal, el hombre puede definirse por tres dimensiones que le son

11. Ibid., p.181.

12. Ibid., p.183.

propias de modo singular frente a otros seres de la naturaleza, las que se expresan mediante los tres siguientes enunciados:

1. No podemos pensar lógicamente.
2. No podemos hablar agramaticalmente.
3. Podemos actuar libremente.

Del primer enunciado se ha ocupado especialmente el Wittgenstein I. Las demostraciones que de él se pueden hacer no pueden ser diferentes de las que se dan mediante la reducción al absurdo. Tal vez se podría intentar con estudios sobre la locura. Pero esto queda por fuera del alcance de este trabajo. A un estudio semejante pueden también contribuir, sin duda, las investigaciones de Piaget. Respecto del segundo enunciado se han ocupado científicos como Noam Chomsky y Wittgenstein II. El tercer enunciado es al que corresponden los estudios de la ética.

Esas tres dimensiones o coordenadas, expresadas mediante esos enunciados, están relacionadas de modo tal que configuran un sistema, a la manera como lo hacen las coordenadas espaciales. Es justamente la relación la que configura el sistema. A nadie, ciertamente, se le ocurriría intentar reducir una abscisa a una ordenada, a menos que una de las coordenadas, en un sistema cartesiano, tienda a cero.

En otras palabras, lo que sostengo es que la conjunción de los tres enunciados es lo que hace que un hombre sea en realidad un ser humano y que no es posible, a riesgo de suprimir la humanidad del hombre, reducir uno de ellos a los otros dos o, lo que es lo mismo, intentar expresar uno de ellos en función de los otros dos, que es lo que ha intentado hacer tanto el positivismo lógico como la filosofía del lenguaje ordinario. El positivismo a la primera dimensión y la filosofía del lenguaje ordinario a la segunda, aunque con menor radicalismo.

Veamos las relaciones que se dan entre el primer enunciado y el segundo. Aceptar la idea de la imposibilidad de los lenguajes privados es aceptar la idea de la imposibilidad de pensar sin lenguaje, lo que no quiere decir, sin embargo, que ambos fenómenos sean uno solo. Tanto es así que las leyes de la lógica son diferentes de las leyes del lenguaje. Lo que sí es absolutamente cierto es que tanto la lógica como el lenguaje están íntimamente relacionados.

Hasta aquí se mantiene la afirmación de Wittgenstein de que lo que podemos pensar, lo podemos expresar con claridad, que fue lo que sostuvo en el Tractatus. De esta manera es posible comprender por qué no podemos pensar ilógicamente y por qué no podemos hablar agramaticalmente. Tanto la lógica como la gramática son límites del mundo. Cobra así, de nuevo, significación nuestro epígrafe, puesto que cualquier intento de llevar el barco a reparar por fuera es vano: estamos obligados a ser lógicos y a ser gramaticales. Pero esto no quiere decir que juguemos siempre un mismo juego. A las distintas regiones de los hechos del mundo corresponden diferentes regiones del lenguaje.

13. WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigaciones Filosóficas. Editorial Crítica: Barcelona, 1988. p.211.

14. FENICHEL PITKIN, Hanna. Op. cit. p.219.

De lo que he denominado tercera dimensión o coordenada me ocuparé en el siguiente apartado. Por ahora quisiera decir algo más en relación con el aspecto lógico y el aspecto del lenguaje.

Así como se caracterizó entre los griegos al hombre como ser racional, se ha desarrollado luego la tendencia a caracterizarlo por el lenguaje, como la nota fundamental de su naturaleza. Y no es para menos: "El ser del hombre está fundado en el lenguaje" afirma Heidegger (15), y Fenchel nos dice lo siguiente:

Solamente los hombres tenemos lenguaje, aunque, por supuesto, muchas especies se comunican de diversos modos. Y el lenguaje es el portador de la cultura humana, mediante el cual la humanidad produce continuamente y se contempla a sí misma, es una reflexión de nuestro ser-especie. El lenguaje, se podría decir, es el medium del espíritu, el elemento en el cual habitan nuestras mentes, como habitan nuestros cuerpos en la tierra y el aire. Al dominar un lenguaje adquirimos una cultura; nuestra lengua materna llega a ser parte de nosotros mismos, de la misma estructura del yo. Así, el lenguaje tiene un doble aspecto: es nuestro medio de autoexpresión, de articulación de nuestra individualidad única; sin embargo, y al mismo tiempo, es lo que tenemos en común con otros miembros de nuestra comunidad, lo que nos hace como ellos y nos une a ellos. (16).

Este hermoso pasaje, en el que desde distintas direcciones se escuchan ecos kantianos, podría convencernos de que los problemas atinentes al discurso moral los podríamos solucionar reduciéndolos al estudio de esa segunda dimensión. Pero este camino también sería erróneo. Si bien los hechos morales no son susceptibles de ser analizados únicamente desde la exigencia de racionalidad científica limitada a la lógica bivalente de las proposiciones controlables con el mundo empírico, tampoco lo son únicamente en el terreno del lenguaje, así reconozcamos sus diversas regiones en las que al desarrollarse los juegos, regidos por normas -por la gramática profunda-, las palabras adquieren su significado, mediante el uso en tales juegos. Pero ni siquiera la conjunción de estas dos dimensiones nos solucionaría los problemas de la justicia, que intentamos comprender, y esto porque tal concepto, como los demás del discurso ético, incluye una tercera dimensión que es la de la acción humana: podemos actuar libremente.

El pensar es una acción? Sí!. El hablar es una acción? Sí! Y ninguno de los dos tipos de acciones los podemos realizar por fuera de sus propias leyes: las de la lógica en el primer caso; las de la gramática en el segundo. De aquí podemos inferir que al decir: Podemos actuar libremente, nos estamos refiriendo a un uso de "actuar" diferente del que de ese concepto hacemos en los dos primeros enunciados. Estamos en otra región del lenguaje, pero, otra vez, dentro del mismo barco. No podemos prescindir ni de la lógica ni de la gramática en el estudio del discurso ético, ni podemos prescindir de la gramática ni de la lógica en el estudio del lenguaje, condición aplicable con exactamente la misma validez al discurso científico. Ilustremos esto con un ejemplo a efectos de una mejor comprensión de lo que quiero expresar.

Desde cierto punto de vista del positivismo, el decir: "matar es injusto", que expresaría tanto una actitud emotiva frente a la vida, como el intento de persuadir a otros para que asuman una actitud similar, no constituye en realidad un juicio sobre hechos, no obstante su apariencia enunciativa, sino que más bien es un enunciado de tipo prescriptivo: "no mates a otro!". Pues bien, en este tipo de enunciados tampoco podemos

15. Citado por: FENICHEL PITKIN, Hanna, EN: op. cit., p.3.

16. Ibid., p.3.

Raza o Azar

Composición orquestal
- fragmento -

Héctor-Fabio Torres

RAZA O AZAR

COMPOSITOR: HECTOR FABIO TORRES

México 1956 - CANTOS No. - 1 -
Montealegre y Calles A. A. 2339

VIOLIN - I

- OCEANO -

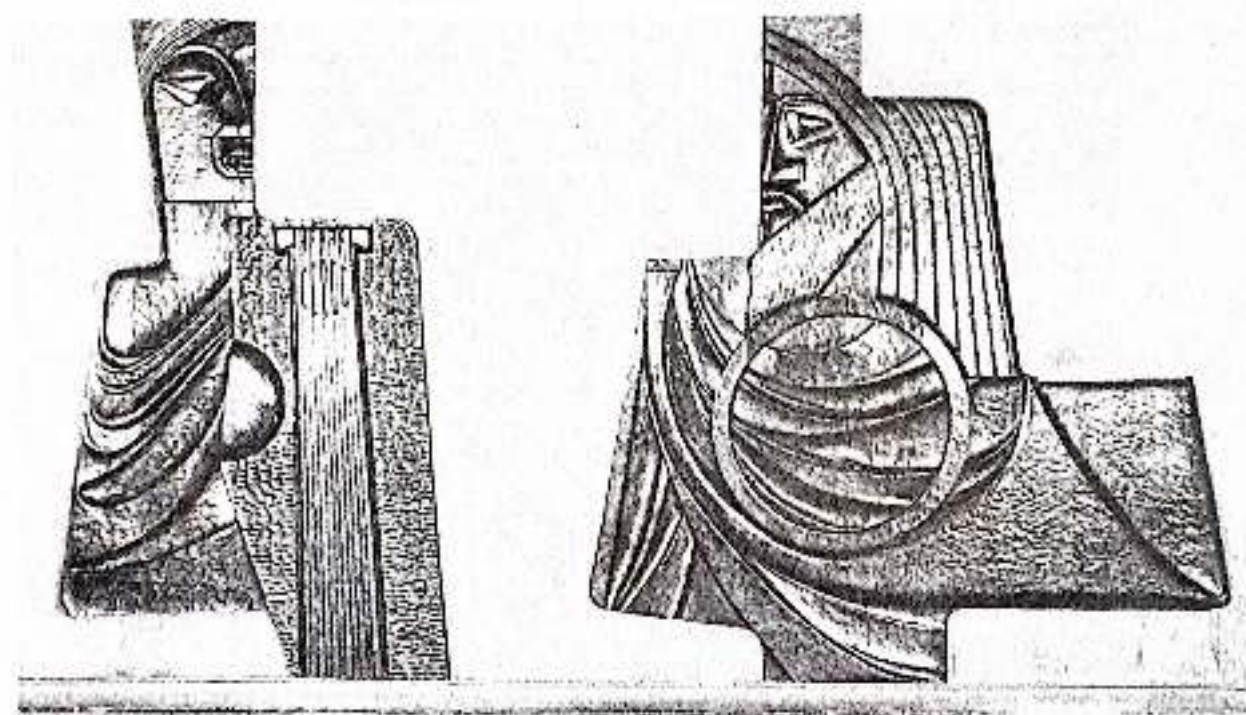
The musical score is written for Violin I and is titled "RAZA O AZAR" by Hector Fabio Torres. It is for the piece "OCEANO" and is marked "- 1 -". The score is in 3/8 time and consists of 14 staves. The notation includes various rhythmic patterns, including triplets and sixteenth-note runs. There are two marked sections, "A" and "B", indicated by brackets. The score concludes with a double bar line and repeat signs.

The musical score is written for Violin I and consists of 14 staves. The notation includes:

- Staff 1: Starts with a treble clef and a key signature of one sharp (F#). It begins with a boxed letter 'E' and contains several measures of music with slurs and ties.
- Staff 2: Continues the melodic line with slurs and ties.
- Staff 3: Further melodic development with slurs and ties.
- Staff 4: Similar to the previous staves, featuring slurs and ties.
- Staff 5: Contains a double bar line with repeat dots, followed by more music.
- Staff 6: Features a boxed letter 'D' and continues the melodic line.
- Staff 7: Includes a double bar line with repeat dots and continues the music.
- Staff 8: Contains a double bar line with repeat dots and continues the music.
- Staff 9: Includes a double bar line with repeat dots and continues the music.
- Staff 10: Continues the melodic line with slurs and ties.
- Staff 11: Continues the melodic line with slurs and ties.
- Staff 12: Continues the melodic line with slurs and ties.
- Staff 13: Continues the melodic line with slurs and ties.
- Staff 14: Starts with a boxed letter 'E' and continues the melodic line with slurs and ties.

A large handwritten signature and the date '11-25/91' are written in the lower right area of the page, overlapping the bottom of staves 11, 12, and 13.

Héctor-Fabio Torres. Compositor nacido en Manizales, el 13 de enero de 1963. Realizó estudios en el Conservatorio de la Escuela de Bellas Artes de la Universidad de Caldas, de la cual es actualmente profesor. Llevó a cabo estudios de guitarra clásica con Delio Cardona y se inició en la composición con el maestro Marco Tulio Arango.



"MUSICA DE VIENTO - MUSICA DE CUERDAS". Alto: 2,20 m. Ancho: 2,08. Música de Viento (Izquierda), Música de Cuerdas (Derecha). Talla en madera colocada en la primera planta del teatro Los Fundadores (Manizales). Autor: Guillermo Botero G.

prescindir ni de la lógica ni de la gramática, como se ve claramente en el ejemplo: "María Elena, cierre la puerta ayer!". Esto parecería contradecir la afirmación de que el hombre puede actuar libremente, lo que nos obliga a explorar las relaciones del tercer enunciado con los otros dos.

El hombre puede actuar libremente

Sin duda que es un enunciado muy problemático. Acaso los animales no actúan libremente cuando van de un lado a otro? Cómo sabemos que no son libres en tales acciones? Por otro lado, hay en tal afirmación, además de los ya difíciles conceptos de "actuar" y "libremente" o de "acción" y "libertad" el concepto de poder, relacionado, por supuesto, con el de libertad. No se trata de que el hombre actúe libremente, sino de que puede hacerlo.

