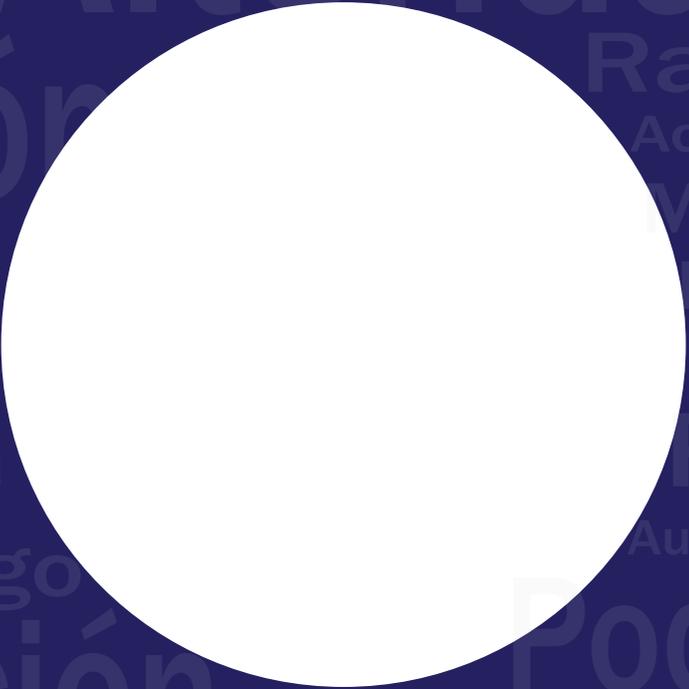


Revista de filosofía

Edición Nº 03 | Una publicación del Liceo Juan Ramón Jiménez | Todos los derechos reservados | Junio de 2014

PERSPECTIVAS

Conflicto Alteridad
Violencia Reparación
Televisión Radio
Arte Medio
Lenguaje Memoria Razón
Finitud Dialogo Lógica
Adecuación Paz
Poesía Justicia Metáfora Autoridad
Filosofía Hermenéutica Poder
Esencia Perdón Verdad





Edición N ° 3

Junio de 2014

DIRECTOR

Jorge Rincón

DIAGRAMACIÓN

Laura Rincón

COMITÉ EDITORIAL

Sofía Velandia

Manuela Fernández

Valentina Tovar

Jorge Rincón

FOTOGRAFÍAS

Tomadas de internet

AGRADECIMIENTOS

Leopoldo Gamba,

Área 51 publicidad y comunicación

y a todos los que contribuyeron.

CONTENIDO

7

EDITORIAL

8

De la exégesis de la guerra a la práctica de la paz

Soe Sánchez Monje

14

Conflicto y alteridad:
una propuesta desde la mirada de H.G. Gadamer.

Manuela Fernández

21

Cultura del Perdón:
Justicia y Paz en Colombia

Martin Gneco Heredia

26

Medios masivos de comunicación en Colombia.
1948-1974

Daniela Moná Ramirez.

38

Arte, metafísica y lenguaje:
Nietzsche y Heidegger.

Francisco Gamba Amaya

CONTENIDO

Fotografía tomada de Flickr- Galería Brett Walker



EDITORIAL

Desde la primera publicación de la revista *Perspectivas* era claro que la intención de inaugurar una publicación semejante tenía un doble propósito. Por un lado, se trataba de recoger algunos escritos destacados que (desde distintas perspectivas y propósitos) realizan los estudiantes del Liceo, esto con el fin de favorecer una divulgación mayor de sus intereses académicos impidiendo, como generalmente ocurre, que se limiten al ámbito restringido del aula de clases; y, por el otro, se buscaba que estos escritos incentivaran a más personas interesadas en el estudio de los temas referentes a las ciencias sociales, en aras de propiciar el surgimiento de lo que podríamos denominar una “comunidad de pensamiento”. Hoy, en los albores de la publicación de la tercera edición de la revista, nos satisface reconocer que este doble propósito (al menos en parte) está cumplido. Corroboración de esta circunstancia son la inclusión de una de las relatorías que el Colegio San Bartolomé La Merced presentó en la más reciente olimpiada intercolegiada de filosofía, organizada anualmente por la Pontificia Universidad Javeriana, y los escritos de Francisco Gamba y Daniela Moná, estudiantes universitarios egresados del Liceo.

La presente edición de la revista tiene una estructura claramente dividida en dos partes. En la primera, conformada por tres ensayos cortos, hemos decidido recoger (además del texto de Martín Gnecco de La Merced) los destacados escritos que las alumnas del Liceo Manuela Fernández (11a) y Soe Sánchez (11b), presentaron en la XII olimpiada intercolegiada de filosofía, orientada a la indagación de los aportes que

la filosofía puede hacer, desde el análisis de conceptos tales como justicia, verdad y reparación, a la construcción de la paz en nuestro país. Un poco más largos que los tres primeros, los dos ensayos que componen la segunda parte de la revista intentan responder a dos problemas disímiles. La influencia de los medios de comunicación, en especial la radio y la televisión, en la configuración de nuestros imaginarios políticos, sociales y culturales como ciudadanos colombianos, en el caso de Daniela Moná (estudiante de Historia de la Universidad Nacional); y el sugerente problema del lenguaje en el pensamiento de Heidegger y Nietzsche, en el caso de Francisco Gamba (estudiante de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana). En este contexto, especial reconocimiento merece el escrito sobre el pensamiento político de la filósofa alemana del siglo XX Hannah Arendt, con el que la estudiante Soe Sánchez obtuvo el segundo puesto en las mencionadas olimpiadas.

Solo resta agradecer a los estudiantes que me acompañan en el énfasis de Foucault, ya que tuvieron un papel decisivo tanto en la recopilación del material que aquí se presenta como en la corrección de cada uno de los ensayos. A ellos y a todos los que colaboraron, de nuevo mil gracias.

Jorge Rincón

De la exégesis de la guerra a la práctica de la paz

Pontificia Universidad Javeriana
Olimpiadas de Filosofía
Liceo Juan Ramón Jiménez
Mayo/2014

Soe Sánchez Monje

Introducción

Desde la conformación de las primeras sociedades humanas se ha evidenciado el hecho de que la mayoría de ellas se han consolidado a partir de medios bélicos. De igual manera, la resolución de conflictos y el aumento del poder por medio de la guerra se han convertido en acompañantes fervientes del hombre durante su desenvolvimiento en la historia. Puede inferirse, entonces, que el conflicto es connatural a la realidad humana desde su más añeja aparición. Ahora bien, es evidente que en las sociedades actuales la búsqueda de la paz es un desafío común, por lo tanto, para rastrear el problema de la práctica de una paz duradera en presencia del conflicto, es necesario ir al inconveniente fundamental: se estudiará la situación del conflicto en la actualidad partiendo de un análisis de la violencia misma, seguido de un estudio de la paz, la guerra, y sobre todo, del papel que asume la política en el ámbito de las relaciones humanas, e incluso en el intento de la armonización o exterminación del conflicto violento de hoy en día. Se acudirá a algunos

conceptos de Hannah Arendt, quien presentó todo un modelo político filosófico que hoy refuerza el análisis de la compleja situación del panorama actual, impulsado principalmente por la ausencia de paz, o más precisamente, por la malinterpretación de los conceptos de guerra y política y de algunos de los asuntos importantes que a estas les atañen.

La violencia como medio

Con el pasar de los años la actividad bélica se ha convertido en un ejercicio ineficaz. Las sociedades tienen un denominador común destructivo, en donde el objetivo de la guerra ha sido la negación del otro. La violencia ha sido sinónimo del aniquilamiento para propagar una concepción de la política que funciona con el principio de la relación asoladora entre el dominado y el dominador. La violencia ha estado a la mano del hombre y se ha manifestado como la forma de resolución de los conflictos: *“Nadie consagrado a pensar sobre la Historia y la Política puede permanecer ignorante del enorme papel que la violencia ha desempeñado siempre en los asuntos humanos” (Arendt, 2006, p. 16)*. No hay duda de que cuando la violencia se lleva a cabo, como cualquier acción dirigida hacia un fin específico, modifica y produce alteraciones en las sociedades humanas. Para explicar esto, es necesario exponer que para Arendt se sobreentende el hecho de que la violencia es un medio para un fin extrínseco. Esto significa que, en tanto que medio

proyectado hacia un fin exterior a ella, un objetivo que no es ella misma, es una acción. De esto se infiere que la actividad violenta, al ser ejercida, es regida por la categoría medios-fin: necesita acudir a unas herramientas determinadas para justificar su ejercicio. La violencia, según Arendt, no es sustancial ya que necesita de justificación: no hay que tratarla –en consecuencia- como un fenómeno natural ni biológico. Sin embargo, tiene un carácter irreversible e imprevisible. Es, pues, *“imprevisible en sus consecuencias -en la cadena de reacciones que puede inaugurar- e irreversible por lo que toca a su resultado”* (Hilb, 2001, p. 21). En este punto surgen las siguientes preguntas, ¿de qué fin es medio la violencia? y, además, ¿qué tipo de relación tiene con la política?

