

los pelos de su mortal enemigo, un militar, antes que pasarle el pellejo con el filo de su instrumento.

En la sección del libro dedicada a las entrevistas, discurren conversaciones en su mayoría con escritores, tales como Nicolás Guillén, Juan Gelman, Antonio Cisneros, Eliseo Diego y Eduardo Galeano. Entrevistas en ocasiones cómodas, sin mucha hondura sin la "lucha" que el lector puede esperar.



La de Nicolás Guillén es una entrevista-monólogo, donde el poeta cubano va sin interpelaciones por conceptos de la poesía comprometida y la literatura política, supuestas salvadoras y germinadoras de conciencias de clase e ideologías rebeldes. La inmodestia de Guillén es proporcional a la mediocridad de toda su poesía.

Por suerte, no todos los reportajes tienen ese calado. Contrasta la entrevista citada con la de Eliseo Diego. La sabia modestia de éste, la prudencia, hondura y sinceridad de sus opiniones y el inmenso respeto por la poesía, lo hacen un hombre parco y sutil, no obstante reconocer su alegría y asombro ante los radicales cambios de la cultura de su país. Libertad e independencia son palabras claves en la vida y la obra de este elegante poeta cubano.

Resalta de igual manera la entrevista con el escritor guatemalteco Luis Cardozo y Aragón. Excelente reportaje de amplias connotaciones tanto literarias como pictóricas. Lúcidos comentarios acerca de los muralistas mexicanos. Sus falencias, soberbias y virtudes, enhebradas siempre al hilo de la poesía.

Reveladora, la conversación con Antonio Cisneros, peruano, a quien prácticamente no se le conoce en nuestro medio. Franco, directo, sin concesiones, con un riquísimo bagaje de via-

jes y literatura. Anoto, por sincera, su opinión sobre César Vallejo: "...La presencia de Vallejo es una presencia moral. Vallejo es un gran poeta del siglo veinte. Es una de las pocas posibilidades que tiene un peruano de hacer algo grande en este siglo. Por lo tanto es el ejemplo, lo mismo que la fantasía y la ilusión de cualquier pobre diablo del Perú, pese a que nunca podrá llegar a ser nada grandioso puede, de repente, llegar a ser un gran poeta universal. Es lo que deja Vallejo. Ahora, su lengua, su literatura, por mi poesía no pasa, nunca me interesó mucho Vallejo. Sin embargo, yo sé que fue un gran poeta y que sus obras benefactoras nos auspician moralmente" (pág. 207).

Felipe González Toledo, memorioso cronista que dejó huella en el periodismo colombiano por sus comentadas investigaciones, que lo llevaron al campo de lo detectivesco ("mis escritos presentaban hipótesis, explotaban factores, sustentaban unos planteamientos"), cuenta con minucia varios eventos de ese periodismo "novelesco" que ejerció sin miedo y que lo ha llevado a ser un hito en la historia de la crónica de nuestro país. Desde noticias de policía y crímenes callejeros, hasta el magnicidio de Gaitán y el sonado bogotazo ("Noticias de policía, porque son noticias que cuentan los pecados de las personas: el que mata, el que roba, el que estafa, el que trata de defraudar a alguien, el que engaña, el que coloca su vida al borde del abismo...").

Cierra el libro *Fidel y el bogotazo*, ambicionada entrevista que Alape consigue al final de una larga y paciente espera.

En casi un monólogo de más de sesenta páginas, Fidel Castro rememora su estadía en Bogotá pocos días antes del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán y unos días después del acontecimiento. Y es que por la forma como habla el comandante, es impensable una entrevista normal pregunta-respuesta. Él arranca su discurso y es un borbotón, fluir ininterrumpido de su memoria. Vivaz, repetitivo, minucioso, persuasivo, su narración no deja dudas de veracidad. Los hechos "se ven" en sus palabras, apariencia de una gran honestidad y valor a toda prueba. Castro es pura oralidad, el gesto de la palabra,

el regodeo del detalle, el asombro de la simpleza sin adornos, directo, locuaz, brillante. Como ejercicio de lectura, este reportaje es apasionante, haciendo caso omiso de que él mismo sea "el muchacho de la película".