Dadas las características exploratorias de este trabajo, no es posible desarrollar a fondo todo lo que está implícito en una afirmación tan controvertible. Por lo tanto, voy a centrar la atención únicamente en el concepto de "acción humana" y a suponer la posibilidad de la libertad, tema que exige analizar los planteamientos de K. Lorenz y de sus discípulos sobre las raíces de la libertad y volver a los planteamientos de Kant.

Preguntémonos, entonces, qué es lo que caracteriza una "acción humana". Como anota Hanna Fenichel, a quien también sigo en este apartado, a este tema se han dedicado recientemente numerosísimos estudios, pero con el problema de la diversidad e inconsistencia de la terminología.

"Todos los autores coinciden -dice Fenichel- en distinguir algo que es especial en la conducta humana, algo a lo que se le llama 'acción', para distinguirlo de un 'evento físico'" (17). Omitiendo esa interesante discusión, veamos directamente en un texto de la autora cómo se trata este problema desde la perspectiva de Wittgenstein:

En vez de preguntar qué es una acción, o cómo es, se podría preguntar cómo, en qué formas, bajo qué circunstancias, por qué razones los seres humanos necesitan hablar los unos a los otros sobre su conducta. Qué juegos del lenguaje se juegan con los conceptos en esta región del lenguaje? Entonces veremos que el lenguaje juega un papel totalmente diferente con respecto a las acciones humanas que el papel que juega con respecto a la conducta de los animales o a los eventos físicos. (...) No hablamos con los animales que observamos ni con los objetos materiales sobre los que trabajamos, sino que hablamos a otros y con otros. (18).

A partir de aquí podemos insistir en las ideas centrales que han guiado estas notas, a saber, la de que no es lícito reducir una dimensión humana a otra, y la de que al intentar hacerlo se generan disputas que parecen insolubles, como puede ser la de Sócrates con Trasímaco.

Miradas así las cosas, juzgo que el problema de la relatividad de la ética se disuelve, pues los intentos de fundamentarla se han topado siempre con la reducción derivada de la dicotomización de la que ya hablamos. Esto no quiere decir que el problema mismo de la fundamentación esté resuelto. Pero es necesario abordar este problema desde una ampliación de la lógica, ya sea acudiendo a las lógicas polivalentes o a las

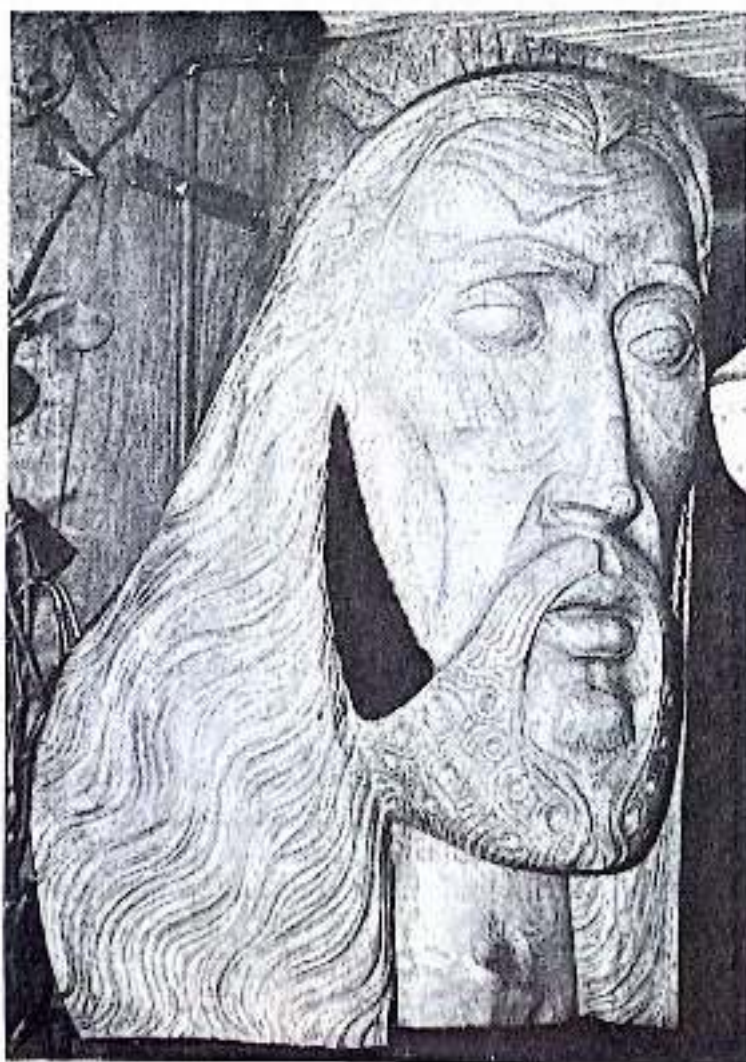
17. Ibid., p.157.

18. Ibid., p. 164.

lógicas modales. El acudir a términos como "razonable" para remplazar el de "razón" o el de "racionalidad" no es otra cosa que seguir inmersos en la misma dicotomía que crea el falso problema y declararse prematuramente en retirada.

Finalmente, pues es hora de ponerle término provisional a este intento: qué decir de si la ética se puede enseñar o no? Esta es parte de la disputa entre Protágoras y Sócrates, susceptible de ser analizada como lo ha hecho Fenichel con la que se da entre Trasímaco y Sócrates.

Conceptos como el de justicia se aprenden y se pueden enseñar. Cómo? En y mediante los juegos del lenguaje. Pero es preciso tener en cuenta que estos no son juegos de salón. El hombre no es solamente un ser individual. Su naturaleza misma es también social. Es en las acciones sociales, mediadas por el lenguaje, empapadas de lenguaje, en donde aprende conceptos como el de justicia, que ocurre en determinados juegos en los que se siguen ciertas y determinadas reglas, que al ser violadas dan origen a llamar injusta una acción. Es, pues a través de un proceso de formación como se puede enseñar la justicia. Más aún, si se quiere: a través del ejemplo. Pero no diciendo, como en el diálogo platónico: he ahí un hombre justo. Sino jugando juegos justos, cuyas raíces se encuentran en las acciones humanas libres de los hombres en su infancia... guiadas por hombres justos. Así sean analfabetos.



*"Jesús El Cristo".
Talla en cedro.
G. Botero G.
(Foto: C.E.R.)*

Poua Aleph

Ars Poetica

El verbo se hizo verbo
se hizo sustantivo

adverbio o preterito

y habitó entre nosotros
pero no como carne

sino como palabra

esquiva, adusta

misteriosa

Ana Mercedes Pizar

El problema de la Certeza

Martha Cecilia Betancur

Toda reflexión sobre el conocimiento humano y sobre la ciencia se inicia con la búsqueda de la certeza. El hombre aspira a poseer una certidumbre absoluta; esto significa que el ser humano y el científico aspiran a que sus hipótesis y principios coincidan con lo que realmente sucede en el mundo y le sirvan para solucionar sus problemas concretos, por ejemplo, sus teorías sobre el universo le deben permitir viajar a la luna, conocer otros planetas y hasta saber si hay otros seres pensantes en alguna otra región del universo; sus investigaciones en la medicina le deben servir para curar enfermedades o prevenirlas y algunos de sus conocimientos geológicos le deben permitir evitar una catástrofe. Teniendo en cuenta este interés de la ciencia, afirma Russell "ninguna ciencia empírica trata de ser solo un cuento de hadas coherente. Trata de consistir en afirmaciones que tengan aplicación al mundo real y que son creídas por su relación con el mundo. Incluso las partes más abstractas de la ciencia, tales como por ejemplo, la teoría de la relatividad son aceptadas a causa de los hechos observados. El filósofo está obligado así a investigar la relación entre los hechos observados y las abstracciones científicas". 228. E.M.P.F.

"La evolución de mi pensamiento filosófico puede dividirse en varias fases según los problemas que me han preocupado y según los hombres cuya obra ha ejercido alguna influencia sobre mí. Solo una preocupación constante ha habido en ella: desde el principio al fin, siempre estuve ansioso por descubrir cuánto puede decirse que conocemos, y con qué grado de certeza o de duda". RUSSELL. Evolución de mi pensamiento filosófico.

Esta búsqueda de la certidumbre se inició sobre todo en la Época Moderna, época en la cual se cuestionó el saber anterior, la concepción sobre la verdad y el realismo natural de las filosofías aristotélicas y escolásticas. Descartes es quien representa en la filosofía esa ruptura con la forma como se había concebido el conocimiento.

En el pensamiento antiguo y medieval no había duda sobre la certidumbre del conocimiento, o más bien, no se plantearon este problema ya que se tenía una confianza plena en la verdad, la cual

dependía fundamentalmente del objeto. La verdad consistía en la adecuación de las ideas o los conceptos y los juicios a las cosas.

La filosofía de Aristóteles se movió en dos supuestos importantes: la afirmación de la existencia de las cosas y de su inteligibilidad. Este filósofo consideraba que las cosas tienen una esencia real que es captada por el entendimiento humano y que conocer significa formar conceptos, es decir, constituir en nuestra mente las notas esenciales de los objetos; a partir de la percepción, el entendimiento humano forma esos conceptos mediante la generalización y la abstracción, y por esta razón es posible que el pensamiento refleje la realidad. Si se logra que los conceptos estén bien formados, éstos serán un reflejo y una reproducción fiel de la realidad. De aquí que la teoría de la verdad en la filosofía aristotélica consista en la adecuación y la correspondencia de un juicio con la realidad. Una aserción es verdadera si es conforme a los objetos.

Esta manera de concebir la verdad se impuso hasta la época Moderna, cuando, el filósofo francés, Descartes, inaugura una nueva forma de abordar el problema del conocimiento al trasladarlo del objeto al sujeto y ubicarlo en la subjetividad. A partir de este momento, se supera el realismo y cambia la noción de verdad, lo cual sembrará también cierto desconcierto y desconfianza con respecto a la creencia ingenua en el conocimiento de las esencias reales de los objetos y del mundo.

Para la filosofía anterior, lo más evidente era la existencia de las cosas y su inteligibilidad; pues bien, estos dos supuestos son enérgicamente criticados por la filosofía cartesiana. Mediante la duda, Descartes pone en tela de juicio todo el saber filosófico anterior y el saber de las disciplinas empíricas y las ciencias formales. Se da una inversión en la filosofía al aparecer como dudable y confuso lo que era considerado más evidente: la existencia y el conocimiento de las cosas materiales; lo cual conducirá, además, a una cierta incertidumbre, frente a los resultados y los alcances del conocimiento empírico. Pues la filosofía, al permitirnos superar la seguridad ingenua o dogmática del sentido común, nos sumerge en cierta incertidumbre. En este proceso filosófico, la crítica al realismo inspirada por Descartes, la desconfianza hacia el fundamento de los juicios empíricos sembrada por Hume y el cuestionamiento a la confianza otorgada al lenguaje, representan tres momentos esenciales.

Siguiendo a Descartes podemos, por ejemplo, dudar de que estamos aquí sentados escribiendo y leyendo, podemos dudar de que estén la mesa, las sillas y las demás personas, pues es posible que los sentidos nos engañen o que estemos soñando; es así, como podemos dudar de todo lo que percibimos. A partir de esta reflexión el filósofo moderno duda de todo el conocimiento que se fundamenta en la percepción, e incluso lleva la duda hasta las aserciones de las matemáticas mediante la hipótesis de un genio maligno que nos engaña y nos hace pensar que $2 + 2 = 4$. Después de todo este proceso de la duda, Descartes encuentra una primera verdad que es invulnerable a esa posibilidad crítica y es la evidencia de su propio pensamiento, pues aunque sea falso lo que se está percibiendo y pensando, es cierto que se está dudando y pensando. Dice el filósofo: "Pero advertí luego que, queriendo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa, y observando que esta verdad "Yo pienso, luego soy", era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando" D.M. p. 49.

Lo que ha encontrado Descartes como primera verdad evidente son los contenidos de la conciencia: del pensamiento, de la percepción, la imaginación, el sentir, etc. Desde aquí, da el filósofo un nuevo paso y afirma la existencia del yo; se pregunta Qué soy yo?: una cosa que piensa, concibe, duda, afirma, niega, imagina, siente. M.M. p. 101.

Descubierto el yo con sus contenidos de conciencia como la verdad indubitable, todo otro conocimiento debe ser pensado y construido a partir de esos contenidos.