Para rastrear el sentido de la violencia en la filosofía de Arendt y, en consecuencia, el fin que persigue, es necesario seguir dos pasos. El primero consiste en entenderla como la pérdida de la acción común. La capacidad más importante y característica del hombre es la acción, entendida como una actividad política a partir de la cual el hombre se realiza en cuanto tal. El hombre actúa y se comunica para realizar una de sus dimensiones fundamentales: la pluralidad. En la actualidad, el problema consiste en que la capacidad de acción es cada vez más marginal; la posibilidad y capacidad de acción libre es cada vez más reducida. Estas circunstancias, acompañadas del desplazamiento de la violencia desde la esfera de lo privado hacia lo público-estatal, son las que permiten hacer el diagnóstico arendtiano de una creciente pérdida “del sentido de la política”. Ahora bien, el segundo paso de Arendt, fundamental para descifrar el sentido de la violencia, consiste en deslizar con claridad las nociones de poder y de dominación (cuya precipitada asimilación conduciría –según Arendt- a una equivocada interpretación



Fotografía tomada de Flickr- Galería Brett Walker

de la fundamental noción de acción común).

El poder y el sentido de la política

Recordemos que el poder debe ser diferenciado de la idea de dominación y autoridad. Desde los griegos la noción “forma de gobierno” se refiere al dominio del hombre sobre el hombre, a la relación jerárquica entre opresor y oprimido. Entender correctamente el sentido que tiene el poder, según Arendt, implica establecer ciertas diferencias entre los conceptos de fuerza, autoridad, violencia, potencia y, finalmente, poder. La potencia debe entenderse como una propiedad inherente al carácter de una persona, que depende y corresponde a la naturaleza del grupo: se muestra única y necesariamente con respecto a los otros. La fuerza está relacionada con la violencia en la medida

en que hace referencia a esa energía liberada en los movimientos sociales, en los movimientos físicos que implican un cambio voluntario en el ámbito de las relaciones humanas. La autoridad, que es el concepto que tradicionalmente se confunde con el poder, se entiende como la capacidad que unos individuos poseen en virtud de que otros –el pueblo- deliberadamente se la han conferido. Ahora bien, la violencia tiene un carácter instrumental, pero su particularidad radica en que acude a ciertas herramientas para aumentar la potencia, en pocas palabras, busca multiplicarla para poder sustituirla. Finalmente, el poder *“corresponde a la capacidad humana, no simplemente de actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo, pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido”* (Arendt, 2006, p. 60). Así pues, aparece una de las primeras características del poder: depende naturalmente del número de personas. El poder del Gobierno necesita, para permanecer, la fuerza de la opinión: sin su voz se desploma, pues *“se halla en proporción con el número de los que con él están asociados”* (Arendt, 2006, p. 57). De aquí una de las más grandes diferencias con la violencia, pues esta última nunca dependerá del número de implicados para llevarse a cabo, sólo de sus instrumentos. *“La extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos”* (Arendt, 2006, p. 57). El poder, pues, tiene la capacidad de actuar en el nombre de cierto número de individuos. Todas estas diferencias conceptuales comportan cierta arbitrariedad, pero Arendt las considera necesarias para reconocer el verdadero sentido de la política. El poder es inherente a las comunidades políticas, y si bien no necesita justificación, sí requiere legitimación. Así, la diferencia entre el poder y la violencia no sólo radica en su significado, sino

también en su naturaleza. *“Así como el poder es la esencia de todo gobierno, la violencia, siendo instrumental por naturaleza, no puede ser esencia sino solo medio para un fin extrínseco. El poder, la condición misma de la acción común, es un fin en sí mismo y no necesita justificación”* (Hilb, 2001, p. 18). En este sentido la violencia *“puede destruir el poder, o asentarse en su ausencia –en la impotencia- pero no puede generarlo. Sólo el poder como potencialidad –solo la acción conjunta de los hombres- puede generar poder”* (Hilb, 2001, p. 18).

En la medida en que la acción del hombre puede crear un mundo nuevo, determina la esfera política de los asuntos humanos. Ya que la violencia está proyectada hacia un objeto externo, Arendt afirma que su fin es la dominación como sustituto del poder: busca destruirlo para crear dominación. La violencia atenta contra la posibilidad humana de actuar concertadamente, ya que busca aniquilar el verdadero sentido de las relaciones humanas y de la esfera política -cuya base fundamental es la libertad de acción del hombre-. La violencia característica de la guerra es el pecado mortal de la política, pues destruye el artificio humano y, en general, el mundo de los asuntos del hombre. La política necesita del poder, necesita de la voz de los hombres para ser legítima; y como el poder se fundamenta básicamente en la participación conjunta del pueblo y en la acción abierta de cada uno de los individuos (en la posibilidad que tienen estos de crear indefinidamente), presenta a la libertad como uno de sus rasgos principales. La acción del hombre garantiza de este modo nuevos orígenes, un nuevo mundo.

Hoy día, entender a la acción política en términos de coacción se ha convertido en un fenómeno cotidiano, por eso se hace necesario repensar algunos conceptos

con los que pensamos la política. El hombre coetáneo no se priva de relacionar la acción política con la acción violenta, así como tampoco se abstiene de reducir a la primera al el puro quehacer gubernamental: por lo general, la política siempre se relaciona con el Estado. Contrario a esto, la política es una actividad constructora de un mundo específicamente humano. En concordancia con esto, resulta posible sostener que una nueva definición de los conceptos centrales de la política implica de suyo una nueva definición de la noción "hombre". Para Arendt la vida humana no sólo corresponde a su ciclo biológico, también se refiere a su acción dentro de la actividad política.

Acción violenta, guerra y paz

la violencia, entendida como medio, tiene una dimensión estatal en la medida en que afecta al sentido mismo de la política. En este punto surge la pregunta

Al diferenciar el poder de la dominación se infiere con facilidad que



Fotografía tomada de Flickr- Galería Nacional Museum of Health and Medicine



Fotografía tomada de Flickr- Galería Brett Walker

sobre la racionalidad –o posible irracionalidad- de ella en cuanto acción. ¿La acción violenta es racional?

En cuanto acción, la violencia cambia el mundo. Pero en la medida en que la violencia opera instrumentalmente, se expone de forma indebida a un proceso creciente de racionalización.

Es cierto que hay situaciones en donde *“la única reacción racional imaginable es la de un acto violento movido por la rabia”* (Hilb, 2001, p. 22). Pero esta racionalidad de la violencia solo es posible si la palabra se abstiene de ser un *“vehículo de la mentira y la hipocresía, obturando su esencia reveladora”*. Cuando el sentido de justicia ha sido transgredido, el hombre puede acudir a la violencia para reestablecer el equilibrio social. La racionalidad de la violencia se ve delimitada y reservada entonces para un uso correcto. Además, solo en la medida en que la violencia proyecte sus fines a corto plazo, es considerada como racional. En definitiva, si la violencia se dirige a un fin extrínseco, justificable y a corto plazo, si busca equilibrar la balanza de la justicia, es racional. En este proceso el espectador tiene una labor central: *“Él es quien, ante una acción violenta, puede juzgar que esa [...] es el único modo racional de cambiar algo en el mundo, de restablecer la balanza de la justicia”* (Hilb, 2001, p. 23). El espectador resuelve si esta acción ha sido ejercida racional o irracionalmente. Ahora bien, la violencia por la violencia misma, es decir, la irracional, es propiamente la violencia anti-política, la que vemos y vivimos (en la mayoría de los casos al menos) en las sociedades actuales. De hecho, *“desde la época moderna, el Estado se ha convertido en el mismo productor de violencia, de una violencia multiplicada en su asociación con el poder que da sustento al Estado”* (Hilb, 2001, p. 26).