*Río de inmensas voces... y otras voces* (título innecesariamente retórico, excepto que entendamos en él una ironía) es un libro que deja huella en los géneros de la crónica y la entrevista, porque su autor carece de engolamientos y poses, hace gala de una voz natural, arraigada en el oficio del periodismo nato. Pese, incluso, a la característica de cierta precariedad en el estilo de su escritura.

LUIS GERMÁN SIERRA J.

## El final de la película titulada Edad Moderna

La época de la crisis

Rubén Sierra Mejía

Editorial Universidad del Valle, Cali, 1996, 173 págs.

Conversaciones de Rubén Sierra Mejía con Danilo Cruz Vélez. La recepción de la filosofía moderna en Colombia está y ha estado marcada por la paradoja de que ésta empezó cuando ya en los centros de producción de esa filosofía se hablaba de la crisis de la misma e, incluso, de la crisis de la modernidad. Esa es la primera reflexión que surge al leer la serie de entrevistas hechas por Rubén Sierra Mejía a Danilo Cruz Vélez que el primero agrupó en un libro titulado *La época de la crisis*.

Antes de seguir adelante —y de tratar de profundizar en la reflexión anterior— es preciso decir que la lectura del libro es bastante suscitadora: propone lecturas, deja problemas en el aire e invita a retomarlos desde una perspectiva propia. Parte de la primera entrevista y la mayoría de la segunda están dedicadas a aspectos de la biografía de Danilo Cruz Vélez —empezando por

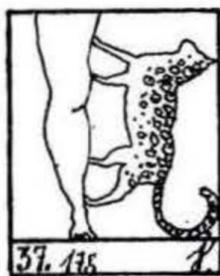
sus primeras lecturas durante sus años de bachillerato y continuando con lo que Sierra Mejía llama su "itinerario filosófico".

Esa parte del libro resulta a ratos también sugerente por lo que refleja de la historia cultural colombiana. Sin embargo, lo más interesante de la obra empieza en la tercera conferencia que da el título al libro. La crisis a la que se refiere el título del libro es precisamente la crisis producida por lo que Cruz Vélez llama "el fin de la edad moderna" (pág. 54) entendiendo con esto tres problemas complementarios. Por una parte, Cruz Vélez sugiere que la historia de la filosofía moderna —o, mejor, de la metafísica de la subjetividad—, que inicia Descartes, llega a su culminación con la obra de Edmund Husserl, muerto en 1938, después de la cual "la filosofía se ha quedado sin problemas porque todos los contenidos en el programa de Descartes se han resuelto" (pág. 117). A ese problema está dedicada la mayor parte de la tercera entrevista. Por otro lado, el fin de la edad moderna está determinado por algo que se podría llamar la hipertrofia de la técnica —tema que domina la cuarta entrevista— ya que esta empezó a perder su sentido originario —que era el de ayudar al hombre en su relación con la naturaleza— y "se ha convertido en un peligro para la humanidad" (pág. 124). Además, el fin de la modernidad se refleja también en lo que se ha llamado "el fin de la ética" (pág. 24) —cuyo heraldo es Nietzsche— que abre paso a lo que Cruz Vélez denomina el "nihilismo práctico" que aparece cuando "las normas que han regido nuestro comportamiento han perdido su validez y ya no sabemos como debemos obrar" (pág. 25).

Sin entrar en detalles sobre estos tres problemas —el primero de los cuales es desarrollado con cierta minucia en una especie de historia conversada de la metafísica de la subjetividad (págs. 95-120)— y sobre las relaciones entre los mismos, es preciso llamar la atención sobre el carácter simbólico que tiene el hecho de que sea precisamente Danilo Cruz Vélez —es decir, uno de los introductores de la modernidad filosófica en Colombia— quien hable del fin de la edad moderna e incluso llegue

a decir que ahora estamos viviendo "la posmodernidad que es una época de crisis" (pág. 118). Lo anterior, subraya la paradoja de la que se habló al comienzo de la reseña y que en el desarrollo de la filosofía universitaria en Colombia ha llevado a que, cuando se estudia historia de la filosofía moderna, muchas veces se tenga ya ante los ojos los nombres de Heidegger y de Nietzsche y, con ellos, la consciencia del fin de la metafísica moderna y la necesidad de buscar nuevos horizontes.