Lo que ha hallado Descartes es la subjetividad como premisa y fundamento a partir del cual explicar el conocimiento; nos muestra cómo nuestros pensamientos, imaginaciones, percepciones y sentimientos son absolutamente evidentes en cuanto vivencias propias, mientras no es evidente que en el mundo exterior haya algo que corresponda a esas vivencias; es cierto y verdadero que existen como contenidos mentales, aunque lo que sienta e imagine no sea verdadero, la reflexión cartesiana afirma que es más evidente mi percepción del objeto que el objeto mismo y por lo tanto que el conocimiento verdaderamente inmediato es el conocimiento de mis contenidos de conciencia, o como nos dice Russell en los PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA: "Los objetos físicos mismos permanecen desconocidos en cuanto a su naturaleza intrínseca, al menos en la medida en que pueden ser descubiertos por medio de los sentidos" P.F. p.1081.

Esta es la razón por la cual se señala que Descartes inaugura un nuevo continente en la filosofía al descubrir la subjetividad; desde este momento, el análisis del conocimiento se realiza a partir de la subjetividad, incluso por parte de los filósofos empiristas, y el sujeto del conocimiento es el yo con los contenidos de conciencia y no el sujeto del juicio como en la filosofía anterior.

Encontramos una segunda crítica importante a la teoría aristotélico-tomista, relacionada con su concepción del conocimiento como reflejo. Hemos dicho que esta filosofía basaba su creencia en la inteligibilidad de las cosas, en la afirmación de que la mente, los conceptos son los reflejos de las cosas y las ideas se adecúan a ellas; este postulado es cuestionado por Descartes, quien muestra la imposibilidad de afirmar la semejanza entre las percepciones e ideas con las cosas, "el error principal y más ordinario que puede encontrarse en ellos (los juicios) es juzgar que las ideas que están en mí, son semejantes o conformes a cosas, que están fuera de mí". 108 M.M. ... "En fin, aún cuando conviniere yo en que esas ideas están causadas por esos objetos, no sería consecuencia necesaria el afirmar que han de ser semejantes a ellos. Por el contrario, en muchas cosas he notado yo que hay una gran diferencia entre el objeto y su idea". p. 109.

Descartes recurre al ejemplo del sol para afirmar que la idea del sol no se parece a su objeto, ya que de este ser tenemos dos ideas, la que nos dan los sentidos y la que nos dan las razones de la Astronomía, y este lo lleva a preguntarse: A cuál de las dos ideas se parece el objeto?, posiblemente a lo que nos dice la Astronomía. La conclusión que extrae este filósofo es que realmente no podemos comparar la idea del sol con el objeto "el sol" ya que las ideas sólo se pueden comparar con ideas, y es difícil que un ente abstracto como una idea se parezca a un objeto físico-concreto.

Descartes no niega que los objetos tengan ciertas propiedades que entran en relación con los órganos de los sentidos, los excitan y los inducen a producir sensaciones, lo

que está negando es que esa percepción que yo tengo y es mental, se parezca a unas propiedades que tiene el objeto independiente de mi percepción, "Y aunque al acercarme al fuego siento calor y hasta dolor, si me acerco demasiado, no hay, sin embargo, razón alguna bastante a persuadirme de que en el fuego hay algo semejante a ese calor ni a ese dolor; lo único que puedo creer, con razón, es que hay en el fuego algo, sea lo que fuere, que excita en mí los sentimientos de calor y de dolor". M.M. p. 143.

Este análisis de las ideas adventicias le permite a Descartes concluir la dificultad del conocimiento empírico, el cual resulta ser el menos claro y más confuso; el análisis nos ha mostrado, entonces, que lo más evidente no es el conocimiento de las cosas exteriores y que las ideas no son copias y reflejos de ellas, sino que, por el contrario, lo más inmediato y evidente es nuestra percepción del objeto, y todo lo que sabemos de él, lo sabemos a través de nuestra percepción.

Con estos elementos, se comprende que el criterio de verdad establecido por Descartes no sea la correspondencia. Para la filosofía aristotélico-escolástica, el criterio para decidir cuándo una proposición es verdadera o falsa, es su correspondencia con la realidad. En Descartes, el criterio de verdad se da en el pensamiento mismo, puesto que no es posible establecer esa correspondencia; lo que nos permite decidir sobre la verdad o falsedad de una aserción, es la claridad y distinción de sus ideas; ya no es necesario este recurso a la experiencia. Esta misma convicción la vamos a encontrar en algunos pensadores de la filosofía contemporánea e incluso del Positivismo Lógico.

Ese ingreso en la subjetividad invade a la filosofía y lo hallamos en los filósofos modernos empiristas. Locke, Berkeley y Hume. Berkeley (1685-1753) lleva esta idea hasta sus últimas consecuencias, al concebir que el objeto en cuanto objeto de conocimiento siempre está en nuestra mente, nos dice "ser es ser percibido"; así, cuando define una manzana por ejemplo, la define como el conjunto de impresiones o sensaciones que tenemos de ella: su color, su sabor, su olor, su dureza, su forma, su tamaño. Y en efecto, podemos afirmar de la manzana, algo que sea distinto a lo que nos informa de ella nuestra propia sensibilidad?

Sin adentrarnos en la discusión sobre si el objeto existe o no ontológicamente, podemos inferir de este texto la consideración de que gnoseológicamente, el objeto existe en cuanto lo percibimos; se establece así, el carácter subjetivo del conocimiento, el cual no es abandonado en toda la filosofía posterior.

Con este punto de vista, Berkeley puede mantener cierta confianza frente a la certidumbre del conocimiento puesto que, si se supone que conocemos los objetos solamente en cuanto impresiones e ideas en nuestra mente, sin preocuparnos por su realidad exterior, no hay razón para dudar de él, "El color, la figura, el movimiento, la extensión y las demás cualidades sensibles, considerada sólo como otras tantas sensaciones de la mente, son perfectamente cognoscibles, pues nada hay en ellas que escape a la percepción humana... Pero si se les considera como notas o imágenes de cosas o arquetipos extramentales, caemos de nuevo en el escepticismo; porque en tal supuesto, únicamente conoceríamos apariencias y no cualidades reales de las cosas". P.C.H. p.129.

Sin embargo, la inquietud que nos orienta es el interés del hombre de que su conocimiento no sea puramente subjetivo, sino que coincida con lo que sucede en el mundo.

Nuevamente, Hume siembra el desconcierto e incita a los filósofos y a los hombres de ciencia a reflexionar y a discutir sobre la fiabilidad del conocimiento empírico. El problema que nos planteamos a partir de este filósofo inglés (1711-1776) es el siguiente: En Bacon, el método fundamental para las ciencias empíricas es la inducción, la cual consiste fundamentalmente en inferir proposiciones generales a partir de proposiciones particulares, como por ejemplo, inferir la proposición (1) "El movimiento de placas tectónicas produce terremotos" de proposiciones particulares que se registraron mediante la experimentación. Sin embargo este método no es aceptado sin discusión; frente a él Hume se plantea: Qué razones tenemos para aceptar que la proposición (1) se infiere de casos particulares? Qué razones tenemos para pensar que, porque hasta ahora eso ha sucedido, en el futuro tendrá que ser así?. Es decir, la experiencia nos muestra que en uno, dos ó tres casos, ciertos movimientos de las placas tectónicas han producido terremotos, pero no nos muestra que necesariamente, en todos los casos, tenga que ser así. La pregunta que se está haciendo Hume no es otra que: Por qué creemos en la inducción?Cuál es el fundamento de la inducción?Cuál es el fundamento de las ciencias empíricas?

Partiendo del principio de causalidad como modelo, se pregunta: Qué razón tenemos entonces para creer que A es la causa de B y que siempre será así?. La salida que dá Hume a este problema filosófico, es psicológica, pues afirma que es el hábito y la costumbre lo que nos produce la creencia. Nos acostumbramos a observar que de A sigue B y pensamos que siempre será así. Esta solución de Hume significa afirmar que todo el conocimiento de las ciencias empíricas se fundamenta en un hecho psicológico, en una creencia humana, y por lo tanto significa asentar estas ciencias en un fundamento muy débil, generando pocas razones de peso para creer en ellas.

Estos problemas que encontramos en filósofos modernos como Descartes, Berkeley y Hume, son problemas sobre los cuales la filosofía contemporánea sigue pensando e intentando buscarles una respuesta, incluso, científicos importantes de este siglo como Russell y algunos representantes del Positivismo lógico han llegado a la filosofía por el interés de buscar el fundamento de sus ciencias y las razones para creer en sus descubrimientos.

Schlick, el fundador del Círculo de Viena dice: "Todo intento importante por establecer una teoría del conocimiento surge del interrogante acerca de la certeza del conocimiento humano, a su vez este problema surge del deseo de poseer una certidumbre absoluta en el conocimiento. El hecho de que, en el mejor de los casos, los enunciados de la vida cotidiana y de la ciencia solo pueden ser probables, de que hasta los resultados más generales de la ciencia, que todas las experiencias confirman, sólo pueden tener el carácter de hipótesis, ha estimulado una y otra vez a los filósofos, desde Descartes, e incluso, y aunque de manera menos notoria, desde la antigüedad, a buscar una base incommovible, fuera de toda duda posible, sobre la cual pudiera descansar la incierta estructura de nuestro conocimiento" Schlick. P.L. p.215.

Algunas corrientes de la filosofía contemporánea desarrollan un nuevo punto de vista crítico sobre la posibilidad de conocer el mundo y sobre la certidumbre de las ciencias empíricas; esta reflexión se orienta especialmente a través del análisis del lenguaje y mediante los interrogantes siguientes: Puede el lenguaje expresar el conocimiento del mundo? Qué características deben tener las proposiciones o enunciados de la ciencia para que nos den un informe verídico sobre el mundo?.

Frente a estas preguntas encontramos dos tipos de respuestas; para algunos filósofos, el lenguaje no nos dá una imagen o una representación verdadera de los hechos, sino que por el contrario nos deforma la realidad y por lo tanto, es difícil lograr un conocimiento fiable del mundo; otros pensadores, como Russell, tienen una mayor confianza en la certidumbre del conocimiento, y este es el interés que lo anima cuando propone su teoría sobre el lenguaje, puesto que en su sistema, el lenguaje es el elemento que permite el contacto y la relación entre los enunciados de la ciencia y los hechos. En la introducción de "SIGNIFICADO Y VERDAD" nos dice "Esta obra ha sido pensada como una investigación de determinados problemas relativos al conocimiento empírico; en oposición a la teoría del conocimiento tradicional, el método se distingue ante todo por la importancia que se otorga a las consideraciones de orden lingüístico. S y V p.17. Russell se opone a algunos pensadores contemporáneos, quienes, aunque con una orientación empirista, defendieron una posición formalista e idealista frente al lenguaje, al afirmar que la verdad consiste en cierta clase de relación entre las palabras y entre los enunciados, puesto que las palabras no se pueden comparar con objetos, y por lo tanto, de los límites del lenguaje no podemos salirnos; dice Russell "En común con todos los filósofos anteriores a Wittgenstein II, mi objetivo fundamental ha sido comprender el mundo lo mejor posible, y superar lo que podía tenerse por conocimiento, de lo que había de rechazarse como opinión infundada. A no ser por W II no hubiera pensado que merecía la pena mencionar ese objetivo, que hubiera supuesto se daba por descontado. Pero se nos dice ahora que no es el mundo lo que hemos de tratar de comprender, sino frases solamente, y se supone que todas las frases pueden contar como verdaderas, excepto las que pronuncian los filósofos" E.M.P.F. p.243.

Wittgenstein en su segundo período y algunos filósofos del positivismo lógico como Neurath, Hempel y Carnap (Círculo de Viena 1920-1930) suponían que no es posible comparar las palabras con los objetos y las proposiciones con los hechos, sino que las palabras deben compararse con palabras y las proposiciones con proposiciones y, por lo tanto, no es posible establecer una relación entre proposiciones y hechos; la verdad de un enunciado, depende, entonces, de la coherencia interna y del sistema teórico del que forma parte.

Russell se opone a esta separación entre lenguaje y mundo y entre conocimiento empírico y mundo real, "Hay una curiosa sugestión, que puede encontrarse ya entre algunos positivistas lógicos, la de que el mundo del lenguaje puede estar completamente divorciado del mundo de los hechos... Neurath, Hempel y Carnap en cierta época, mantenían explícitamente que las frases no han de ser confrontadas con los hechos. Mantienen que las aserciones se comparan con aserciones, no con experiencias, y que nunca podemos comparar realidad con proposiciones" E.M.P.F. p.243-244.

Russell cuestiona esta teoría por considerar que también termina en el agnosticismo y para ello, afirma que las ciencias empíricas no adquieren su valor solamente de la constitución de sistemas de proposiciones coherentes pero sin ninguna relación con los hechos, puesto que, como señalamos, su importancia radica en la posibilidad de describir los fenómenos del mundo, predecir sucesos y tener utilidad práctica.