No debe anhelarse un mundo sin conflicto, ya que esto supondría la negación de la naturaleza humana como tal.

En relación con lo anterior, Arendt asegura que es importante –contrario a lo que sucede con la violencia– reconocer la inconmensurable singularidad de los otros hombres, ya que solo de este modo podemos aceptar el hecho de que están en condición de reconocer su igualdad (al menos en el ámbito restringido de la comunicación y la participación política) sin anular sus diferencias. Pues, al hablar de las relaciones humanas hay que mencionar también la igualdad del “diferente” y del “otro” en el ámbito de la comunicación y de la capacidad de actuar. Cada hombre es una nueva posibilidad de un mundo y, desde la modernidad hasta hoy, se ha demostrado que el mundo necesita un nuevo ejemplo. En la medida en que se acepte la diversidad, se asumirá también al conflicto como parte inherente de la naturaleza humana.

Para empezar a concluir: no debe anhelarse un mundo sin conflicto, ya que esto supondría la negación de la naturaleza humana como tal. Todo el modelo político-filosófico propuesto por Arendt (someramente esbozado aquí) supone, aunque no de forma explícita, un nuevo espacio en donde el conflicto no se dirija a la lógica de la guerra, en donde la violencia no sea la dirigente del mundo. La paz no es la mera aniquilación del conflicto, es más bien el estado en el que todos los hombres, al hilo de sus diferencias, se reconocen como iguales (en su diferencia) en el campo comunicativo y político, lo cual los faculta para actuar a favor de la resolución de los conflictos sin tener que acudir a medios bélicos. Sólo si se acepta la diferencia entre los hombres, y por lo tanto, la naturalidad de los conflictos en la vida humana, se podrá hablar legítimamente de un estado de paz entre los hombres; y sólo al saber resolver las diferencias sin la necesidad de aniquilar al otro (sin ejercer violencia ilegítima), se podrá pensar realmente en un espacio donde la

convivencia armónica con los demás sea posible.

Conclusión

Entre tanto la desigualdad insuperable predomine en las relaciones humanas, es decir, mientras la violencia sea el único y principal artefacto de la política; mientras los intereses individuales sean lo que predomine; mientras la guerra (tal y como se viene practicando en la actualidad) siga teniendo el objetivo de aniquilar al otro para conseguir y llegar a la dominación desmesurada que no considera la alteridad humana, no se podrá hablar de paz en sentido estricto, pues no dejará de ser más que un simple ideal. El problema de la malinterpretación de la política, del poder y de la guerra, promueve la negación de la libertad y, en consecuencia, promueve tanto la violencia desahogada como la destrucción de la igualdad comunicativa y política. Es importante entender a la igualdad comunicativa como una situación en la que todos los hombres tienen la posibilidad de aportar al mundo compartiendo con los demás, reconociendo a los otros como seres válidos y constructores del mundo compartido. El ejercicio de la búsqueda de la paz en una sociedad considerablemente egoísta es en vano. El hombre, como se ha dicho, es acción y constante transformación, en la medida en que es un ser capaz de crear un mundo. Es cierto que cada individuo debe ser valorado en su singularidad, pero no lo es menos el hecho de que –según Arendt– en el campo de la comunicación y de la política, no es el hombre quien existe, sino los hombres. El sentido de la participación activa y equitativa de la política refiere la posibilidad de cambio y de innovación. El deber de los hombres no es aniquilarse entre sí para dominar injustamente: el deber hace referencia a la responsabilidad que tenemos con los otros. En consecuencia, el hombre

tiene el deber de construir el mundo, no para su bien individual, sino para el bien colectivo. Finalmente, los hombres tienen en sus manos un mundo y, dentro de ellos mismos, como facultad natural, se halla la capacidad de transformarlo.

Bibliografía

Arendt, H. (2006), “Sobre la violencia”, Alianza, Madrid.

Hilb, C. (2001), “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, [en línea], disponible en: <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/4702.pdf>



Fotografía tomada de Flickr- Galería de federico.bebber

Conflicto y alteridad: una propuesta desde la mirada de H.G. Gadamer

Introducción

Para abordar la pregunta sobre las condiciones de una paz duradera en nuestro país, es preciso saber que normalmente se entiende la paz como una relación entre dos o más partes que no están en guerra o que quieren poner fin a ella, así como la tranquilidad y quietud que se opone a la turbulencia o la revolución. La paz es entonces un no estar en conflicto o no tener algún tipo de problemática o disconformidad. Pero la pregunta que podemos hacernos aquí es si realmente este estado de paz sosegado y sin conflicto es alcanzable o deseable. En palabras de Estanislao Zuleta, es necesario *“reconocer que el conflicto y la hostilidad son fenómenos tan constitutivos del vínculo social, como la interdependencia misma [...] La erradicación de los conflictos y su disolución en una cálida convivencia no es una meta alcanzable, ni deseable, ni en la vida personal -en el amor y la amistad-, ni en la vida colectiva”* (Zuleta, 1985, p. 1).

En tanto que somos diferentes y no es posible que entendamos en su totalidad a los otros, en algún punto no vamos a estar conformes con lo que dicen o hacen y vamos a querer que piensen y actúen de una manera diferente. En ese sentido es claro que no puede llegarse a un acuerdo absoluto y que el conflicto está constantemente presente en las relaciones humanas. Pero el punto es que no hay que huir de él o rechazarlo por completo. Lo que se debe buscar, por el contrario, es

Pontificia Universidad Javeriana
Olimpiadas de Filosofía
Liceo Juan Ramón Jiménez
Abril /2014

Manuela Fernández

una forma no violenta de involucrarlo en nuestras relaciones, ya que si bien el conflicto surge por nuestras diferencias y nuestra incapacidad de llegar a acuerdos tácitos o acabados, precisamente será este quien nos permita reconocer al otro en su completa alteridad, y llegar así de manera conjunta a un acuerdo, nunca acabado, pero sí necesario para una buena convivencia. Siendo así, no se pretenderá en este texto dar las condiciones para ese estado que se entiende normalmente como paz, sino pensar mejor ese estado conflictivo inherente al hombre; todo ello a partir de algunos conceptos trabajados por el filósofo alemán Hans-George Gadamer, que pueden aportar, así sea indirectamente, una solución al problema que se nos plantea en el presente texto.

Diálogo y reconocimiento del otro

Para empezar, es necesario entender que si existe un conflicto

en una relación, se hace necesaria una confrontación con el otro, que tenga como fin intentar -en la medida de lo posible- comprenderlo; pero esto solo podrá darse mediante el diálogo. Una persona solo tendrá la posibilidad de comprender al otro si se haya en un diálogo con él. De antemano no puede presuponerse lo que el otro está pensando, ni puede darse una interpretación completamente subjetiva y en cierta medida arbitraria de lo que el otro hace; es necesario intentar comprenderlo a través de la palabra. Normalmente *“«se muestra comprensión» hacia alguien cuando se entiende cuál es su realidad objetiva. Pero no se la entendería si uno no se «trasladara» a la*

Normalmente «se muestra comprensión» hacia alguien cuando se entiende cuál es su realidad objetiva. Pero no se la entendería si uno no se «trasladara» a la situación del otro...”

situación del otro. No se quiere decir que esto incluya una trasposición psíquica misteriosa. Lo de trasladarse significa aquí únicamente que uno se esfuerza por comprender las razones del otro” (Grondin, 2003, p. 102).