Cruz Vélez pertenece, como lo dice Sierra Mejía en el capítulo introductorio, a la generación de colombianos nacidos alrededor de 1920 —conocida en la historia de la literatura como la generación de Mito— cuyo programa intelectual fue "ponerse al día con la situación cultural de los centros productores de arte y de conocimiento" (pág. 10). Como ejemplos de esa generación, Sierra Mejía menciona a los escritores del grupo de Mito en literatura —hubiera podido mencionar también al llamado "grupo de Barranquilla" que en cierto sentido era heredero de la revista Voces—, a Orlando Fals Borda, en sociología, a Jaime Jaramillo Uribe, en historia, a Édgar Negret, Alejandro Obregón y Eduardo Ramírez Villamizar, en artes plásticas, y termina diciendo que Cruz Vélez pertenece a ese grupo "como representante del saber filosófico".



En ese "ponerse al día" en el campo filosófico Cruz Vélez fue acompañado de otras personalidades como Rafael Carrillo, Cayetano Betancur y Abel Naranjo Villegas, con quienes fundó en 1945 el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional, desde donde se inició la introducción de la filosofía moderna en el ámbito universitario

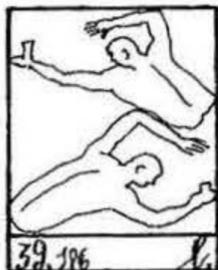
colombiano. Por lo menos hasta los años treinta de este siglo, la filosofía en Colombia había estado dominada por el neotomismo, que había propulsado desde su cátedra del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario monseñor Rafael María Carrasquilla a partir de 1887, cuando el gobierno de la regeneración desterró de los planes de enseñanza "todo pensamiento que se considerara adverso a la doctrina cristiana" (pág. 13). Lo anterior, puso fin a la difusión en Colombia del utilitarismo y del positivismo que se había dado a partir de 1850, gracias a las reformas educativas del gobierno de José Hilario López, aunque sin que estas doctrinas llegaran a alcanzar en Colombia el mismo florecimiento que alcanzaron en otros países hispanoamericanos.



La recepción del positivismo y el utilitarismo —lo mismo que el florecimiento del romanticismo en literatura— había sido un primer intento por "ponerse al día" tras la independencia después de que la Colonia, como lo señala Cruz Vélez, había sido en buena parte una "prolongación cultural de la tardía media" (pág. 33). Esto fue así a pesar de que América Latina entró en la escena de la historia occidental justo en los inicios de la Edad Moderna debido a "la anómala situación cultural de España", que justo entonces le dio la espalda a Europa y permaneció "ajena al proceso de constitución de la nueva filosofía, de las nuevas ciencias y de la nueva técnica, las cuales iban a ser las fuerzas conformadoras de la modernidad" (pág. 34). En el siglo XIX, España y Latinoamérica vivieron procesos paralelos en los que se procuró superar esa anomalía. En Latinoamérica se dio, como ya se anotó más atrás, la recepción del utilitarismo, el positivismo y

## FILOSOFÍA

el romanticismo y, ya a finales del siglo XIX, el surgimiento del movimiento modernista. En España, mientras tanto, en filosofía aparece el llamado krausismo, que tuvo grandes repercusiones en el campo de la pedagogía. En literatura se dan las obras literarias de Emilia Pardo Bazán, Benito Pérez Galdós y Leopoldo Alas, "Clarín", que pusieron la novela española a la altura de la novelística europea decimonónica. Por último, ya a fines del siglo XIX y a comienzos del XX, se producen una serie de hechos culturales importantes tales como el surgimiento de la llamada generación del 98, la recepción del modernismo hispanoamericano en España y, en el campo concreto de la filosofía, la fundación de la Revista de Occidente cuyo fundador, José Ortega y Gasset, pretendía, como lo señala Cruz Vélez, poner a España "a la altura de los tiempos" (pág. 34).



En los diálogos con Sierra Mejía, Cruz Vélez le da más importancia al proceso español que al proceso hispanoamericano decimonónico cuyas repercusiones parece descuidar. El aprovechamiento por parte de los hispanoamericanos del esfuerzo de actualización español sólo empezó a darse de forma significativa ya entrado el siglo XX cuando, como él mismo lo dice, Cruz Vélez se iniciaba en la vida cultural (pág. 34). Parte importante de ese aprovechamiento se dio merced a la gran acogida que tuvieron las publicaciones de Revista de Occidente a través de las cuales se conocieron en muchos lugares del continente las obras de filósofos de la primera mitad del siglo como Edmund Husserl, Max Scheler y Nicolai Hartmann que rápidamente se convirtieron en parte del programa intelectual que para "poner-

se al día" empezaron a trazarse Cruz Vélez y sus compañeros de generación.