En primer lugar, Russell (1870-1970) recupera la posición tradicional Aristotélica, según la cual, la verdad consiste en la correspondencia entre las proposiciones y los hechos; dice: "A lo largo de toda la evolución de mi filosofía, desde que abandoné el monismo, he conservado, a pesar de ciertos cambios, ciertas creencias fundamentales

que no se cómo demostrar, pero que no puedo decidirme a dudar. La primera de ellas, que parece tan obvia que me avergonzaría mencionarla si no fuera por la circunstancia de que se ha defendido la opinión contraria, es que "la verdad" depende de cierta clase de relación con "el hecho". La segunda es que el universo está formado por muchas cosas relacionadas entre sí. La tercera es que la sintáxis, es decir, la estructura de las frases, debe tener cierta relación con la estructura de los hechos". E.M.P.F. p.172. En este texto de Russell encontramos varias afirmaciones, cuya explicación intentaremos realizar.

Recordemos el epígrafe de Russell con el cual se inicia este escrito. A pesar de la evolución de su filosofía, siempre estuvo convencido de la posibilidad de conocer el mundo y de hallar cierto grado de verdad; su preocupación constante fue descubrir el grado de certeza o duda que tenemos con respecto al conocimiento del mundo. Russell prefiere, como Kant, partir de la aceptación de la ciencia, pero afirma que el conocimiento que ella alcanza logra un alto grado de probabilidad y no una certeza absoluta, "No creo que sea posible llegar a ninguna parte si partimos del escepticismo. Debemos partir de una aceptación amplia de todo lo que parezca ser conocimiento y no sea rechazado por alguna razón específica". 22 2 E.M.P.F.

Al finalizar su texto "Significado y Verdad", en el cual pretende precisamente mostrar cómo es posible construir enunciados que tengan cierta evidencia empírica, Russell es enfático en su crítica al agnosticismo, "Creo que esa especie de modesto agnosticismo que pretende que nunca conocemos los hechos es absurda... hemos llegado a un resultado que ha sido, en cierto sentido, el objetivo de todas nuestras discusiones anteriores; el resultado a que me refiero es éste; que el agnosticismo metafísico completo no es compatible con la conservación de las proposiciones lingüísticas" S y V p.342.

El argumento que utiliza para cuestionar esa teoría, es demostrar que el lenguaje es también un hecho empírico como cualquier otro, pues señala que enunciar o escuchar una proposición es un hecho empírico de la misma índole que los demás hechos, puesto que las palabras y oraciones son acontecimientos físicos; en consecuencia, mediante el lenguaje se ponen en relación un objeto físico con otros objetos físicos: "Si mencionáis que una frase hablada es un acontecimiento físico, que consiste en ciertos movimientos de materia, y que una frase escrita consiste en signos de un color sobre un fondo de otro color, se os tendrá por vulgares. Se supone que habéis de olvidaros de que las cosas que dice la gente tienen causas no lingüísticas, y efectos no lingüísticos, y que el lenguaje es una actividad del cuerpo lo mismo que andar o comer" E.M.P.F. p.243.

La crítica hecha por Russell consiste en mostrar que las palabras y las frases son hechos empíricos que se aprehenden mediante la percepción y que, si se es consecuente con la teoría que afirma la imposibilidad de conocer los objetos y los hechos mediante la percepción, se debería también aceptar la imposibilidad de percibir el lenguaje.

Este pensador sostiene que la peculiaridad del lenguaje consiste precisamente en relacionar un hecho lingüístico con un hecho extralingüístico y para demostrarlo, recurre a ejemplos de la vida cotidiana; por ejemplo, si vamos a un restaurante y pedimos un pedazo de carne, verbalmente, esperamos que suceda algo extralingüístico y nos traigan la porción deseada y no solamente que el mesero relacione mis palabras con las suyas. A.E.

En "Significado y Verdad" dice Russell: "Pero todo juicio empírico contiene palabras-objeto, o palabras de diccionario definidas en términos de palabras objeto. Así pues, el significado de las palabras objeto es fundamental en la teoría del conocimiento empírico, puesto que a través de ellas el lenguaje se vincula con acontecimientos extralingüísticos de tal suerte que está en condiciones de expresar la verdad o falsedad empíricas" S. y V. p.35.

Este es uno de los textos que mejor expresa las ideas de Russell sobre el papel del lenguaje en el conocimiento; pues como vemos, el puente que establece estrictamente la relación entre el hecho lingüístico y el mundo, es el significado, de ahí que Russell dedique buena parte de sus textos al análisis del significado de las palabras y de la significación de las proposiciones, y establezca la teoría referencialista del significado, pues las palabras significan los objetos y elementos del mundo, y combinados, constituyen la significación de las proposiciones. He aquí, el por qué del isomorfismo de Russell; la estructura de los hechos debe coincidir con la estructura de las proposiciones, si es que éstos nos dan un conocimiento del mundo. Así como un mapa es una imagen o una representación de un sitio geográfico, las proposiciones como acontecimientos lingüísticos, son representaciones de los hechos y, como tales, describen su estructura.

Las proposiciones describen los hechos del mundo porque los elementos constitutivos de las proposiciones corresponden a los elementos constitutivos del mundo, y en esto consiste la semejanza de estructura entre uno y otro. El lenguaje es pues, el elemento mediador que hace posible la relación entre los enunciados de la ciencia y los hechos empíricos.

Sin embargo, como el lenguaje que usamos en la vida cotidiana no es tan sencillo y tan libre de vaguedad y ambigüedad, que nos muestre claramente la estructura de los hechos de la realidad, Russell propone la construcción de un lenguaje lógico perfecto que no tenga la ambigüedad y la libertad del lenguaje ordinario.

Ese lenguaje lógico perfecto debe tener varias características: 1. Debe estar jerarquizado en tipos o niveles, de tal manera que en el nivel más bajo o elemental estén las proposiciones más simples, aquellas que no se infieren de otras y son causadas por una ocurrencia sensible, estas proposiciones se deben poder confrontar directamente con los hechos. (S. y V.). 2. Las proposiciones de la ciencia, por muy complejas que sean, deben poder reducirse a proposiciones simples, que nos permitan establecer una relación con los hechos. 3. Debe mostrar a simple vista la estructura de los hechos; por lo tanto, las proposiciones deben corresponder al hecho descrito. 4. Los elementos constitutivos de la proposición deben corresponder a los elementos constitutivos del mundo.

Este lenguaje lógico perfecto con las características señaladas, resuelve, según Russell, la distancia que se había establecido entre conocimiento empírico y mundo, y entre enunciados y hechos, puesto que las palabras significan los objetos del mundo. Estaríamos en una relación entre un objeto empírico-palabra y otro objeto empírico, lo que hace posible hablar de verdad, con respecto a los enunciados empíricos, "Yo me ocupo de lo que hace que las proposiciones empíricas sean verdaderas y de la definición de "VERDAD" tal como se aplica a tales proposiciones. Las proposiciones empíricas, salvo cuando el tema resulta ser lingüístico, son verdaderas en virtud de sucesos extralingüísticos". S. y V. p.24.

Sin embargo, nos resta la siguiente pregunta: Logra Russell con su teoría sobre el lenguaje, superar y combatir las razones en favor del escepticismo? Yo me atrevería a formular algunas dificultades en el tratamiento que da este filósofo a tan grande problema: hasta ahora no ha sido posible la construcción de ese lenguaje lógico perfecto y todos los intentos por su realización han fracasado. No se ha llevado a cabo la reducción de las proposiciones más complejas de la ciencia a proposiciones simples que sean directamente comparables con los hechos para probar su evidencia; Russell no logra explicar claramente la significación de proposiciones, sobre todo las proposiciones universales y negativas que son muy comunes en la ciencia.

Posiblemente sea difícil explicar la posibilidad del conocimiento y superar el escepticismo si nos orientamos unilateralmente desde el empirismo; tal vez tengamos que mirar este problema desde una visión que reconozca más abiertamente la actividad del hombre y de su entendimiento, cuando se enfrenta a conocer el mundo.

BIBLIOGRAFIA

BERKELEY, George. Principlos del Conocimiento Humano. Madrid, Sarpe, 1985.

DESCARTES. Discurso del Método. España: Espasa Calpe, 1975.

———. Meditaciones Metafísicas. España: Espasa-Calpe, 1975.

RUSSELL, Bertrand. La evolución de mi pensamiento filosófico. Madrid: Aguilar, 1960.

———. Filosofía del Atomismo Lógico. En: Lógica y Conocimiento. Madrid. Taurus, 1981.

———. Análisis del Espíritu. Argentina: Paidós, 1972.

———. Significado y Verdad. Barcelona: Ariel, 1983.

SCHLICK, Moritz. Sobre el fundamento del conocimiento En: Ayer, El Positivismo Lógico. México: Fondo de Cultura Económico, 1978.

Violín Destinado .

Ay Gregoriy Kaplan

Vino de un país ya sin nombre.
Tiene las piernas cansadas
y los ojos tristes, viejos...

Alguien pasa y se detiene frente a él
en ese andén de Tel Aviv,
en la escasa de la tierra prometida.

Entonces Gregoriy Kaplan toca,
por la música le duele
y le duelen silencios.

Anamercedes Pizaro

Saber filosofía o hacer filosofía

Freddy Salazar P.

El tema de este ensayo responde en el fondo a inquietudes que surgen de la observación de algunos aspectos del proceso que sigue el estudio de la filosofía en el país y que pueden caracterizarse sucintamente con las siguientes observaciones:

1. Los centros de estudios filosóficos suministran, por lo general, información sobre la disciplina pero no capacitan para producirla.
2. La filosofía que se produce en el país secunda o continúa las corrientes o problemas filosóficos que son propios de la filosofía europea principalmente y se ocupa solo ocasionalmente de los problemas que surgen de la reflexión sobre la realidad nacional.
3. En general, quienes producen filosofía en Colombia han cursado sus estudios en el exterior.

Estas constataciones llevan a preguntarse por la forma, los objetivos y el sentido de la enseñanza de la filosofía en nuestro medio. Como un intento de respuesta a estos problemas, se avanza una tesis de donde surge el título de este ensayo, "Saber filosofía o hacer filosofía" y que desplaza la atención del aprendizaje de contenidos o teorías en donde se ha situado tradicionalmente la enseñanza de la filosofía, hacia la construcción del texto filosófico como objetivo de esta última.

El tema propuesto se desarrolla en cinco puntos:

1. Hipótesis inicial: La filosofía no se aprende, se hace.
2. Cómo distinguir un texto filosófico de otro no filosófico?
Cuáles son sus características propias?
3. Fundamentos de la investigación filosófica.
4. Existe un método para hacer filosofía?
5. Cómo hacer el análisis de un texto filosófico?



1. Hipótesis inicial: La filosofía no se aprende, se hace.

Puede parecer superfluo afirmar que la filosofía tiene entre sus características esenciales, ser un trabajo sobre los conceptos que se gesta y desarrolla como un saber puramente teórico y especulativo. Conviene, empero, señalarlo para preguntarse seguidamente cómo es posible acceder a ese nivel de actividad intelectual.

En la tradición filosófica y en la enseñanza de la disciplina ha sido habitual referirse a la filosofía como a un saber o a una concepción de mundo que, aunque se le reconoce ciertamente una existencia histórica, sin embargo se piensa, se enseña y se discute como si fuera una entidad abstracta que cobra realidad solo en la mente de los filósofos. También se la concibe y expone como si fuera un saber acabado que se logra por acumulación de conocimientos y por ello es necesario aprenderlos o enseñarlos. En ambas circunstancias, el estudio de la filosofía se reduce al conocimiento del pensamiento de los autores clásicos o a la asimilación del proceso seguido en el tratamiento de los problemas filosóficos. Y en ambos casos se termina, casi siempre, en la repetición aburrida e inútil de lo que otros pensaron.

Frente a esas concepciones se presenta, en cambio, la filosofía como una actividad de la razón que se expresa en un discurso; como un trabajo intelectual que se concreta, en textos filosóficos, los cuales se constituyen, por lo demás, en la carta de presentación no solo de dicha actividad sino del filósofo. Ello permite afirmar que, estrictamente, el llegar a ser filósofo no es el resultado tanto de un aprendizaje de datos o de adquisición de información cuanto de una práctica que conduce a la producción de textos filosóficos.

Se presenta, entonces, una situación paradójica ya que la filosofía siendo una actividad teórica, puramente conceptual o especulativa, solo se alcanza mediante una actividad práctica de producción de textos o, simplemente, de escritura (1).