Pero para comprender las razones y entablar un diálogo con el otro, es necesario que previamente haya una apertura hacia él. De hecho *“«apertura» es el término con el que Gadamer designa esta forma de relación de dos sujetos que pre-reflexivamente reconocen su mutua dependencia hasta el punto de dejar valer la opinión del otro respectivo como objeción contra sí mismo” (Gutiérrez, 2008, p. 5).*

Es imprescindible, dice Gadamer, que haya una renuncia a la unilateralidad, porque solo de esta forma podrá una persona liberarse de sus pretensiones de tener siempre la razón y aceptar que, debido a los límites del conocimiento humano, puede equivocarse. *“Siempre tendré que mantenerme*

–dice Grondin- tanto más abierto para la oportunidad del diálogo y para la perspectiva del otro” (Grondin, 2003, p. 186). Gadamer sostendrá que es necesario ese ser-en-el-diálogo para ir más allá de sí mismo. A veces *“no oímos u oímos mal porque nuestros oídos están tan llenos del aliento que constantemente nos infundimos a nosotros mismos al seguir nuestros impulsos e intereses, que no somos capaces de oír al otro” (Gadamer, 1992, p. 91).* En el otro yo veo al otro de mí mismo, gracias a él puedo transformar lo que es extraño en algo familiar y hacerlo parte de mí, de tal forma que puedo reconocerlo en el otro y en ese sentido en el otro de mí mismo. En otras palabras,

lo que hago al reconocer lo que está fuera, haciéndolo parte de mí, es resaltar *“la importancia central de la alteridad como motor de la experiencia humana que empuja a la consciencia por el camino del conocerse mejor a sí misma, a elevar y ampliar su punto de vista”* (Gutiérrez, 2008, p. 3). También sostiene Gadamer, siguiendo a Hegel, que la experiencia solo es productiva en la medida en que tenga un carácter negativo, esto es, cuando nos hacemos conscientes de nuestros errores, de los límites que circundan nuestro comprender, en la reformulación que la confrontación con lo otro exige siempre a nuestro propios postulados y dogmas. En la medida en que mantenga abierta la posibilidad de que el otro me sorprenda, puedo reconocer estar equivocado y abrirme a la posibilidad de nuevos horizontes de comprensión. Si en el diálogo lo único que obtengo es una reafirmación de mis presupuestos y de mis convicciones, no tendré la posibilidad de reconocer lo extraño del otro y hacerlo familiar. No obstante, cuando creemos ir ganando familiaridad con lo otro, pronto la realidad de lo ajeno se vuelve a imponer por sí misma; de allí que pueda sostenerse que esta dimensión dialógica en la que se desenvuelve la experiencia humana se manifieste siempre en una tensión nunca resuelta entre el juego de la familiaridad y la extrañeza. *“De lo que se trata es de reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro y de recuperar un sentido de pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total”* (Gutiérrez, 2008, p. 14)¹

Pero pese a que Gadamer hereda la concepción negativa de la experiencia de Hegel, no duda en reafirmar las diferencias. Esta particular distancia se funda

en las críticas que Gadamer hace a la teoría hegeliana del reconocimiento. En primer lugar porque, según Hegel, el reconocerse en el otro tiene un carácter esencialmente reflexivo: intencionalmente la conciencia busca saberse solo a sí misma, pasando por el otro que simplemente es su propia apariencia. Pero tras ese paso por lo extraño y lo ajeno, la conciencia vuelve en sí misma, solo para verse completamente acabada y concluir de esta forma su proceso de auto-comprensión. Pareciera entonces, observa Gadamer, que se tratara de un proceso individual y monológico, que no busca conservar al otro en su alteridad sino que lo ve tan solo como un momento necesario, aunque necesariamente superable, en el proceso del auto-despliegue de la conciencia que busca solo saberse a sí misma. Haciendo que en un momento último *“la alteridad que dinamizó al discurrir de la experiencia humana y le infundió vida y honor al reconocimiento del que emergió la autoconsciencia termine extinguiéndose en la unidad absoluta”* (Gutiérrez, 2008, p. 2). En segundo lugar, Hegel afirma que, en ese punto en el que la autoconsciencia llega a realizarse, la comprensión misma tiene que cesar, ya que ha vuelto sobre sí y se sabe como unidad completa. Pero esto es impensable, ya que la experiencia negativa que me implica el otro *“no culmina para Gadamer en una disposición que garantice el saber pleno y absoluto. Puesto que cada nueva experiencia de fracaso de generalizaciones previas incrementa más bien el saber de la falibilidad fundamental de todas nuestras convicciones, no puede darse al final un conocimiento acabado sino tan solo la apertura al potencial sorpresivo de nuevas experiencias que disipa toda posibilidad*

1. De hecho, frente a las nuevas y viejas ideologías del consenso la hermenéutica representa la cultura del disenso. Hay un potencial de alteridad en Gadamer que siempre debe ser mantenido so pena de recaer en un consenso de lo común.

de *absolutez*” (Gutiérrez, 2008, p. 4). Contrario a Hegel, Gadamer parte del supuesto de que el hombre es un ser finito, y que en ese sentido debe reconocer que su comprensión nunca puede cancelarse de manera definitiva.

El lenguaje y la historia como constitutivos de la finitud humana

Distanciándose claramente de la tradición filosófica que lo antecede, inclinada a concebir al lenguaje en los términos de simple herramienta que el hombre utiliza para expresarse, en la que “las palabras no son más que designaciones o signos «posteriores» y en buena parte convencionales”, Gadamer sostendrá que en realidad el pensamiento y el lenguaje no pueden dissociarse. *“El lenguaje que nos hace comprender el ser no es un instrumento que esté a nuestra disposición. La luz, en sí incomprendible, es aquello en lo cual el ser se da a sí mismo”* (Grondin, 2003, p. 235). Ni las cosas ni los hombres pueden darse fuera del lenguaje y en ninguna medida el hombre puede pensar o comprender algo que esté allende él. Y, siendo así, es que el lenguaje mismo nos sobrepasa: *“ese exceso del tener que decir en comparación con lo que se ha dicho escasamente y con lo que ha de decirse”*

(Grondin, 2003, p. 229). Detrás de lo dicho siempre habrá una infinitud de cosas que no pueden ser expresadas en su totalidad. Esa limitación lingüística es también lo que incitará al hombre a descifrar lo que está más allá de las palabras enunciadas por el otro, a abrirse a él y a reconocer la entera validez de lo que dice. *“La lingüística humana se caracteriza precisamente por un ser más allá de sí misma que le permite mantenerse abierta a nuevos horizontes y posibilidades lingüísticas, y sustraerse un poco más a sus propias unilateralidades, porque sabe perfectamente que no existe nunca una última palabra”* (Grondin, 2001, pp. 224, 225).

De igual modo, la finitud del hombre está determinada por la noción de “eficacia histórica”, la cual podría definirse como el trabajo silencioso de la historia, es decir, el acontecer de las tradiciones que no llegan a ser plenamente conscientes, aunque sigan

Fotografía tomada de Flickr- Galería de federico.bebber



determinando inmemorial e inacabadamente la manera en que comprendemos. Es necesario, en ese caso, saber que en todo entender actúan la historia y la tradición y que, por tal razón, es preciso renunciar a una búsqueda de objetividad en la que se pretenda entender al otro al margen de nuestros propios presupuestos (o prejuicios). De hecho, *“esta «consciencia de límite» constituirá, según Gadamer, lo fundamental de la experiencia hermenéutica y conducirá hacia una apertura para lo que es diferente”* (Grondin, 2003, p. 150).

La verdad

Cuando dos interlocutores se encuentran no deberán intentar hablar con la pretensión de imponer sobre el otro una verdad absoluta: primero, porque una consciencia que entienda las limitaciones que el estar arrojado en la historia y en el lenguaje implica, renunciará a la noción falsa de una objetividad absoluta; y, segundo, porque será una verdad que no renunciará al intento de una comprensión dialógica e intersubjetiva, es decir, permanentemente renovada. La categoría a partir de la cual Gadamer cuestiona el ideal ilustrado de una verdad absoluta, asociada a la pretensión de una objetividad irrestricta, es la noción retórica de adecuación. Se trata, claro está, de una verdad probabilística que se da por correspondencia y ajuste de las perspectivas que se plantean. En este sentido, *“toda verdad es hermenéutica, es decir, es asunto de adecuación. Cuando algo es verdad, se dice en alemán: es stimmt! («¡de acuerdo!»)”* (Grondin, 2003, p.140). Según esto, ni siquiera habrá una verdad que tengamos que alcanzar o que esté más allá de nosotros mismos. Será una verdad que se construye y que se “materializa” solo en la medida en que las personas la enuncian y la adecuan a lo que comprenden y a lo