De hecho, el primer libro publicado por Cruz Vélez —*Nueva imagen del hombre y de la cultura* (1948)— es en buena parte una discusión con la antropología cultural de Scheler. Ese trabajo, además, es considerado por Sierra Mejía como una de las obras que, al lado de *Lógica, fenomenología y formalismo jurídico* (1942), de Luis Eduardo Nieto Arteta y *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho* (1947), de Rafael Carrillo, marcaron la ruptura con el neotomismo. Esa ruptura —que como Sierra Mejía acertadamente lo señala fue más un abandono que una superación del neotomismo—, había sido preparada por lo menos desde 1930 con la llegada al poder del partido liberal y las posteriores reformas educativas. Además ya en los años treinta habían empezado a aparecer algunos ensayistas —entre los que Sierra Mejía destaca a Luis López de Mesa (pág. 14), que empiezan a tratar determinados problemas "sin referirlos al cuerpo de doctrina de la Iglesia católica". Sin embargo, si se leen con cuidado las entrevistas a Cruz Vélez es posible pensar que el germen que hizo posible la ruptura con el neotomismo venía de más atrás —de lo que había quedado del modernismo en Colombia— y que había sido transportado hasta la década de los treinta por Baldomero Sanín Cano. "Leía todas las cosas que escribía don Baldomero en los periódicos", dice Cruz Vélez (pág. 39), quien asegura además que muchos de sus intereses literarios de su juventud —entre los que se destaca Aldous Huxley— se debían al magisterio de Sanín Cano. Cruz Vélez, además, subraya la importancia de la influencia de Sanín Cano sobre la vida intelectual colombiana, que se inició ya a finales del siglo XIX que se ve, por ejemplo, en el hecho de que el comienzo de la recepción de Nietzsche en Colombia está irremediamente unido al nombre de Sanín Cano, aunque Cruz Vélez es inexacto al decir que fue él quien inició a José Asunción Silva en la lectura del solitario de Sils-Maria (pág. 74). Según testimonio de Sanín Cano las cosas ocurrieron exactamente al revés. Fue Silva quien, a partir de un artículo de Theodor de Wyzewa, pu-

blicado en la Revue Blanche, llevó a Sanín Cano a la lectura de Nietzsche. Pero más allá de este detalle, es importante señalar aquí como ya a finales del siglo pasado empieza —aunque de una manera un tanto diletante debido a determinaciones institucionales— una recepción de Nietzsche en Colombia y como ya en ese entonces uno de los temas que más atraía en su obra era el problema del "fin de la ética".



El horizonte desde el que Sanín Cano, Silva y aquellos que los siguieron recibieron la obra de Nietzsche fue el determinado por las discusiones doctrinales entre liberales —partidarios del utilitarismo y del positivismo— y conservadores —que rechazaban las dos corrientes anteriores a nombre del pensamiento cristiano—, que marcó gran parte de la segunda mitad del siglo XIX. Sobre todo para Silva, el descubrimiento de la obra de Nietzsche —que él sólo alcanzó a conocer parcialmente y de segunda mano—, representó una especie de síntesis de las discusiones anteriores en la medida en que, partiendo de un pensamiento secularizado que hasta cierto punto compartía con quienes defendían el utilitarismo y el positivismo, terminaba describiendo un panorama que Silva veía como apocalíptico y que podría resumirse citando la famosa frase de Dostoievski, según la cual "si Dios no existe, todo está permitido". La muerte de Dios, proclamada por Nietzsche y sentida por Silva, derrumba los fundamentos de la moral y de la convivencia social.