En este ensayo se pretende someter a consideración dicha situación que se puede formular también en los términos siguientes: La Filosofía, a pesar de ser un saber puramente teórico, no se aprende, se hace. No se accede a ella mediante la información o el aprendizaje de los problemas y de las respuestas pertinentes. Consecuentemente, la filosofía tampoco se enseña, si la enseñanza se entiende como dar instrucción.

Evidentemente, los textos filosóficos pueden y deben ser objeto de estudio y sus contenidos pueden ser aprendidos. Dichas actividades, sin embargo, no conducen por sí mismas a la posesión de la filosofía como el saber que, se supone, se da en el filósofo de profesión y le posibilita hacer filosofía. En otros términos, se puede llegar a saber mucha filosofía sin que se pueda por ello producirla. Se puede llegar a ser un hombre culto o ilustrado en filosofía sin llegar a ser filósofo, título que convendría solamente, es la hipótesis, a quien consiga producirla (2).

(1) El caso de Sócrates que podría citarse como una excepción, lo es solo aparentemente porque su filosofía no se conoce gracias a la existencia de una supuesta tradición filosófica oral (ésta tendría que ser demostrada) sino gracias al testimonio escrito de otros filósofos, Platón principalmente.

(2) Se descarta también que la posesión formal del título que otorgan las universidades sea suficiente para considerar a alguien como filósofo. En nuestro medio, en particular, el otorgamiento del título da fe de la capacidad del titulado para enseñar filosofía pero no de su capacidad para producirla. El objetivo de los currícula de filosofía, por lo demás, es, generalmente, formar docentes de filosofía.

Más aún y llevando el asunto al extremo, se puede llegar a tener una instrucción filosófica que posibilite producir textos que tratan temas filosóficos pero que no logran acreditar a sus autores como filósofos. No vale la pena, ni se considera necesario remitirse a un listado de nombres de autores y de obras que confirmarían esta última aseveración, puesto que constata una realidad patente para los filósofos y para el público ilustrado en general. En ella se plantea, en cambio, un problema que exige consideración, máxime si se tiene en cuenta que tal vez no ha sido abordado por los filósofos de profesión. Se afirmó que alguien instruido en filosofía puede llegar a producir textos cuyos temas son filosóficos pero que no logran acreditar a quien los escribe como filósofo. Ello quiere decir que el texto filosófico tiene características que le son propias que no se reducen al tema tratado y que permiten diferenciarlo de otros textos. Cabe, entonces, preguntarse: Cuáles son las características de un texto filosófico? Cómo se distingue un texto filosófico de otro no filosófico?

Antes de continuar con el hilo de la reflexión es necesario precisar, a propósito de la afirmación hecha anteriormente, a saber, que no basta el estudio y el aprendizaje de los contenidos de los textos filosóficos para llegar a ser filósofo, que tal afirmación no implica de ninguna manera que quien pretenda llegar a hacer filosofía pueda omitir el estudio de los autores clásicos. Por el contrario, se hace necesario corroborar su necesidad si se quieren descubrir los problemas específicos de la disciplina y las formas de tratarlos y si se busca la capacitación para la producción filosófica.

No se puede descubrir la filosofía fuera de los textos filosóficos, como tampoco se puede captar independientemente de su historia. La filosofía es un proceso vivo, temporal y espacial que rehúsa dejarse encerrar en una teoría supra temporal o ahistórica. Esta es una de las razones por las cuales no es posible ofrecer una definición esencial de la filosofía que sea definitiva, exclusiva y suficiente, de cuyo conocimiento pudiera derivarse la idea de haber sido iniciado en la práctica o en el proceso de la filosofía. Todas las definiciones conocidas, aún las clásicas, revelan perspectivas frente a la filosofía que son particulares y propias de quienes las formularon. La filosofía se presenta, entonces, como un saber sin objeto específico, siempre en búsqueda de sí mismo, inacabado, relativo, nunca definitivo y absoluto. En suma, la filosofía remite a un saber que se comprende y constituye en su historia y ésta aparece consignada en las obras de los filósofos.

Ahora bien, el conocimiento de la filosofía como proceso, o de la filosofía en su historia, descubre que aunque la filosofía no tiene un objeto específico que permita definirla, se ocupa en cambio, de problemas genuinos que desbordan otros campos del saber. La naturaleza de dichos problemas, su formulación y la búsqueda incesante de respuestas constituyen el contenido del saber filosófico y de su historia. Se descubre, además, en dicho conocimiento una doble fuente de los problemas filosóficos: Los textos "clásicos" de filosofía y la realidad.

Es importante recalcar que el señalamiento de esa doble fuente de los problemas filosóficos, surge de su presencia en las obras de los autores clásicos (Platón, Aristóteles, Sto. Tomás, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel etc.). Ella determina, por lo demás, la oscilación de la investigación filosófica entre dos grandes direcciones: aquella que centra su atención en los textos y avanza la reflexión filosófica a partir de ellos mediante el trabajo exegético, hermenéutico o crítico de los mismos, y aquella que encuentra en la realidad el motivo primero de su reflexión. Dos grandes tendencias de la filosofía que recorren toda su historia e inspiran la formulación de nuevos problemas como

el del sentido de la filosofía, por ejemplo, o el de la distinción, tan antigua como ambigua, entre filosofía teórica y filosofía práctica.

Aunque los resultados teóricos de dichas tendencias de la investigación son bien diferentes y remiten unos a la tradición filosófica y otros a su significación histórica (cultural, social y política), no son dos líneas paralelas excluyentes la una de la otra. Por el contrario, se entrecruzan y articulan como puede corroborarse a partir de los filósofos clásicos mismos en quienes, casi sin excepción, una y otra preocupación aparecen ligadas.

2. Cómo distinguir un texto filosófico de otro no filosófico? Cuáles son sus características propias?

Basta una formación académica mínima para estar en capacidad de distinguir una obra filosófica de otras que se refieran a disciplinas diferentes de aquélla. Si se preguntara, empero, a quien hiciere la distinción por las razones de la misma, no se recibiría, quizás, una respuesta clara y convincente. Es posible que ello se deba a la falta de reflexión sobre la naturaleza de los textos filosóficos mismos, los cuales se consideran, por lo general, en atención a su contenido únicamente.

El contenido, los temas o problemas que trata la obra, siendo un elemento necesario para distinguir el texto filosófico, no son, sin embargo suficientes. Por ello se afirmó antes que, aunque no es posible llegar a ser filósofo si no se está en capacidad efectiva de producir textos filosóficos, no basta para que estos sean tales y merezcan el título de filósofos a sus autores el que se refieran a temas reconocidos como filosóficos.

La filosofía, como se anotó igualmente antes, aborda problemas que le son propios. Su presencia en una obra determinada es ya una pauta para calificar o definir la naturaleza del texto, aunque insuficiente. Se requiere, además, considerar ciertos aspectos formales del mismo que, combinados con aquellos problemas, constituyen lo que podría considerarse, aunque impropriamente, como el estilo propio del filósofo y permiten precisiones como las que se expresan a continuación:

2.1. La filosofía trabaja con conceptos cuyo contenido se determina con base en un contexto. Consecuentemente, el texto filosófico no es puramente simbólico o formal; en él están presentes los problemas semánticos o del sentido de los términos. Por ello el texto filosófico es necesariamente interpretativo y crítico, ya que se presentan múltiples posibilidades en la determinación del sentido de un texto.

2.2. El texto filosófico es la expresión de un saber especulativo, teórico o, en suma, racional. La filosofía es saber de la razón; vale decir, es un conocimiento que encuentra en la capacidad de pensar del hombre las condiciones de su propia constitución, desarrollo y validez. Por ello el texto filosófico, por naturaleza, no constata ni relaciona hechos. No se reduce a un lenguaje descriptivo o empírico que pudiera reclamar la experiencia, el mundo sensorial o los hechos como su correlato real de donde pudiera explicarse o en donde pudiera fundarse su verdad. Esta surge, en cambio, de la argumentación que se construye por el establecimiento de las relaciones causales entre los conceptos. El correlato de los conceptos filosóficos son también conceptos que al relacionarse mediante procesos deductivos o inductivos que los unen o los separan, determinan y precisan su contenido y dan origen al texto. En otros términos, el texto filosófico no describe fenómenos o hechos ni remite a un contenido empírico

o experimental. El es, en cambio, racional y analítico.

2.3. El texto filosófico, sometiéndose a las reglas lógicas y gramaticales, da razones de sus afirmaciones. Es un lenguaje apodíctico que demuestra y se demuestra y, por ello, no existe para él otro criterio que defina las cuestiones, distinto de la racionalidad que ostenten los argumentos. Es entonces, un texto apodíctico que descarta la apelación a la creencia o criterios de autoridad para dirimir sus asuntos.

2.4. El texto filosófico pretende fundar, establecer causas, dar razones, como se afirmó antes. Su objetivo, entonces, no es agrandar como pretenden hacerlo los textos literarios. Estos tienen objetivos estéticos y utilizan recursos literarios que solo excepcionalmente se usan y buscan en filosofía.

En el texto filosófico, en suma, se descubren dos aspectos fundamentales que lo caracterizan: El contenido y la forma; se ocupa, por una parte, de problemas genuinos y, por la otra, somete estos últimos a un tratamiento que es propio de la disciplina. Se distingue de otros textos, en otros términos, por los problemas que plantea y por la forma en que lo hace. Forma que puede expresarse someramente diciendo que el texto filosófico es analítico, crítico e interpretativo.

3. Fundamentos de la investigación filosófica.

La Filosofía no se aprende, se hace, según se estableció anteriormente. Se accede a ella mediante una actividad que puede calificarse con el término equívoco y problemático de investigación. Se dice que este es un término equívoco por la resonancia que tiene en todos los campos del conocimiento. Todas las disciplinas apelan a él para fundar sus conocimientos y para darles status de seriedad y credibilidad o, aún más, de rigurosidad y de verdad. Rara vez, empero, se tiene el cuidado de precisar su ámbito y significación. Y cuando se formula la pregunta por éstos, las respuestas invocan definiciones imposibles o semejanzas y comparaciones con lo que se hace en distintas disciplinas bajo el nombre de investigación.

La investigación, en cualquier saber, científico o no, se refiere a una actividad siempre particular y específica del mismo por la cual constituye su campo de conocimientos. Ello quiere decir que se llama con el mismo nombre de investigación a tantas y tan diversas actividades cuantos campos o niveles de conocimiento se conocen o existen. Por ello es un término equívoco; solo sería posible asignarle un contenido unívoco al interior de una concepción racionalista de las ciencias que concibiera éstas a la manera cartesiana, como proyecto unitario de la razón que respondería a un método único. Concepción, por lo demás, suficientemente rebasada por la historia de las ciencias y rechazada en el ámbito de la epistemología.

Consecuentemente, lo que se llama investigación filosófica no puede ser sino una actividad particular y específica de esta disciplina. No definible, precisamente por su aspecto particular (la definición es de lo universal, según se establece en la lógica aristotélica) y su carácter de actividad, ciertamente compleja, en donde se distinguen diferentes fases o momentos. Entre éstos, más allá de los aspectos que pueden considerarse formales o técnicos, como la delimitación de un tema y la formulación de un proyecto, el establecimiento de la bibliografía primaria y secundaria, la elaboración del fichero o de otras formas de consignar la información etc., las actividades de lectura y escritura y la formulación de problemas se presentan como las

fases esenciales de la investigación filosófica. Esta está ligada inexorablemente a dichas prácticas o, si se prefiere, puede decirse también que la investigación filosófica consiste fundamentalmente en dichas prácticas ejecutadas de la manera que conviene al saber filosófico o como se afirmó, con cierta impropiedad, por lo demás, al estilo propio del texto filosófico. Si este último se determina por sus aspectos analítico, crítico e interpretativo, las prácticas de lectura y escritura de la investigación filosófica han de realizarse con esas mismas exigencias. El resultado de la investigación filosófica, en efecto, no puede ser otro que la elaboración de un texto analítico, crítico e interpretativo, producto, por lo demás, de una lectura que debe tener esas mismas características y, en consecuencia, la capacitación para la investigación filosófica es primariamente capacitación para la lectura y para la producción de ese tipo de textos. La preocupación por el acceso al hacer filosófico se centra, entonces, en la atención al análisis, a la crítica, y a la interpretación de los textos y en la formulación de problemas filosóficos.

La producción de un discurso filosófico que reúna las características enunciadas supone como condición necesaria, como se afirmó igualmente, una actividad de lectura que debe tener esas mismas cualidades. Es pertinente señalar que el ejercicio de esta última debe enfrentar un escollo grave que se presenta a quienes aspiran a la filosofía (y en general a cualquier saber) en nuestro medio.