Fotografía tomada de Flickr- Galería Brett Walker

que pretenden decir. *“Las ideas pertinentes a este respecto, y que hablan de conformidad, armonía, concordancia y consonancia, explican con sumo énfasis: la verdad es una cuestión de concordancia, de acorde casi en sentido musical, por cuanto el que entiende es acorde con el interpretandum”* (Ibid). La verdad se da en la palabra y es más “una cuestión de credibilidad y de verosimilitud”. Normalmente se le ha otorgado a la retórica un sentido peyorativo, de acuerdo con el cual esta no permite ver con claridad la verdad. Se argumenta que esta no cuenta

Ni siquiera habrá una verdad que tengamos que alcanzar o que esté más allá de nosotros mismos. Será una verdad que se construye y que se “materializa” solo en la medida en que las personas la enuncian y la adecuan a lo que comprenden y a lo que pretenden decir.

precisamente con el ideal demostrativo cartesiano en que lo verdadero se muestra como consecuencia lógica, sino que solo se apela a ella cuando hacen falta pruebas y es necesario el poder de la convicción. Pero lo que se olvida con esta concepción es que la tradición retórica es la única que le ha concedido al lenguaje el valor fundamental que este tiene, tanto así que esta *“no aparece ya como un modus deficiente de conocimiento, sino como la forma de realización del pensar mismo y de nuestro lingüístico ser-en-el-mundo”* (Grondin, 2003, p. 213).

Conclusión

De lo anterior se deduce que son necesarias al menos tres condiciones para la renovación no bélica del conflicto inherente al hombre: 1) El diálogo y el reconocimiento del otro, que son necesarios para abrirse a lo extraño y lo diferente, teniendo en cuenta que en la experiencia negativa puedo aprender a equivocarme y a aceptar que el otro puede tener razón. 2) La consciencia de la finitud del hombre y por lo tanto de las limitaciones de su comprensión, que me hacen desistir de la búsqueda de una verdad y de una objetividad absolutas, sabiendo que si bien el lenguaje y la historia nos limitan, son esas limitaciones las que nos permitirán estar también abiertos al otro. 3) La renuncia a la imposición de una verdad absoluta que ha estado tradicionalmente sustentada, pero que tiene que ser transformada en una verdad como correspondencia basada en la retórica. Habiendo mencionado tales condiciones se debe reafirmar, como último punto, que ese estado de paz duradero, como el que se suele entender normalmente, no es alcanzable ni deseable. De hecho, lo que es más deseable e incluso necesario para el país hoy día, no es solventar los conflictos, ni erradicarlos por completo, sino tenerlos presentes,

para que de esta forma las partes que se encuentran involucradas en él busquen alcanzar el consenso y el acuerdo entre ellas, tras haber reconocido al otro y aceptado las limitaciones de la comprensión humana. Pero es necesario aclarar aquí que si bien se busca la implementación de los conflictos en las relaciones, como se mencionó anteriormente, no podrá darse de una forma violenta, pues esto negaría las tres condiciones dadas anteriormente. Será más bien una implementación que permita la constante renovación de las relaciones en la búsqueda de una cierta armonía que aunque no podrá ser definitiva, si será necesaria para el buen desarrollo de la convivencia y por lo tanto de la sociedad.

Bibliografía

Gadamer, H (1988) “Verdad y método I” Sígueme: Salamanca.

Gadamer, H (1992) “Verdad y método II” Sígueme: Salamanca.

Grondin, J. (2003) “Introducción a Gadamer” Herder: España.

Gutiérrez, C (2008) “La alteridad de Hegel a Gadamer” [en línea] Disponible en: <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/1674.pdf> Recuperado el 6 de abril de 2014, Bogotá.

Zuleta, E. (1985) “Sobre la guerra” [en línea] Disponible en: http://dintev.univalle.edu.co/cvisaacs/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=217 Recuperado el 6 de abril de 2014, Bogotá.

Fotografía: Leo Matiz



Cultura del Perdón: Justicia y Paz en Colombia

Pontificia Universidad Javeriana
Olimpiadas de Filosofía
Colegio San Bartolomé La Merced
Abril de 2014

Martin Gnecco Heredia

Comenzaré con el atrevimiento de decir que la paz es el norte hacia el que los hombres han encausado sus esfuerzos por asociarse, desde la manifestación más primitiva de organización social hasta los esfuerzos más recientes por sostener algún Estado. Es lógico, no existe otro motivo que invite, en un primer momento, a la colectividad, más que el de lograr convivir de manera segura. No se trata, sin embargo, de inhibir o contener a las personas, sino más bien de conciliar las voluntades para que se dirijan hacia un mismo lugar. En palabras del filósofo colombiano Estanislao Zuleta (1985) este estado de paz implica “construir un espacio social y legal en el cual los conflictos puedan manifestarse y desarrollarse, sin que la oposición al otro conduzca a la supresión del otro”. Este norte puede alcanzarse desde diferentes ámbitos sociales tales como la estructura familiar, las instituciones educativas y la amplia variedad de corrientes políticas, que en calidad de estructuras de comunidad deben pretender construir aquel espacio para la existencia no violenta de los conflictos.

Para comenzar a determinar las condiciones necesarias para una paz duradera en el país, es necesario aclarar que Colombia, así como otros países de la región, se encuentra inmersa en lo que se denomina como justicia transicional. Este concepto surge en los años setenta, durante los procesos de transición democrática (Herrera, 2005). Los crímenes de lesa humanidad, cometidos durante los regímenes autoritarios que se presentaron en la región el siglo pasado, obligaron a los gobiernos a preguntarse por la manera de hacer justicia: ¿a quién juzgar?, ¿cómo juzgar? y ¿bajo qué base jurídica? En Colombia, un conflicto armado con un comienzo difícil de rastrear y cuyos actores toman múltiples rostros, hace de estas preguntas una cuestión sensible y bastante compleja, pues involucra a la población civil directamente con el conflicto a través de dinámicas como secuestro, masacres y atentados (GMH, 2010).

En éste contexto, se han adelantado algunas acciones para aproximarnos hacia la paz. Dentro de lo que se ha hecho, las categorías de reparación y reconciliación han cobrado gran importancia. Estos esfuerzos se enmarcan en la Ley de Justicia y Paz, que, entre otros proyectos, promovió la creación del Centro Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR). Este pretende “*facilitar los procesos de paz y la reincorporación individual o colectiva a la vida civil de miembros de grupos armados al margen de la ley, garantizando los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación*” (vicepresidencia de la república). Estas categorías se han abordado desde distintas perspectivas, teniendo como supuesto núcleo a la víctima. Aquí debo decir que una lectura de los planteamientos de Jacques Derrida en torno al perdón puede favorecer la comprensión de este problema.

Domínguez dice a partir de Derrida que el perdón es, “en su forma más aceptada, positivo, y lo que tiene él como perteneciente a su hacer de manera más propia, es el volver lo negativo algo positivo” (2006, 1). Este carácter restaurador reconocido en el perdón hace evidente el provecho que representa para el proceso que se describe en nuestro país. Ahora bien, Derrida, en su entrevista con Michel Wieviorka, reconoce que para el acontecimiento del perdón debe propiciarse un espacio para que este se dé, que comienza con un hecho negativo para la persona. Es entonces el sujeto que experimenta una injuria el único que puede decidir si dejar acontecer el perdón, como una opción para escapar hacia el entendimiento del pasado para impulsar nuevamente la vida. En este punto revela un proceso de jerarquización de los hechos que los define como perdonables o imperdonables. Explica entonces que estos últimos son aquellos que se salen de lo cotidiano, de lo aceptado, de lo imaginado. En cuanto a estas dos categorías, amplía diciendo que el perdón se torna ilusorio si no existiera lo imperdonable, pues en la medida en que algo se considera perdonable no hace falta desplegar el poder restaurador del perdón; es lo imperdonable lo que verdaderamente da cabida a perdonar (Derridá, 1998).