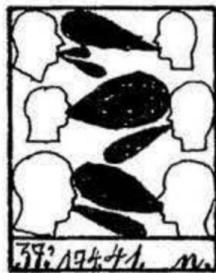
Muchos escritores de tendencia conservadora —entre quienes sin duda alguna se destaca Miguel Antonio Caro— veían en el abandono de la religión el comienzo de la disolución social. A diferencia de ellos, Silva no propone un

regreso a la religión —en la que él había dejado de creer— sino que se limita —sobre todo en su novela *De sobremesa*— a hacer un diagnóstico del mundo sin Dios que él alcanza a percibir como un resultado de una serie de procesos sociales y culturales entre los que tiene especial importancia el gran avance que tuvieron la ciencia y la técnica a lo largo del siglo XIX. Sin embargo, la crisis —o parte de la misma— venía desde mucho más atrás —por lo menos desde las postrimerías de la Edad Media—, aunque España y sus colonias hubieran intentado mantenerse al margen de la misma durante cuatro siglos.

La crisis —o una primera crisis sin la que no se entiende lo que Cruz Vélez llama crisis de la Edad Moderna— se da cuando se derrumba la visión del mundo medieval. A esa crisis, la primera modernidad reaccionó con varias respuestas, dos de las cuales son tematizadas por Cruz Vélez en sus conversaciones con Rubén Sierra Mejía. La primera de éstas es la representada por Descartes y sus descendientes que desarrollan lo que Cruz Vélez llama “egología”, utilizando un término husserliano. Cruz Vélez empieza señalando cómo la fuente de la duda cartesiana es precisamente la crisis de la concepción del hombre y del mundo propia de la Edad Media constituida “sobre los conceptos de un Dios creador, de las cosas creadas y del hombre creado a imagen y semejanza de Dios” (pág. 94). Derrumbados esos tres conceptos, el hombre se encuentra sólo ante sí mismo y privado de seguridades. Ese es el punto de partida de Descartes que procura buscar un apoyo estable que sirva de fundamento a una nueva seguridad. Ese punto de apoyo estable lo encuentra Descartes en la subjetividad —en el famoso *ego cogito*— ya que la experiencia de la subjetividad, que se tiene en la duda misma, es lo único de lo cual resulta imposible dudar.

A partir de Descartes, la filosofía occidental deja de estar volcada sobre las cosas exteriores —entendidas como creación y como cosmos— y se concentra en el sujeto. Cruz Vélez, como ya se anotó más atrás intenta en la tercera entrevista del libro —titulada precisamente “La época de la crisis”— hacer un resumen de la historia de la

egología que arranca de Descartes y pasa por el empirismo inglés, Leibniz, Schopenhauer, Kant y va a consumarse en la obra de Husserl. Paralelamente, la nueva ciencia deja de ver el mundo exterior con la reverencia y el asombro propios de los griegos y de la Edad Media, sino como un mundo que debe ser reducido a lo calculable para que el hombre pueda dominarlo. Aquí no es posible entrar en toda la complejidad del problema al que trata de aproximarse, al menos parcialmente, Cruz Vélez en sus conversaciones con Sierra Mejía. Sin embargo, es preciso señalar que lo que se ve en los comienzos de la modernidad es un giro del teocentrismo, que había caracterizado a la Edad Media, a un antropocentrismo. Esto empieza en el Renacimiento y prosigue en el siglo XVII, el siglo de la obra de Descartes —el *Discurso del método* es de 1620—, así como el intento de Francis Bacon de fijar los fundamentos de la nueva ciencia en el *Novum Organum* (1637).



No obstante, Dios sigue desempeñando un papel fundamental en la nueva visión del mundo y no sólo —como lo pretende erradamente Cruz Vélez— en la monadología de Leibniz (pág. 104), sino ya en la obra de Descartes y todavía en la obra de Kant. En Descartes —como se puede ver con claridad al leer la tercera de las *Meditaciones metafísicas*— Dios termina siendo el garante de la verdad del conocimiento de los objetos exteriores. En la primera meditación se radicaliza la duda, en la segunda se afirma el yo como aquello de lo cual no se puede dudar y en la tercera se presenta una demostración de la existencia de Dios, que parte de una reflexión sobre la subjetividad. Una vez demostrada la existencia de Dios, Des-

cartes puede confiar en que lo que él llama “ideas claras y distintas” no son falsas, ya que Dios, que según la definición de Descartes es el ser más perfecto que pueda pensarse, no puede ser un dios engañador.