Pertenece a una cultura de no-lectores en donde se lee por estricta necesidad u obligación, para subsistir o para responder por los exámenes. No se lee por pasión ni se liga la lectura al proceso de formación personal y de crecimiento espiritual y mucho menos a la idea de bienestar social. Los libros están marginados de la vida social: En el hogar no hay espacio para la lectura; los círculos de amigos no la propician; el ambiente de trabajo le es igualmente adverso; las bibliotecas, escasas y pobres, se usan sólo para la consulta obligatoria y acusan su "inutilidad relativa" ante el reducido número de usuarios y el tipo de servicios que les solicitan; la educación que se imparte y recibe no motiva ni se funda en la lectura directa de los textos y obliga, en cambio, a la memorización de notas de clases; el estado no tiene políticas que favorezcan la impresión y la difusión de los libros que se dejan entonces al arbitrio del mercado y del lucro, destacándose, como consecuencia, los precios exorbitantes y la baja calidad de lo que se ofrece. (3).

Por todo ello se afirma que pertenecemos a una cultura de no lectores; ser no-lectores es algo que lastimosamente nos caracteriza y define junto con otros aspectos culturales que surgen de las razas, la geografía, el idioma, la religión etc. Como todo aspecto cultural, es algo que se lleva inscrito en la estructura personal, como un condicionamiento histórico y social que dificulta enormemente el acceso a la filosofía, puesto que éste se abre sólo al lector ávido y apasionado.

Volviendo a las tres características del texto filosófico que se nombraron antes, es preciso afirmar que el análisis preside y funda las otras dos. Pues, aunque la crítica y la interpretación dan lugar a la novedad y a la creatividad personal frente a un texto o frente a una situación, al sentar el distanciamiento con respecto a los mismos y al aportar nuevas perspectivas con relación a los problemas considerados, sin embargo,

(3) Se podrían señalar razones históricas de dicha situación. Ellas remiten, por una parte, a la colonización del país por los españoles quienes obstaculizaron al oponerse a la ilustración los beneficios que ésta trajo consigo con respecto a este asunto. Por la otra, a la mentalidad agraria que corresponde al nivel de desarrollo socio económico del país.

sólo aseguran objetividad y rigurosidad mediante el recurso al análisis. La crítica sin el análisis resulta siendo arbitraria y la interpretación sin el mismo no pasa de ser una opinión sin demostración.

En un proceso de análisis se distinguen dos momentos esenciales que lo integran indisolublemente: el de la descomposición o división (análisis propiamente) y el de la reconstrucción (síntesis). El análisis es la operación mental (o real) por la cual se dividen o se distinguen las partes de un todo. Es un movimiento que va del todo a las partes. Una lectura y escritura analíticas suponen, entonces, una forma de proceder con el texto: este se asume como un todo y se descompone en las partes o elementos que lo integran. La síntesis invoca la operación contraria (mental o real) por la que se reconstruye un todo a partir de sus elementos o partes. El movimiento va de lo simple a lo complejo.

Esas dos operaciones, análisis y síntesis, están presentes simultáneamente cuando se lee o escribe analíticamente: Se descompone el texto en sus elementos para volverlo a reconstruir. Es conveniente añadir que el proceso analítico involucra otras dos operaciones mentales o lógicas que se ejecutan también simultáneamente, a saber, la deducción y la inducción. Deducir es inferir; es sacar consecuencias de un principio, proposición o supuesto. Inducir es ascender cognoscitivamente de los hechos, casos o conclusiones a la ley o principio que virtualmente los contiene.

Al considerar el proceso analítico bajo esas formas o modos de proceder estos se podrían caracterizar como métodos y diferenciar, entonces, los métodos analíticos, sintéticos, deductivos e inductivos. Esta última terminología es de uso corriente en filosofía y aparece, sobre todo, cuando se intenta descubrir el método seguido por un autor en la construcción o en la exposición de su filosofía.

Las ideas expuestas suscitan nuevos problemas de los cuales se resaltan los que se exponen en los dos numerales siguientes.

4. Existe un método para hacer filosofía?

La diversidad de formas de actividad mental y real que involucra el razonamiento analítico puede considerarse como una respuesta a esta pregunta. El texto filosófico debe ser analítico ciertamente pero el análisis puede realizarse de diferentes maneras. Por ello no se puede proponer un método único para producir el texto si con él se quiere indicar una forma exclusiva para realizar el análisis. A la existencia de varias posibilidades de realizarlo se debe, quizás, que no se haya señalado por parte de los filósofos el método para hacer filosofía. Dichas posibilidades, empero, no son infinitas y, aún más, se reducen considerablemente como puede concluirse de la reflexión anterior, si se acepta que el discurso filosófico es primera y esencialmente un texto analítico. En tal caso, a las actividades o métodos ya señalados habría que añadir que el texto filosófico se construye con base o en torno a una intuición central o una hipótesis que genera un proceso demostrativo o explicativo de carácter deductivo o inductivo.

En otros términos, la escritura de un texto filosófico debe estar presidida por la determinación de la hipótesis que, a priori, daría respuesta o señalaría el camino a seguir en el tratamiento del tema o del problema elegido. Será del arbitrio del autor, por lo demás, decidir sobre la manera de presentarla: si la explicita de antemano o deja que ella actúe implícitamente en el ordenamiento de las ideas o la presenta como

resultado de la reflexión. Sea cual fuere la decisión, lo cierto es que el autor mismo no podrá eximirse de tener claridad sobre la misma, so pena de producir un texto sin orden ni cohesión interna.

5. Cómo hacer el análisis de un texto filosófico?

No se puede responder esta pregunta sin sentir un cierto recelo y sin causar escozor, tal vez, entre los miembros de la comunidad filosófica. Recelo porque la respuesta exige la puesta en común de las formas personales de trabajo ya que no puede invocarse la enseñanza de otros autores que haya sido consignada en la tradición filosófica. Ordinariamente los filósofos exponen los resultados de su trabajo investigativo con bastante generosidad (se escribe para ser leído), pero son huraños en ofrecer a quienes se inician en dichos menesteres las pistas para lograrlo o en someter a la crítica los métodos personales de trabajo. Los maestros filósofos, por lo demás, ordinariamente centran su atención en la transmisión de los contenidos más que en la forma de encontrarlos. Por ello, aunque puedan darse felices excepciones, lo ordinario y común entre los estudiosos de la filosofía es ser autodidactas en lo que concierne a la construcción del texto filosófico. Como lo común y ordinario en el ámbito filosófico colombiano es el no llegar a producir obras filosóficas y limitarse, en cambio, a asimilar y transmitir contenidos.

El método que se propone para analizar un texto filosófico es tan sólo uno entre muchos otros posibles (que ciertamente se utilizan y que se espera que algún día se expliciten) y de ninguna manera se presenta como el mejor, pero sí como el que más conoce y sabe que funciona el autor de este ensayo.

Se parte y se funda en la hipótesis de que un texto filosófico bien construido es como una estructura. Se considera bien construido, el texto que tiene unidad interna, orden, claridad y sentido. Estas características surgen, por lo demás, del proceso analítico; son, en otros términos, su consecuencia. La estructura dice relación a la forma en que las partes de un todo cualquiera se hallan organizadas entre sí. La pregunta por la estructura indaga por el todo (o el conjunto). Este se muestra a una mirada que logre distinguir los elementos que lo integran, las relaciones que existen entre ellos y el ordenamiento que se sigue de dichas relaciones. Dicho de otra manera, el conocimiento de la estructura abarca el todo, las partes, las relaciones entre éstas y el orden (la dependencia) de las mismas. Cada uno de estos términos es esencial a la estructura.

El análisis de un texto filosófico exige, entonces, las siguientes actividades:

1. Comprender el texto como un todo.
2. Distinguir los elementos que lo componen. Por ello se comprende la identificación de los conceptos esenciales en torno a los cuales se ha construido el texto. Este contiene un número limitado de términos de los cuales sólo unos pocos constituyen su estructura. Detectarlos, es ya una actividad mental de diferenciación bastante exigente y esencial al proceso de análisis.
3. Determinar las relaciones lógicas existentes entre los términos que se han diferenciado.
4. Establecer el orden existente entre dichas relaciones.

Las dos últimas actividades permiten, por una parte, descubrir la dependencia lógica existente entre los conceptos o saber cuáles son primarios y cuáles derivados y, por la otra, reconstruir la unidad del texto. De hecho mediante ellas se realiza el proceso de síntesis.

De la articulación y del orden lógico de los términos depende igualmente todo el proceso demostrativo. En filosofía se demuestra algo articulando los conceptos con base en relaciones causales o estableciendo un orden entre los mismos con base en su dependencia lógica.

El acceso a la filosofía, en suma, depende de una práctica que consiste esencialmente en construir textos analíticos, críticos e interpretativos, sobre problemas que son propios de la disciplina. La ejecución de dicha práctica proporciona simultáneamente la asimilación de los conceptos o de las concepciones filosóficas. El aprendizaje de la misma depende, como el de toda práctica, no sólo del conocimiento de la teoría que le concierne sino de repetidos ejercicios de lectura y de escritura analíticas que se constituyen en tarea para toda la vida.



Guillermo Botero G.



Notas

Nos escriben

Desde México, el Compositor Blas Galindo D. envía una bella carta anecdótica y rememorativa, acompañada de una grabación musical de algunas de sus obras:

Estimado Sr. C.E.R.:

Hasta el momento cuando leí ya publicada la pequeña nota que le envié de felicitación por haber hecho posible la existencia de la REVISTA ALEPH durante el primer cuarto de siglo, estuve un poco preocupado pensando que mi nota iba a disonar en el conjunto de notas que se publicaron, pero por fortuna la disonancia fue pequeña. Gracias también por publicar el otro escrito que le envié.

Como usted sabe yo no soy escritor, pero sin embargo, por los años de 1940 - 1950, los compositores de música de concierto lamentábamos que en nuestro país nadie se ocupara de editar la música de los compositores mexicanos, entonces, convocados por el maestro Carlos Chávez fundamos legalmente una Sociedad Civil la que denominamos EDICIONES MEXICANAS DE MUSICA, la que continúa funcionando y a la fecha tenemos un catálogo muy amplio. Aunque en principio nuestra intención fue editar nuestras obras, hemos publicado música de otros autores, lo que hacemos después de que son aceptadas por nuestro comité de selección.

Para promover las obras allí pu-

blicadas, fundamos la Revista Nuestra Música y era CONDICION SINE QUA NON que los integrantes del grupo debíamos escribir para nuestra revista.

Los integrantes del grupo éramos Carlos Chávez, Luis Sandí, José Pablo Moncayo, Blas Galindo y tres españoles de los que llegaron a México a causa de la guerra en España, ellos fueron: Rodolfo Halffter, Adolfo Salazar y Jesús Bal y Gay.

Con el fin de que el público se enterara de las calidades y cualidades de la música que estábamos editando, organizamos varias series de conciertos los que denominamos "Conciertos de los Lunes".

Es por todo éso que me ví comprometido a escribir e hice varios pequeños artículos, tres de los cuales, están reproducidos en la revista Pauta de la cual le envío un ejemplar. En ese número de la revista va a encontrar un artículo que escribió mi amigo Alejo Carpentier, comentando que en 1953, me morí.

Ahora, pasando al capítulo de los homenajes que se organizaron para celebrar el hecho de haber cumplido mis primeros ochenta años de vida, debo confesarle que estoy asombrado y conmovido de ver y sentir que muchas personas y varias instituciones de mi país se ocuparon de organizar homenajes en la ciudad de México y en otras ciudades de mi país como



la que me hicieron en Cuernavaca, Guadalajara y en mi pueblo San Gabriel, que ahora se llama Ciudad Venustiano Carranza. Para mí, es conmovedora esta parte de homenajes en vida. Ampliando esta información le adjunto la siguiente lista:

11 homenajes con orquestas sinfónicas

12 homenajes con grupos corales

12 homenajes en periódicos, revistas y varios artículos sueltos

9 por televisión

6 por radio

5 de varios, como música de cámara, piano solo, de ballables de niños, de canciones y discursos como los que me hicieron en mi pueblo. También me obsequiaron medallas, diplomas, placas grabadas, pinturas y varios objetos de plata. *Total 55 Homenajes.*

El Sr. Gobernador del Estado de Jalisco, ordenó que se organizaran dos homenajes en mi honor los que se celebraron en Guadalajara, que es la capital del estado, los días 29 de junio y el primero de julio, para lo cual, los integrantes del Consejo para la Cultura y las Artes en el Estado de Jalisco, comisionaron a dos maestros quienes con frecuencia venían a consultarme, y entre ambos acordamos que la Orquesta Filarmónica de Jalisco ejecutara mi *Cantata homenaje a Benito Juárez* que compuse entre 1956 y 1957. Esta obra es para orquesta, coros, cantantes solistas: soprano, tenor, barítono y un declamador como si estuviera diciendo un discurso político. De esta obra le envío un



cassette, de una de las veces que yo la dirigí.