Cabe entonces preguntarse si el caso colombiano presenta la posibilidad del perdón, que es lo mismo que preguntarse por la posibilidad de la paz. La respuesta es evidente, la historia de nuestro país está tan permeada de hechos monstruosos e inimaginables, tan distantes de lo comprensible, que se ha tornado imperdonable casi en sí misma, arrastrando a los diferentes actores violentos y todo su significado hacia lo abominable. Quizá el siguiente relato del agente de la policía Helmer Lozano, incluido en una noticia del periódico El Tiempo el 14 de agosto de 2001, permita convencerse esto: “Lo primero que vi fue la mano de mi señora. Luego, partes del pequeño, después del otro y a 200 metros de la niña grande. ¡Eso da verraquera! Es difícil echarlo al olvido. Mi Dios los perdonará, porque yo no”. Es preciso decir que esto implica la excavación de una brecha donde a un lado se encuentran los actores armados y por otro las víctimas, que arrastran consigo a la población civil que se identifica con ellas.

Colombia parece ser un escenario adecuado para el acontecimiento del perdón, en tanto que existe lo imperdonable, sin embargo hace falta ver de qué



manera se aborda esta cuestión en el país. Actualmente los esfuerzos para acortar la brecha entre población civil y actores armados se han encausado en lo que se conoce como procesos de desmovilización. Estos no se rigen bajo las figuras de amnistía o indulto. Se reconoce que hace falta el cumplimiento de una condena, sin embargo, se acepta que no existen castigos jurídicos reales para los hechos monstruosos. A estas condenas se les conoce como penas alternativas y se describen en la ley 975 de Justicia y Paz.

Si se revisan estos procesos de desmovilización, se verá que presuponen que una vez cumplidas las penas los crímenes violentos pueden ser olvidados y por tanto los sujetos que se acogen a esta ley se ven insertados inmediatamente dentro de la población. Lo cierto es que antes que permitir a las víctimas aceptarlos y perdonarlos, lo que se logra es acrecentar el resentimiento, pues nunca se tiene en cuenta a la víctima y de todas formas es forzada a perdonar. El resultado no es alentador para aquellos que deciden dejar las armas, como revela un artículo publicado por el periódico El Tiempo el 15 de Septiembre de 2012:

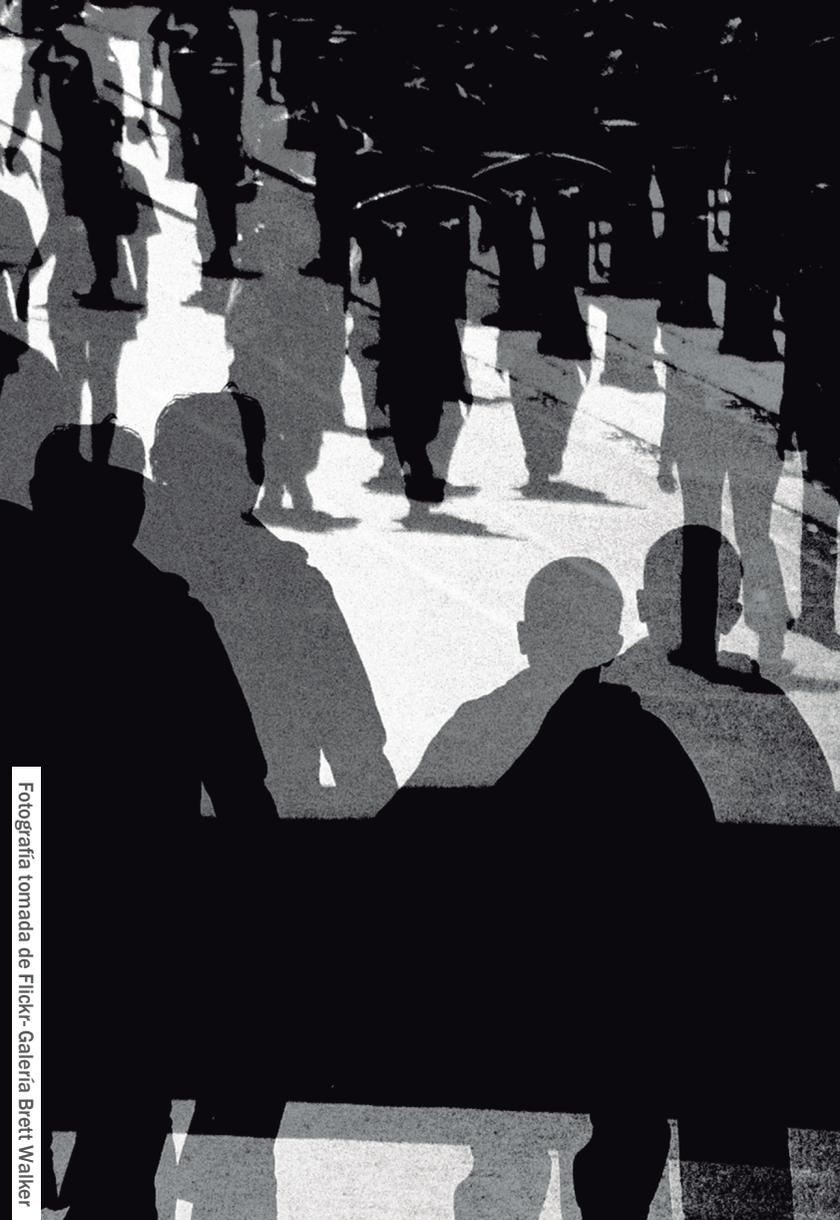
Al menos 50 mil han dejado las armas desde enero del 2003, y solo si ocultan su condición obtienen oportunidades. (...) Son al menos 50.000, y por venir de donde vienen, la guerra, han quedado convertidos en la otra población colombiana en el clóset. (...) Hoy le temen más a un desprecio que a una bala.

Esta realidad puede entenderse de mejor manera revisando una vez más a Derrida. En la misma entrevista referida párrafos atrás indica que el perdón no

puede ser nunca una cuestión política ni jurídica. Esto se debe a que la única instancia decisiva sobre el perdón es quién experimenta el perjurio, la víctima. Siendo así, se vuelve un acto personal y voluntario, eliminando la posibilidad de edificar un proyecto político sobre este. Resulta imposible hablar de perdón jurídico pues en ese caso no existe alguien que perdone, sino una institución que finge hacerlo por sus ciudadanos. Esto indica también que el perdón no corresponde a una “terapia de reconciliación” para un país, pues no se puede perdonar sino lo que se ha vivido. En esta medida se hace imposible perdonar una muerte cuando no se es el dueño de ese cadáver. Como dice Schumacher (2004, 60), el perdón “es un acto íntimo que realizamos a título personal y en una estrecha relación con la persona a la cual perdonamos”.

Esto da luces para pensar que llevamos un proceder equívoco en cuanto a la manera de abordar la integración de la nación, y por consiguiente la paz. Por un lado, queda claro que no se puede perdonar desde las instituciones, lo que verifica la realidad que viven los desplazados. Por otro, se complica el asunto en cuanto a la supresión de la brecha que se ha generado entre los diferentes frentes del conflicto armado.

Se presenta una paradoja: la sociedad no puede permitirse no condenar; en la medida en que no se castigue se entenderá que no hay consecuencias para estos actos, permitiendo a las generaciones futuras actuar de cualquier manera. Las víctimas no pueden seguir sin perdonar: en tanto la memoria del dolor se apodere de la víctima, esta no podrá convivir sin rabia. Pero el modelo de penas alternativas se vuelve insuficiente y egoísta, y el perdón, en su sentido más puro y verdaderamente posible también se queda corto



Fotografía tomada de Flickr- Galería Brett Walker

(a pesar de su poder reparador). Es necesario resolver esta encrucijada para lograr dar un paso adelante hacia la paz.

¿Cómo resolver esta encrucijada para dar un paso adelante hacia la paz? Considero que la apuesta por la memoria, quizás la más ambiciosa, resulta ser la más favorable en este caso. La memoria es una “respuesta militante” de la población frente a la “cotidianidad de

la guerra y al silencio que se quiso imponer” (GMH, 2012, 1). Hace públicos los hechos junto con el sufrimiento de quienes los padecen, empleando los relatos de las víctimas y victimarios como materia prima para tejer un relato histórico de todo el pueblo. Así, logra hacer las veces de condena, situando los hechos violentos en la conciencia de toda la población, para que sirvan de precedentes para el futuro, y favorece al tránsito hacia el perdón al dignificar a los afectados. Logra, además, moldear una sola cara del conflicto, que envuelve a todos los colombianos y los hace víctimas de este de manera que puedan perdonarlo y repararlo para proceder a la reconciliación.