Leibniz radicaliza esta función de Dios como garante del conocimiento y lo convierte prácticamente en el fundamento del mundo y de la “armonía preestablecida” entre el mundo subjetivo y el mundo exterior. Kant prescindir de Dios en lo relativo a la mera teoría del conocimiento —ya que, como lo señala Cruz Vélez—, la idea de Dios no cumple con las condiciones de posibilidad de los objetos (pág. 108). Sin embargo, en el pensamiento kantiano Dios sigue desempeñando un papel fundamental en la ética y en la antropología, ya que sin Dios —y sin otras ideas de la razón práctica como la de la inmortalidad del alma— todo el pensamiento ético de Kant se descoyuntaría.

Dios también —en su versión leibniziana— era el fundamento de la visión optimista del mundo y de la historia que predominó hasta la primera mitad del siglo XIX. Lo que se había dado, más que una desaparición de Dios de los esquemas de pensamiento, había sido una mundanización y secularización del pensamiento teológico. El paraíso no estaba ya en el otro mundo sino en éste y la historia avanzaba hacia él. Esta idea llevó a que surgiera la fe en el progreso, que logró su máximo esplendor en el siglo XIX y que, a veces consciente y a veces inconscientemente, estaba marcada por una visión providencialista de la historia.

A los hombres y a las sociedades les estaba dada la posibilidad de ser felices en “el mejor de los mundos posibles” y el no alcanzar la felicidad era una consecuencia de errores humanos. La dicha y la felicidad se ven como premios y la desdicha como castigo. Con todo, a pesar de que Dios seguía funcionando en este sistema de pensamiento, porque de lo contrario no habría garante de que la historia se comportara providencialmente, la relación del hombre con Dios era totalmente distinta a la de la Edad Media, ya que se había empezado a tomar demasiado en serio su papel de “rey de la creación” y había empezado a proceder en conse-

cuencia. El salto mortal hacia el mundo sin Dios se da cuando, primero, se prescinde de la idea providencialista —y se asume la idea de que la humanidad puede estar caminando hacia el fracaso— y cuando, paralelamente a ello, se prescinde por completo de Dios y se elimina con ello lo que había fundamentado hasta el momento todos los principios éticos.



El "itinerario filosófico" de Cruz Vélez —para usar la expresión que da el título a la primera de las entrevistas que componen el libro— está marcado por todos los problemas anteriores desde la lectura —realizada en Manizales— de *La decadencia de Occidente* (1918) de Oswald Spengler a través de la cual Cruz Vélez dice haber tenido su primer contacto con el tema de la crisis de Occidente (pág. 92). Su preocupación por el tema de la crisis —que pasa por su reflexión acerca del agotamiento de la ecología a la que se hizo referencia más atrás— desemboca, a partir de 1972, según apreciación de Sierra Mejía, en una concentración de su trabajo en temas éticos y en los problemas planteados por Nietzsche.

Si se tiene en cuenta lo que se ha dicho hasta aquí, podría pensarse que con ello, a comienzos de los años setenta de este siglo, Cruz Vélez vuelve al problema que había preocupado a Silva. Sin embargo, la diferencia frente a Silva consiste en que Cruz Vélez —lo mismo que los otros que hicieron posible una segunda recepción de Nietzsche en Colombia— habían empezado a desarrollar ya las herramientas filosóficas para enfrentar el problema con cierto rigor y tratar de buscar salidas a la encrucijada de la modernidad. Lo que en Silva era un alarido, se convierte en Cruz Vélez, y en los otros autores que

empezaron a aparecer en la década de los cuarenta, en reflexión.

La lucha por el dominio de la tierra —determinado por lo que Nietzsche había llamado la "voluntad de poder"— lleva a la lucha de todos contra todos —en la que "todo está permitido"— y a que la técnica, inventada para poner la tierra al servicio del hombre, se convierta en una amenaza para el hombre. Por eso, una de las cosas que caracterizan lo que Cruz Vélez —siguiendo una expresión de moda desde hace algunos años— llama posmodernidad es la crítica de la técnica. Eso implica en algunos casos volver a mirar a la tierra con cierto asombro reverencial y no ya con el afán dominador propio del pensamiento técnico y, en otros, tratar de crear una suerte de ética de la técnica que le señale a ésta sus límites. Este último punto es abordado por Cruz Vélez con cierta superficialidad (pág. 126 y siguientes) que incluso permite pensar que no está al tanto de los esfuerzos realizados en esta dirección ya que ni siquiera cita el libro de Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, que puede ser considerado como una de las primeras reacciones, en el campo de la filosofía, a los análisis del Club de Roma prediciendo una catástrofe ecológica.