A los homenajes que me hicieron en Guadalajara, me acompañó Luis mi hijo menor que es médico cirujano, para que estuviera pendiente de mi salud. Por la noche del día que llegamos, los niños de las escuelas me hicieron un precioso homenaje. Por la noche tuvo efecto un *grandioso homenaje - Concierto de gala* en el mejor teatro de la ciudad.

El concierto desde el punto de vista musical, estuvo bien y como constancia de este *gran homenaje*, el Sr. Gobernador me dió un Diploma en Pergamino y una Medalla conmemorativa. Como es de suponer yo estaba profundamente conmovido.

El Presidente Municipal de mi pueblo llevó dos autobuses llenos de gente de San Gabriel a mi homenaje en Guadalajara a quienes yo no conocía ni ellos a mí porque son descendientes de los que fueron mis amigos o simplemente mis paisanos.

Varios gabrielenses encabezados por el Presidente Municipal, me dijeron que deseaban hacerme un homenaje allá, en mi pueblo; fijamos fechas y fui acompañado de mis dos hijos: Carlos Blas, Crítico de Arte y Maestro en la Universidad Nacional Autónoma de México y Luis, Médico Cirujano. Nosotros viajamos en avión a Guadalajara y de esa en coche a mi pueblo a donde llegamos después de tres horas de viaje. En las orillas del pueblo se detuvo el coche, porque había mucha gente. Nosotros pensamos que sería un choque o un acci-

dente de tránsito, pero no, esa gente había ido a recibirnos con música, gritos de alegría, un niño dijo un discurso, las niñas nos obsequiaron flores.

Esa fue la primera gran sorpresa que recibí en mi pueblo. Esa sorpresa me produjo una profunda emoción.

¿Cómo había yo de pensar que después de sesenta años de estar ausente me iban a recibir con afecto, con admiración los hijos de los que fueron mis amigos, mis compañeros, mis contemporáneos o simplemente mis paisanos?

Todo el pueblo está lleno de recuerdos de cuando fui niño y jovencito. Recuerdo a mis amigos, a mis primeras novias.

Por la noche me hicieron el homenaje que me tenían preparado con música de pueblo, coros, bailes y discursos. Yo estaba feliz, pero mi estado de ánimo y mi emoción subían, subían y subían. Al finalizar el acto el Presidente Municipal me dijo: maestro, ¿quiere usted hablar? sí quiero, respondí, pero no puedo porque por la emoción soy capaz de llorar delante de la gente; entonces mi hijo Luis se puso de pie, caminó hacia el micrófono y voluntariamente, sin que nadie se lo hubiera sugerido, dijo un discurso disculpándose y agradeciendo las atenciones que han tenido con nosotros.

Al día siguiente fuimos a caminar por varias calles. Caminamos casi sin hablar porque mis hijos no querían romper el silencio de mis recuerdos, luego fuimos a saludar a mi único hermano que



vive. De mi mamá y mi papá nacimos 18 hijos, 16 ya no viven, solo quedamos dos y muchos sobrinos.

Después de almorzar hubo una reunión de trabajo en la cual contesté las preguntas que me hicieron mis paisanos. La más importante fue: ¿Quién pagó mis estudios, quién me dió una beca?, NADIE, contesté, NADIE.

Cuando llegué a la Ciudad de México tenía solamente 30 pesos los que me duraron pocos días. Al día siguiente de haber llegado a la capital me inscribí en el Conservatorio Nacional de Música e inmediatamente inicié la amistad con mis compañeros. A las damas les decía: dile a tu mamá que si me invita un día a comer, a mis compañeros les decía: préstame veinte centavos para un taco. A los compañeros que estudiaban la carrera para ser cantantes les acompañaba al piano sus lecciones aunque fuera muy poco lo que me pagaran.

Un día me invitó un amigo a acompañar en el piano unos coros en una fiesta escolar en el patio de la escuela y estaba tocando el piano cuando me desmayé sobre el teclado, fueron a ver que me sucedía y les dije que era de hambre. Otra vez tenía tanta hambre que toqué en una casa y le dije a la señora que si me daba algo que comer porque me estaba muriendo de hambre y me dió. Los primeros meses encontré donde dormir porque un pobre zapatero pariente del cura de mi pueblo me permitió dormir en el tapanco de su pequeño taller pero un día lo corrieron porque no pagaba la renta y yo también salí. Los primeros tres años terribles, fueron difi-

ciles. Una vez traté de dormir en la banca de un jardín, o en el quicio de una puerta o me escondía entre las bancas de un salón de clases del conservatorio. Pero ahora digo con orgullo, con satisfacción que YO NUNCA SUFRI, yo nunca sufrí porque me decía a mí mismo: si tengo que pasar por todo esto para hacer mi carrera de compositor, tengo que vencer todos los obstáculos que me presente la vida.

Perdón, perdón, creo que ya escribí mucho y solo me resta decirle que mi enfermedad no avanza pero tampoco retrocede; lo único que me alienta es que sigo componiendo mucho y que todos los días camino una hora y que una vez a la semana me llevan a nadar.

Cambié mi sonata para violín y piano por un caballo. A propósito, y refiriéndome a mi trabajo de compositor, deseo informarle que recientemente, un escultor amigo mío, me pidió una obra para que se ejecutara en la inauguración de una exposición de escultura moderna, para lo cual trabajé intensamente durante cuatro meses y en ese tiempo quedó lista mi Segunda Sonata para Violín y Piano, la que se estrenó con mucho éxito.

El escultor Sebastián y yo convenimos en que yo haría una obra para violín y piano y él me pagaba con un escultura, la que yo escogiera en su taller y escogí un caballo que ya tengo en mi casa y él se quedó con una copia de mi Segunda Sonata para Violín y Piano.

Recientemente, el Señor Presidente de México, Carlos Salinas de Gortari, me entregó una meda-



lla cedida por el Instituto Cultural Domecg con motivo del Bicentenario de Mozart, por haber dedicado mi vida a la creación musical. La ceremonia de entrega fue muy solemne y tuvo lugar en un salón del Palacio Nacional.

Para aprovechar el espacio que quedaba en cassette le agregué tres canciones y un coro pequeño. Las canciones son:

Jicarita
Madre mía
Arrullo a la niña del retrato
Dos corazones heridos coro

Reciba usted, mi querido amigo mi saludo afectuoso:

Blas Galindo

Aleph 25 años

Palabras pronunciadas por el Prof. Luciano Mora Osejo en la sesión conmemorativa de "ALEPH-25 Años", Fondo Cultural Cafetero, Manizales, diciembre 4 de 1991:

La Revista "Aleph", llamada encendida por Carlos Enrique Ruiz, la revista de Manizales, la revista del esfuerzo y la esperanza, celebra su primer cuarto de siglo con el número 79, vestida de gala:

- El nuevo formato adecuado a su mayoría de edad.
- Los signos tipográficos transparentes acoplan su forma y su tamaño a sus papeles específicos.
- A su nombre rotundo en espesa negrilla imborrable hace guardia el logotipo de la letra legendaria que acompañó a Cristo en su camino y que Borges evocó en parábola memorable.
- Finalmente, la carátula de Da-



vid Manzur, signo y figura de las fuerzas cósmicas de la vida y del ascenso incesante.

La llama inextinguible, con fuerza renovada, hace tránsito a manos asiduas y solícitas, congregadas alrededor de Carlos Enrique Ruiz: Adela Londoño, Heriberto Santacruz y Jorge Eduardo Hurtado, a quienes todos saludamos para agradecerles haber hecho posible, superando los escollos del camino, este acontecimiento, cargado de recuerdos y presagios.

Apelo a vuestra benevolencia para hacer una referencia personal a la gran aventura intelectual que significó para nosotros el advenimiento de Aleph:

Teníamos que ocupar en espacio cultural que generosamente se abría ante nosotros a sabiendas de que eran inevitables el noviciado, los ensayos, los errores, las vacilaciones. Finalmente, logramos despejar el camino hacia un problema que nos parecía capital en nuestra época: el problema de la creciente y, aparentemente, irreversible injerencia de la tecnología en la vida social e individual del hombre. ¿Cómo hacerlo?

No era razonable emprender una oposición directa y frontal contra la avalancha de artefactos y de técnicas que inundaban progresivamente la vida cotidiana, afectando, no sólo, la vida material del individuo, sino también las formas de su pensamiento, la autonomía de su conciencia y su libertad cultural.

¿Cómo criticar el caudal avasallador de las técnicas, sin incurrir en una fobia antimaquinista gra-



tuita y estéril?

La solución parecía asomarse al enfocar el fenómeno del dominio técnico como el producto final de todos los procesos que se fraguaron en el Renacimiento y que fermentaron en transformaciones sociales y políticas bien determinadas.

En otras palabras: la locución y el concepto "dominio técnico" significa que se gestaron las condiciones sociales y políticas para que, alrededor del despliegue de la técnica, se generara, en primer lugar, una ideología constituida por la razón tecnocrática que impone su propia concepción de la ciencia, a saber: la ciencia es importante, únicamente, porque produce resultados y artefactos aplicables a las necesidades, reales o artificiales, de la vida humana; se trata de una forma rotunda del pragmatismo.

En segundo lugar estas posiciones están ligadas, estrechamente, al desarrollo peculiar que adquirió la ciencia a partir de la Mecánica de Newton y cuya característica fundamental es el predominio de la razón calculatoria que dió vía libre a la creencia en la predicción y en la posibilidad de programar todos los procesos en vistas a una meta final. Con el advenimiento de los computadores esta fe ilimitada en la programación secuencial intenta extenderse a todos los problemas sociales e individuales.

En tercer lugar, la reproducción del dominio técnico tiene que asentarse en los métodos educativos apropiados para la formación de los científicos y los especialistas en esta línea de pensamiento, en esta ideología.

Una vez lograda esta disección del problema en referencia, era indispensable dar cumplimiento a la tarea programática de analizar todas las etapas y eslabones que habían generado y condicionado el problema señalado.

Como puntos de apoyo o hipótesis de trabajo que podrían resultar útiles en nuestro trabajo ulterior, identificamos los siguientes:

1- Insistir en el papel de la ciencia como instrumento de comprensión del mundo y no, únicamente, de transformación del mismo.

2- Recalcar que la Filosofía es parte integrante de la ciencia; en particular, como medio para la función de comprensión señalada en el punto anterior.

3- Rebatir la absolutización del modo secuencial calculatorio como el paradigma y la expresión privilegiada de la razón. El hombre habita la sociedad y la historia, donde se dá lo múltiple, lo complejo y lo contradictorio, con la presencia de la razón como potencia múltiple para reconstruir la coherencia a partir de la confusión, los desequilibrios y las discontinuidades.

4- En este espacio fundamental de la historia, por consiguiente, reina la complejidad, la no-linealidad y la inestabilidad y resulta ilusorio que pueda prevalecer indefinidamente un único modelo simple y estable y menos aún un único paradigma de la razón inagotable y múltiple.

En las notas que hemos borroneado en Aleph, a lo largo de los 20 años que ejercitamos el privilegio de ocupar sus páginas, se han expresado estos puntos de vista.

En las circunstancias que ahora



nos congregan me limitaré, a riesgo de abusar de vuestra paciencia, a rememorar una fecha y un acontecimiento: 1806 y la Batalla de Jena; al cabo de 3 siglos de la apertura del Renacimiento, que generó la Reforma, el despeque de la ciencia newtoniana, la Ilustración kantiana y la dialéctica hegeliana; con las secuelas de la Revolución Industrial, la Revolución Francesa y la Independencia americana, el triunfo de Napoleón en esa batalla significó el derrocamiento de todas las monarquías europeas. Por estos motivos una ola incontenible de optimismo en el poder de la libertad, de la solidaridad y del pensamiento sacudió a Europa como un huracán.

En sus brazos se abrió paso el movimiento romántico en las artes y en las letras con hombres como Goethe; Schiller, Schlegel, Novalis y también Beethoven.

Todos hemos escuchado, conmovidos, los acordes de la IX Sinfonía de Beethoven y el Coro que entona la Oda a la Alegría de Schiller:

"¡Alegría! Chispa de los dioses;
Hija del Elíseo;
En tu Templo, ebrios de fuego
penetramos,
Porque todos seremos hermanos,
Bajo el suave manto de tus alas!
¡Sed Umschlungen Millionen!"

¿Quién iba a pensar que aguardaban todavía a la Humanidad fechas luctuosas en las que la razón y la fraternidad brillaron por su ausencia?