Si se pretende construir una paz duradera para el país, hace falta reivindicar a los actores del conflicto con los diferentes sectores de la población; se hacen necesarios espacios para la construcción de memoria, de manera que si alguna vez logramos perdonar lo imperdonable, esto lleve al reconocimiento de la realidad del país y propicie la construcción de la paz para el futuro.

Todo lo dicho reúne una serie de condiciones, en donde la reconstrucción de la historia a partir de la memoria se vuelve la pieza más importante para un proyecto de paz duradera. Esto, teniendo en cuenta la posibilidad que presenta nuestra sociedad para pensar en el perdón, y donde la voluntad de cada miembro determinará la consecución de semejante objetivo. Es necesario, sin embargo, que se emprendan esfuerzos para garantizar que el tránsito suceda a partir de la verdad.

Bibliografía

Areté (2004). Reseña Cultura Política y Perdón. Revista filosófica. Vol. XVI, No. 1. P.p. 157-162.

C.M.H. (2013). ¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Bogotá: Imprenta Nacional. Charro, Adolfo (Ed.). (2002). Cultura Política y Perdón. Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario.

Derrida, Jacques. (2001). Justicia y perdón. Entrevista a Jacques Derrida de Antoine Spire en Staccato. Programa televisivo de France Culturel, 17 de septiembre de 1998. Traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte.

Derrida, J. (1998). Entrevista con Michel Wieviorka. Recuperado de: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/siglo_perdon.htm

El Tiempo. (2011). Entrevista a Helmer Lozano. Recuperado de: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-462140>.

Giner, Salvador. (1998). Diccionario de sociología. Madrid: Alianza Editorial.

Gamboa, Camila. (2004). Perdón y reconciliación política: dos medidas restaurativas para enfrentar el pasado. En Revista de Estudios Socio-jurídicos. Enero-Junio, vol. 8, no. 001. Bogotá: Universidad del Rosario. P.p. 81-110.

Gómez Marisol. (2012, 15 de septiembre). Desmovilizados. Obligados al clóset. El tiempo. Recuperado de <http://www.eltiempo.com>

Gómez Marisol y Diego León. (2001, 14 de agosto). Los dilemas del perdón. El tiempo. Recuperado de <http://www.eltiempo.com>

Herrera, Carlos José y Silvana Torres. (2005). Reconciliación y justicia transicional: opciones de justicia, verdad, reparación y perdón. En papel político. No. 18, diciembre. P.p. 79-112.

Hoyos, Guillermo (2012, 22 de octubre). El perdón es de lo imperdonable. El tiempo. Recuperado de <http://www.eltiempo.com>

Rueda, Camila. (2012). Perdón y arrepentimiento: la experiencia de Jean Amery. En Ideas y Valores. Vol. LXI, no. 14/8, abril. Bogotá: UNAL.

Vicepresidencia de la República Recuperado de: <http://www.vicepresidencia.gov.co/Es/iniciativas/Paginas/CNRR.aspx>

Zuleta, Estanislao. (1985). Sobre la guerra. En: Sobre la idealización en la vida personal y colectiva (y otros ensayos). Bogotá: Procultura. Recuperado de: http://dintev.univalle.edu.co/cvisaacs/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=217

Medios masivos de comunicación en Colombia. 1948-1974

Universidad Nacional de Colombia
Enero de 2014

Daniela Moná Ramírez.

Introducción

Los medios de comunicación han jugado un papel fundamental en la formación de imaginarios políticos, sociales y culturales, no solo en nuestro país, sino en el mundo. Desde la antigüedad ha habido conciencia de la importancia del dominio y control de la información en los ejercicios de poder. Sin embargo, fue gracias a los esfuerzos de las grandes potencias por tomar la delantera en ciencia y tecnología desde la Segunda Guerra Mundial, que surgieron los medios de comunicación masiva: radio y televisión. La presencia de este tipo de medios en Colombia se remonta a los primeros años del siglo XX, por lo que su impacto en la historia de nuestro país no es desdeñable. Una muestra de esto es el hecho de que la información manejada en los medios de comunicación haya servido como fuente primordial en múltiples trabajos investigativos, dentro de las ciencias sociales y, específicamente, dentro de la Historia.

Por lo anterior, el trabajo que se pretende desarrollar tiene como objetivo principal reflexionar acerca del papel que en las décadas de 1950 hasta 1970 han jugado los medios de comunicación en la formación de cultura política y en la construcción de imaginarios sociales y modelos culturales en Colombia.

Para lograr lo anterior, el texto estará compuesto por tres partes principalmente, las cuales estarán organizadas de forma temática más que cronológica: la primera será de carácter descriptivo, mostrando el surgimiento y trayectoria de los medios masivos de comunicación desde la década de los cincuenta hasta mediados de los setenta, con el final del Frente Nacional; la segunda reflexionará sobre el impacto de la cultura política de la Colombia de 1950 hasta 1970 en los medios masivos de comunicación; y por último, en la tercera parte, se reflexionará sobre el papel que han jugado los medios de comunicación en la formación de identidad y de modelos culturales en la esfera de lo político.

Radio y Televisión: una historia en ascenso.

En esta sección trataremos a la radio y a la televisión por aparte, pues su trayectoria en el periodo estudiado ha sido relativamente independiente. De todas formas se mencionarán puntos comunes y su relación en los momentos oportunos, según su importancia en uno u otro medio. En las secciones que siguen a ésta, se reflexionará de forma más sintética y se intentará sacar conclusiones más globales con respecto a los

medios que aquí trataremos por separado.

La radio en Colombia.

Los primeros fundamentos teóricos de la radio se remontan a 1873, formulados por el físico inglés James Clerk Maxwell, al descubrir el fenómeno de las ondas electromagnéticas. El desarrollo de estas teorías se sintió en el país gracias al avance tecnológico. En 1924 se aprobó la compra del equipo telefónico para la instalación de una emisora oficial de onda larga. Los jóvenes estudiantes que viajaban a otros países fueron los primeros en traer equipos de radio comercial, dando paso a una historia interesante, en la que diversos intereses, además de los políticos, jugaron un papel importante.

Ahora bien, respecto al tiempo que nos ocupa, luego de unas décadas en las que “la radiodifusión atravesó el período de mayor actividad” (Pareja. 72), el corte histórico que se marcó con el asesinato del político Jorge Eliecer Gaitán y el “bogotazo”, que para muchos marca los inicios de la violencia, no fue indiferente en el mundo radial. De hecho, “aunque el advenimiento del régimen militar de Rojas Pinilla significó un cambio notorio en la vida política del país” (Ibid. 73), puede decirse que desde 1948 hasta el final del gobierno militar en 1957 la radio sufrió un proceso homogéneo, diferente a los que vivió en décadas anteriores y posteriores, por lo que lo trataremos como una etapa determinada.

El 9 de abril de 1948 los micrófonos de Radio Nacional fueron tomados por un capitán del ejército acompañado de algunos hombres, utilizándose para emitir información caótica y conmocionada, lo que para muchos fomentó la violencia y sostuvo los actos faná-

ticos de la jornada. Estación radial que no fue tomada fue destruida o incendiada, marcándose una nueva etapa en el medio. Más allá de lo anecdótico, los hechos relacionados con la radio que ocurrieron en el “bogotazo” sirvieron para que la clase dirigente tomara conciencia de su inmenso poder sobre las masas. Así pues “una nueva legislación durante el tiempo de Ospina implementó el clima de control. El primero de una serie de decretos, el 2261 del 27 de julio de 1949 modificó los impuestos a las radioemisoras haciéndolos más onerosos” (Ibid. 75); también se redefinieron los requisitos para otorgar licencia de locutor, de lo que estuvo a cargo la recién fundada industria ANRADIO (Asociación Nacional de Radiodifusión), a la cual debían estar afiliadas todas las radiodifusoras y era aliada ideológica del gobierno conservador, consolidándose así una primera fase en la historia de control y censura que Colombia ha vivido con sus medios masivos de comunicación.