Cruz Vélez se limita a hablar de una oposición que hacen algunos —cuya validez Cruz Vélez con razón pone en duda— entre Oriente y Occidente en la que Occidente termina siendo invitado a aprender de las técnicas de dominio interior de los orientales. Esa huida hacia Oriente —que se dio a comienzos del siglo y se repitió en los años cincuenta— tiene su paralelismo en Colombia donde, como lo señala Sierra Mejía al formular una pregunta, "se ha llegado a suponer que se puede solucionar el problema buscando en las culturas aborígenes sustitutos culturales que nos tranquilicen" (pág. 129).

La salida de la encrucijada que se alcanza a divisar a través de las reflexiones de Cruz Vélez es la de un replanteamiento del problema del humanismo. La tesis que se propone es que, en épocas de crisis, siempre se vuelve a reflexionar sobre el problema del hombre y su "humanitas", su dignidad. Ese problema lo plantearon en la antigüe-

dad estoicos y epicúreos y, en el Renacimiento, el escéptico y melancólico Montaigne. El replanteamiento del problema ahora —aunque Cruz Vélez no lo dice claramente— tendría que hacerse en términos de una suerte de humanismo ecológico que viera al hombre —y eso sí lo dice con precisión— como "el compañero del destino de la naturaleza en la cual, a pesar de toda su singularidad, flota como una gota de agua en el mar" (pág. 127).

En los otros problemas relativos a la ética —relacionados con el problema de la lucha, sin reglas, todos contra todos— la recuperación de la "humanitas" también es de vital importancia. En cierto sentido, el problema fue planteado con claridad por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la ilustración*, en donde mostraron como la Ilustración —es decir, el programa de desmirraculización de la naturaleza por parte del hombre que quiere apropiarse de ella— se vuelve contra sí mismo en la medida en que deja de estar al servicio del hombre para volverse contra éste.



La recuperación de la "humanitas" implicaría, en cierto sentido, una remirraculización del otro, una desinstrumentalización. El fundamento de esa "humanitas" quedaría abierto: en el humanismo laico sería algo que se fundamentaría en la esencia misma del hombre mientras que en el llamado humanismo cristiano —que Cruz Vélez considera como una manifestación de nostalgia del mundo medieval (pág. 132)— el fundamento de la "humanitas" sería el hecho de que el hombre ha sido creado por Dios a imagen y semejanza suya. En todo caso, el reconocimiento de la "humanitas" del otro implicaría un reconocimiento de los lí-

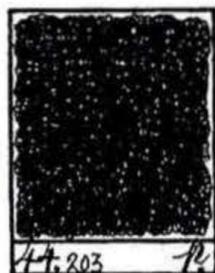
mites del individuo —una recuperación de los límites— lo cual también está relacionado con el problema de los límites de la técnica.

Sierra Mejía, en la pregunta que abre la entrevista titulada “El predominio de la técnica”, cita la novela *Frankenstein* de Mary Shelley y recuerda como en ella el doctor Frankenstein termina persiguiendo infructuosamente al monstruo que él mismo creó para destruirlo. El monstruo —la técnica— se ha salido de las manos del científico que tiene que reconocer que su poder no es absoluto y que su pretensión de poder saberlo y realizarlo todo tiene límites.

En el plano político —y con esto puede pasarse al tema de la quinta entrevista— lo anterior tiene su correspondencia en la pretensión de tener la clave para la felicidad de las naciones que Cruz Vélez ve como un peligro del filósofo —recurriendo al mito platónico del rey filósofo— pero que podría extenderse a todos aquellos que crean que sus conocimientos son absolutos y que pueden ser aplicados a la realidad política. Ese tema —reducido al campo de la filosofía— es el tema del libro de Cruz Vélez titulado *El mito del rey filósofo*. El filósofo cree tener la clave de la felicidad de la polis y entonces piensa que está destinado a gobernar. Según Cruz Vélez —que retoma el tema en la entrevista titulada “El filósofo y la política”—, ese intento conduce irremediablemente al fracaso, como lo muestra el ejemplo de Heidegger y su compromiso con el nacionalsocialismo que fue lo que suscitó en Cruz Vélez la idea de escribir un libro sobre el filósofo y la política. Sin embargo, a mi modo de ver la tesis de Cruz Vélez tiene dos fallos fundamentales: la primera, que ya ha sido señalada por otros críticos, es que, para demostrar el fracaso del filósofo en la política recurre a tres ejemplos, Platón, Marx y Heidegger, que de antemano confirman la tesis.