La Comuna de París, la Guerra de Crimea y sus Pogromes, la Guerra Franco-prusiana, la I Guerra Mundial y la Revolución de oc-

tubre; la II Guerra Mundial y la Bomba Atómica, la Guerra de Vietnam y tantas guerras menores en un mundo convulsionado por cambios tempestuosos.

Pues bien: en el clímax de estas mutaciones intempestivas se ubican también las transformaciones que han sido generadas en la URSS desde la cúpula del poder, con las secuelas del fin de la Guerra fría, la unificación de Alemania, las grandes sacudidas en Europa oriental y la propia desintegración de la Unión Soviética.

¿Cómo se pueden interpretar estos cambios sorprendentes que nadie predijo? Francis Fukuyama, una politóloga de origen japonés al servicio del Pentágono, ha pregonado que ellos tienen un único significado: el triunfo del Estado democrático liberal a escala planetaria; no únicamente en la C.E.E., sino también en la C.E.I., además de los EE.UU., el Japón y los países periféricos.

Si gracias a la tecnología todas las necesidades humanas están virtualmente satisfechas, debemos poner punto final, no solamente a las guerras, sino también a la Política y a la Filosofía. Bastará dedicarnos a administrar operativamente la actividad económica. ¡Es el fin de la Historia!

Resulta realmente estimulante constatar que en Aleph hemos elaborado algunos puntos de vista críticos diferentes que nos permiten una interpretación de la realidad actual más atemperada.

El dominio técnico se verá obligado a detenerse en la frontera que alindera un campo que le es ajeno; los propósitos que alimen-



(*) Apartes de la conferencia dictada, en el encuentro: "Una mirada a nuestra literatura", organizado por la Casa de Poesía Fernando Mejía Mejía. En la transcripción de los textos se conserva el lenguaje de una disertación verbal.

tan la vida individual, vista como proyecto bajo la propia responsabilidad; pero, para asegurar que así sea, es necesario reclamar y edificar garantías para la libertad cultural. Bajo este principio se despliega la plataforma epistemológica, soporte de las futuras acciones ético-políticas de los hombres que todavía no han abolido la esperanza de rescatar el ser recóndito del hombre.

En la conocida parábola de Borges, el Aleph es el periscopio mágico por donde podemos observar un momento excepcional de la historia de todo lo habido y por haber; el origen del Universo o Big Bang; puesto que, en otra parábola, igualmente significativa, Borges ha mostrado que el flujo del tiempo es ilusorio; todos los momentos son iguales; el ayer como el mañana y el ahora; por consiguiente, el Aleph nos permite ver todo lo habido y por haber en cualquier momento de la Historia; también la convulsa realidad del presente.

Nosotros, gracias a la luminosa singularidad del espacio cultural creado por Carlos Enrique Ruiz en el Aleph de Manizales, nos hemos asomado, desde allí, a la tremenda complejidad del presente y nos hemos atrevido a formular un esbozo de crítica e interpretación del mundo en que vivimos desconcertados.

Palabras pronunciadas por Rubén Sierra Mejía (*):

Tengo que empezar por un recuerdo y es del día en que Carlos Enrique Ruiz me entregó, aquí en Manizales, el primer número de Aleph. En él, aparecía una pe-

queña nota en la que se explicaba el significado de la palabra aleph que, en realidad, no tenía nada que ver con la evocación que se hace ahora al vincularla al libro de Borges. La nota se refería a ese número aleph que maneja la matemática y la física modernas. No obstante, a lo largo del tiempo, por lo que he podido darme cuenta, el nombre de la revista se lo vincula a esa famosa obra borgiana que tiene, de alguna manera, relación con ese aleph matemático. La ambigüedad ha sido siempre provechosa, sobre todo desde el punto de vista cultural.

Era una época, en Manizales, de bastante actividad cultural. Por ese mismo tiempo, se publicaba una revista dirigida y escrita, casi en su totalidad, por estudiantes de filosofía de la Universidad de Caldas: José Chalarca, Eduardo López Estrada, Héctor Juan Jaramillo; se llamaba "Siglo XX". La revista Aleph, en cambio, venía de un estudiante de ingeniería de la Universidad Nacional...

... Para comprender la actividad cultural de Caldas es preciso hacer referencia a la revista Aleph..., que ha adquirido una fisonomía nacional y, yo diría, que una proyección continental indudablemente importante. Sin embargo, tengo que decir que Aleph ha adquirido el carácter que hoy tiene, con el tiempo. No se adivinaba mucho ese carácter en los primeros números, cuyos artículos, tengo que decirlo, eran poco, a veces muy poco sólidos, pero con el tiempo la fisonomía la adquirió y esa es la fisonomía que todo el mundo reconoce cuando se habla de la revista.

... La revista se ha ganado la



confianza por su pulcritud y... por la calidad de sus colaboraciones... Cuando hablo de pulcritud... me refiero a que sea respetuosa en la reproducción del texto, que no sea una sarta de erratas y de errores, muy frecuentes en las publicaciones colombianas. Una calidad en los materiales, por una parte, y una pulcritud envidiable en la presentación del texto, no sólo en el diseño sino en la presentación del mismo, hacen que Aleph haya logrado ganarse la confianza de la comunidad de los escritores colombianos y, en general, latinoamericanos.

... Lo que caracteriza a Aleph es la dirección que le ha dado Carlos Enrique en todo sentido: desde el diseño hasta la adquisición de material y, esto es lo sorprendente, que esta sea la revista de una persona. Gracias a una voluntad que todo el mundo le admira al director de Aleph, voluntad de mantener viva una revista durante veinticinco años..., con todas las dificultades que tienen este tipo de tareas. Dificultades de tipo económico -el financiamiento-, dificultades de consecución de materiales, ...

Estas dificultades son mayores en un país donde se cree que si se invierte en cultura es porque la cultura se ha convertido previamente en mercancía y no porque la cultura tenga un valor autónomo frente a otras actividades de la vida civil del pueblo. Allí está, pues, esa voluntad del director y esa característica que le ha dado a Aleph..., esa tendencia al facsimil, a mostrar no sólo el texto sino el manuscrito del texto, que llama tanto la atención en la revista.

... También hay algo que es pre-

ciso tener presente de recordar en esta revista: son las entrevistas que hace el propio director, aprovechando sus viajes al extranjero o... la presencia en nuestro país de algún escritor... De sus viajes a México y a España, siempre nos trae una primicia desde este punto de vista de "reportero cultural". Este es un aspecto, un género bastante difícil, bastante interesante y bastante mal usado, sobre todo entre nosotros...

Palabras pronunciadas por Heriberto Santacruz:

Asistimos hoy, diciembre 4 de 1991, a una fiesta. Una fiesta del espíritu y de la cultura, a una fiesta de la vida, pues se trata de la presentación de la Revista Aleph número 79.

La Fundación Aleph, el Fondo Cultural Cafetero y la Universidad Nacional de Colombia, Seccional Manizales, han querido, por este motivo, hacer un pequeño homenaje a un gran acontecimiento cultural que se registra en una bella provincia de Colombia, una patria que se debate frente a un huracán de contradicciones y de esperanzas. La presentación de este número de nuestra revista tiene de especial el hecho singular de estar cumpliendo 25 años de vida, un cuarto de siglo de existencia.

Qué fácil es decir "25 años de vida", y qué difícil haberlos vivido. La vida de las ciudades, así como la vida de los hombres, está hecha de acciones y no de omisiones. "Obras son amores y no buenas razones" reza el adagio popular. Detrás de las acciones están las ideas y las voluntades, y es esto lo que cuenta a la hora de la historia, tanto de los hombres como de las



ciudades. Por esto estamos de fiesta.

Aleph es parte de la historia de dos personas y de una ciudad. Es la historia de Carlos Enrique Ruiz y de Livia González. Y es parte de la historia de una ciudad: la ciudad de Manizales y de quienes, desde dentro o fuera, han actuado, de alguna manera, para conservar abierta esta ventana al mundo del espíritu. Esta ventana abierta al mundo, que ha sido la revista Aleph, nos ha permitido ver y ser partícipes de las ideas que ocupan a los hombres de distintas latitudes, regocijarnos con las exclusivas carátulas que presiden la revista y disfrutar de la música escrita en sus páginas centrales. Disfrutar, en una palabra, del espíritu, a lo largo de veinticinco años, en los que su preocupación central ha sido nuestra América.

En esta historia de avatares y de soledades es preciso, por parte de la Fundación Aleph, hacer también un público reconocimiento de gratitud a una bella mujer, quien, en medio de sus volcanes y ocupaciones académicas, ha sabido comprender a cabalidad la importancia de la Revista Aleph en la historia cultural de América, y ha asumido, de modo silencioso y en ocasiones mudo, pero firme, la conducción de la Revista, cuando su Director, debido a sus altas responsabilidades académicas al frente de la Universidad Nacional, Seccional Manizales, ha tenido que forzosamente bajar la guardia frente a su revista, frente a nuestra revista. Me refiero a la Profesora Adela Londoño Carvajal.

PATRONATO DE LA FUNDACION ALEPH. *Socios Honorarios:* Luciano Mora Osejo, Rubén Sierra Mejía, Jesús Mejía Ossa, Guillermo Botero Gutiérrez, Mirta Negreira Lucas, Livia González y Rodrigo Ramírez C. *Socios Fundadores:* Adela Londoño Carvajal, Fernando Mejía Fernández, Ninfa Muñoz R., Amanda García M., Martha Londoño de Maldonado, Jorge Eduardo Salazar T., Jaime Pinzón A., Luz Marina Amézquita M., Mario Spaggiari J., Hugo Marulanda L., Fabio Rincón C., Heriberto Santacruz I., Gonzalo Duque E., Alberto Marulanda L., Eduardo López V., Daniel Alberto Arias T., José Oscar Jaramillo J., Jorge Maldonado, Norma Velásquez Garcés, Oscar Correa M., Carlos Enrique Ruiz. *Socios Adherentes:* María Leonor Villada S., Benhur Valencia B., María Elena Villegas L., Constanza Montoya R., Amparo González R., Elena Alvarez L., Jorge Eliécer Marín Arias, Elsie Duque de Ramírez, Martha Cecilia Giraldo M., José Danilo Quintero D., Luz Stella Velásquez, Patricia Noguera de E., Néstor Tabares C., José Gregorio Rodríguez, Martha Helena Barco, Carmenza Isaza D., Jesús Gómez, Angela García, Claudia Aristizábal. *Suscriptores de Apoyo:* Luis Eduardo Mora Osejo, Octavio Calderón, Gustavo Isaza, Anielka Gelemur-Rendón, David Puerta Zuluaga, Lino Jaramillo Ocampo, Alejandro Dávila A.

Colaboradores

GUILLERMO BOTERO G. Escultor colombiano (n. 1917), residente en Manizales.

GUILLERMO PARAMO R. Antropólogo, profesor de la Universidad Nacional de Colombia.

CARLOS MARTIN. Poeta y ensayista de la generación colombiana de 'Piedra y Cielo'. Profesor Vitalicio de la Universidad Holandesa.

HERIBERTO SANTACRUZ I. Profesor de la Universidad de Caldas.

MARTHA CECILIA BETANCUR. Profesora de la Universidad de Caldas.

FREDDY SALAZAR P. Doctor en Filosofía, profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

HECTOR FABIO TORRES. Compositor, profesor en la Escuela de Bellas Artes de la Universidad de Caldas.

ANAMERCEDES VIVAS. Joven poetisa colombiana, periodista, editora de la revista *Aló*.



*LA OPCIÓN
CORRECTA!*



Fundación Mazda
para el arte y la ciencia.



Un apoyo al desarrollo
del talento nacional



 **Banco Cafetero**

	Nosotros <i>/Guillermo Botero G./</i>	2
	Tiempo europeo, tiempo latinoamericano <i>/Guillermo Páramo R./</i>	4
	Jorge Rojas: poesía en libertad <i>/Carlos Martín/</i>	10
	Exempli gratia <i>/Carlos Enrique Ruiz/</i>	20
	Dimensión ética del hombre <i>/Heriberto Santacruz I./</i>	23
	Raza o Azar <i>(Composición orquestal) / Separata No. 40 / Héctor Fabio Torres/</i>	33
	Ars Poetica <i>/Anamercedes Vivas/</i>	39
	El problema de la certeza <i>/Martha Cecilia Betancur/</i>	40
	Violín desterrado <i>/Anamercedes Vivas/</i>	49
	Saber filosofía o hacer filosofía <i>/Freddy Salazar P./</i>	50
	Notas <i>/Nos escriben: carta de Blas Galindo D./</i>	59
	<i>Intervenciones de Luciano Mora Osejo, Rubén Sierra Mejía y Heriberto Santacruz I./</i>	
	Colaboradores	68