En su conversación con Sierra Mejía, Cruz Vélez acepta que hay excepciones —cita a John Locke y a Francis Bacon— pero agrega que estas son típicas del mundo anglosajón y que, en su concepto, el filósofo debería permanecer ajeno a la política activa. El segundo fallo resulta de la pretensión de querer explicar el compromiso de

Heidegger con el nacionalsocialismo desde una perspectiva demasiado general y partiendo únicamente del ángulo filosófico. Cruz Vélez piensa sólo en el filósofo y no en el funcionario alemán —los profesores universitarios alemanes son funcionarios del estado— con una biografía determinada que lo llevó a comprometerse con los nazis. Ese tema no es, como lo pretende Cruz Vélez, punto de partida para hablarías sino un tema central importante para la historia social alemana, ya que forma parte de un problema fundamental que es el de la inexistencia de una clase intelectual politizada, lo que llevó a muchos académicos a, por lo menos, llegar a un compromiso con el nacionalsocialismo.



El “caso Heidegger” no se puede reducir a la fórmula fácil que usa Cruz Vélez diciendo que en él se liquida el mito del rey filósofo. Además no se trata aquí, en abstracto, del tema de la participación del filósofo en la política sino de la colaboración de uno de los más importantes filósofos de Occidente con el Estado más criminal de la historia de la humanidad. Así mismo, cabe preguntarse en qué medida la crítica de Heidegger a la modernidad —o si se quiere su conciencia de la crisis de la modernidad— lo llevó a simpatizar con un movimiento que iba en contra precisamente de muchos de los logros que el liberalismo moderno había alcanzado en los siglos XVIII y XIX.

Heidegger —como lo ha mostrado Silvio Vietta en el libro *La crítica de Heidegger al nacionalsocialismo* en el que responde a Víctor Farías— terminó decepcionado del nazismo, aún antes de que sobreviniera la catástrofe del final de la guerra al darse cuenta de que este movimiento sólo era una de las

caras de la modernidad y de lo que él llamaba la lucha por la tierra. Curiosamente, después de la guerra la actitud de Heidegger se parece a la que recomienda Cruz Vélez en la medida en que perteneció ajeno a la política y consagrado al pensamiento cuando hubiera podido convertirse en uno más de los múltiples arrepentidos. Sólo en una ocasión —en una entrevista que él dispuso que sólo fuera publicada después de su muerte— Heidegger volvió a hablar de la época nazi. En esa entrevista —lo mismo que en las memorias de Karl Lowith— se ve la complejidad de la posición política de Heidegger en esa época a la que es imposible aproximarse si se pretende hacerlo desde generalizaciones que quieren dar apariencias de profundidad.

RODRIGO ZULETA

## Un clásico

### Los Kogi de Sierra Nevada

Gerardo Reichel Dolmatoff

Revista Bitzoc de Literatura, núm. 27,  
Palma de Mallorca, abril de 1996

A primera vista, esta parecería ser una nueva edición castellana de *Los Kogi*, el clásico texto de Reichel-Dolmatoff. Sin embargo, una vez despojada de su sobrecubierta, nos encontramos con el número 27 de Bitzoc, la revista mallorquí de literatura que dirige Basilio Baltazar, en el cual aparecen únicamente algunos capítulos de dicha obra: “Organización política” (V), cuya elección no parece muy afortunada, pues el propio autor lo considera como superficial y poco logrado; “El mundo Kogi” (VII), “Mito” (VIII) y “Religión” (IX), así como las introducciones y apéndices; a ellos se ha agregado el artículo “Templos Kogi. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado”, que apareciera en 1977 en el volumen XIX de la Revista Colombiana de Antropología, que publica el Ican.

El propio director de Bitzoc hace la presentación bajo el sugestivo título de