Respecto a lo anterior, fue durante el gobierno del general Gustavo Rojas Pinilla que se consolidaron los intentos de control de los dos gobiernos anteriores. Con la creación de la Oficina de Prensa de la Presidencia (Odipe), se asumió el control de Radio Nacional, la cual quedó dependiendo del Ministerio de Comunicaciones y no ya del Ministerio de Correos y Telégrafos. Por medio del decreto 3418 de 1954, regulado por medio del decreto 2427 de 1956, se señaló que “todos los canales radioelectrónicos que se utilicen, o se pudieran utilizar en el ramo de las comunicaciones, son propiedad del Estado”. Además se definió a las telecomunicaciones como “toda transmisión, emisión o recepción de signos, señales, escritos, imágenes y sonidos, o información de cualquier naturaleza, por hilo, radio, medios visuales u otros sistemas electromagnéticos” para luego establecer que “las



Fotografía tomada de Flickr- Galería Brett Walker

que apareció en 1949 estando la Textilera de Bello a la cabeza de trece industriales antioqueños, pudo conseguir el éxito gracias a las transmisiones deportivas, cubriendo la primera Vuelta a Colombia en Bicicleta. La otra cadena radial que en las décadas posteriores creció como monopolio fue Todelar, fundada por Bernardo Tobón de la Roche con gran cálculo comercial, pues, “para el año 1953 el occidente del país se encontraba libre de colonización radial” (*Ibid.* 99). Por último, en cuanto a cadenas radiales que en los cincuenta surgieron y crecieron, está Radio Sutatenza, fundada por el Padre José Joaquín Salcedo, cuyo “sistema básico contemplaba la emisión de programas educativos dirigidos a los campesinos, quienes los recibían en receptores de una sola frecuencia” (*Ibid.* 87). Esta iniciativa fue bien acogida por las Naciones Unidas y por la Unesco, brindándole asistencia técnica y propiciando el apoyo oficial desde 1955.

telecomunicaciones son un servicio público que el Estado prestará directamente, aunque autoriza al gobierno para permitir su explotación a personas naturales o jurídicas, reservándose el derecho a su control” ¹

Con la compra de La Voz Antioquia a la Cía. Colombiana de Tabaco, que en principio hizo el ingeniero Guillermo Restrepo en asociación con el odontólogo William Gil Sánchez y con el presidente de Coltejer Carlos J Echavarría, nació la poderosa cadena que cuatro años después (1953) se llamó Cadena Radial Colombiana (Caracol). El crecimiento en la década fue notorio: el aumento en potencia y emisoras le permitió a Caracol convertirse en 1956 en Sociedad Anónima, abriendo una nueva etapa en el mundo de la programación. En cuanto a la Radio Cadena Nacional (RCN),

En términos generales, la década de los cincuenta (hasta 1957) estuvo caracterizada por un ambiente de clara restricción y control en donde la radiodifusión servía a intereses personales en la medida en que no afectara a los gobiernos conservadores que rigieron el país en ese tiempo. Por otra parte, la radio fue una herramienta de los mismos gobiernos, aunque no tan clara como los periódicos o, como ya veremos, la televisión. Además fue en esta década en la que las cadenas que luego monopolizaron el medio surgieron, gracias a intereses empresariales, con la especial excepción de Radio Sutatenza. Las radionovelas, los deportes, los noticieros, la música, Radio Reloj y

programas de opinión conformaban el acervo de opciones que los colombianos tenían para escoger al prender su radio. Los artistas de la música y del radio-teatro tuvieron en la radio un espacio de trabajo y una posibilidad de organizarse como gremio, cobrando un papel primordial dentro del escenario nacional. Ya para la década de los 60 la radio había incursionado en la vida diurna y nocturna de los colombianos, volviéndose una compañera indispensable. Programas como Una Voz en el Camino, dedicado a los noctámbulos como conductores de taxi y camioneros, y la aparición de publicaciones dedicadas al mundo de la radio participaron en este proceso de crecimiento del medio.

El 10 de mayo de 1957 Gustavo Rojas Pinilla entregó el poder a una Junta Militar luego de que se le retiró cada vez más el apoyo de la élite política del país. El periódico El Tiempo y todos los órganos escritos que habían sido censurados volvieron a circular, mientras que la radio y la televisión entraron en crisis. De todas formas, dicha crisis no impidió que “el período del Frente Nacional (1958-1974) constituyera el marco económico y político para la radiodifusión comercial que le permitiera un crecimiento ininterrumpido hasta alcanzar las características de monopolios de facto” (*Ibid.* 105). Los propietarios de las grandes cadenas, que antes no hacían parte de la élite política tradicional, en este tiempo estuvieron presentes en los grupos económicos fuertes que ya participaban directamente en el medio político. Por lo tanto, éste fue un periodo que se caracterizó por la acumulación del dominio político, económico y de información, en una élite

Ya para la década de los 60 la radio había incursionado en la vida diurna y nocturna de los colombianos, volviéndose una compañera indispensable.

que se alternaba el bastión sin oposición legítima alguna.

En principio, durante el gobierno frentenacionalista de Alberto Lleras Camargo, hubo un retiro de apoyo económico a la radiodifusión, lo cual dio pie a la intervención, cada vez más fuerte, de manos privadas en el sostenimiento del medio. Colgate Palmolive, por ejemplo, patrocinó la producción de radionovelas en emisoras y cadenas de América Latina, representando los libretos con actores y producción locales. Por otra parte, ya para 1961 el término “grandes cadenas” empezó a entenderse como “monopolios” y sobrevivir

por fuera de los poderosos fue cada vez más difícil. El crecimiento de las cadenas Caracol, RCN y Todelar, no solo se dio en términos de emisoras vinculadas, sino que también significó una expansión por el territorio colombiano, compitiendo por la dominación nacional de la información en todos los niveles: política, deporte, humor,

música, etc. En términos globales hubo un crecimiento significativo de la radiodifusión: para los cincuenta habían aparecido 61 emisoras; de los sesenta hasta 1975 aparecieron 218 emisoras, siendo en total 335 para ese año.

Este crecimiento “salvaje”, junto con la llegada del radio-transistor, propició un aumento vertiginoso de los radioescuchas y fue necesario un cambio en el contenido y en la programación de las emisoras. La programación que en el periodo se consolidó estaba dirigida a la gran masa. “Su objetivo era consolidar dicha audiencia a través de programas ágiles, amenos

abiertos que tratasen temas de interés masivo, sin necesidad de análisis profundos” (*Ibid.* 123). En medio de la competencia por llegar a las masas se empezaron a conformar equipos periodísticos profesionales y nacieron algunas asociaciones laborales que buscaron defender sus intereses. Tanto artistas como periodistas y empresarios comenzaron a tomar conciencia de grupo y, junto con el crecimiento descrito, hubo una consolidación cultural del universo radial, encarnada por el día nacional de las Comunicaciones, celebrado el primero de noviembre de cada año desde 1965.

Aun cuando el desarrollo de la radiodifusión se articuló con el crecimiento de las cadenas radiales, es importante mencionar que desde la presidencia de Guillermo León Valencia (1962-1966), con el nacimiento del Instituto Nacional de Radio y Televisión (Inravisión) en representación del gobierno, se replanteó el manejo que hasta el momento había tenido el medio, pues se adoptó un sistema mixto. Lo anterior sirve para hacer hincapié en el hecho de que, a pesar de que el medio estuvo cada vez más en manos de las cadenas privadas, el gobierno no fue indiferente a su evolución y el control característico de la década anterior no desapareció del todo. Ahora bien, Inravisión tuvo mayor influencia en la televisión, lo cual puede considerarse como una conducta normal si consideramos que ya para la década de los setenta el medio introducido por Rojas alcanzó a igualar la importancia de la radio.

La televisión en Colombia

En 1936 se inauguraron las primeras emisiones regulares de televisión, en la Alemania de Adolf Hitler, al transmitirse los Juegos Olímpicos de Berlín². Así mismo, en Inglaterra se inauguró el servicio de

televisión. Por este tiempo, el joven militar colombiano Gustavo Rojas Pinilla viajó a Alemania y vio televisión (una gran novedad en aquella época). Luego, en 1939, el presidente de los Estados Unidos, Roosevelt, inauguró oficialmente la televisión pública en su país. Así como con la radio, los avances de estos países fueron el punto de referencia de los colombianos a la hora de introducir el medio. Tanto fue así, que hoy muchos identifican una actitud en nuestro país de imitar casi al pie de la letra el tipo de programación y hasta la cantidad de canales que en los Estados Unidos había.

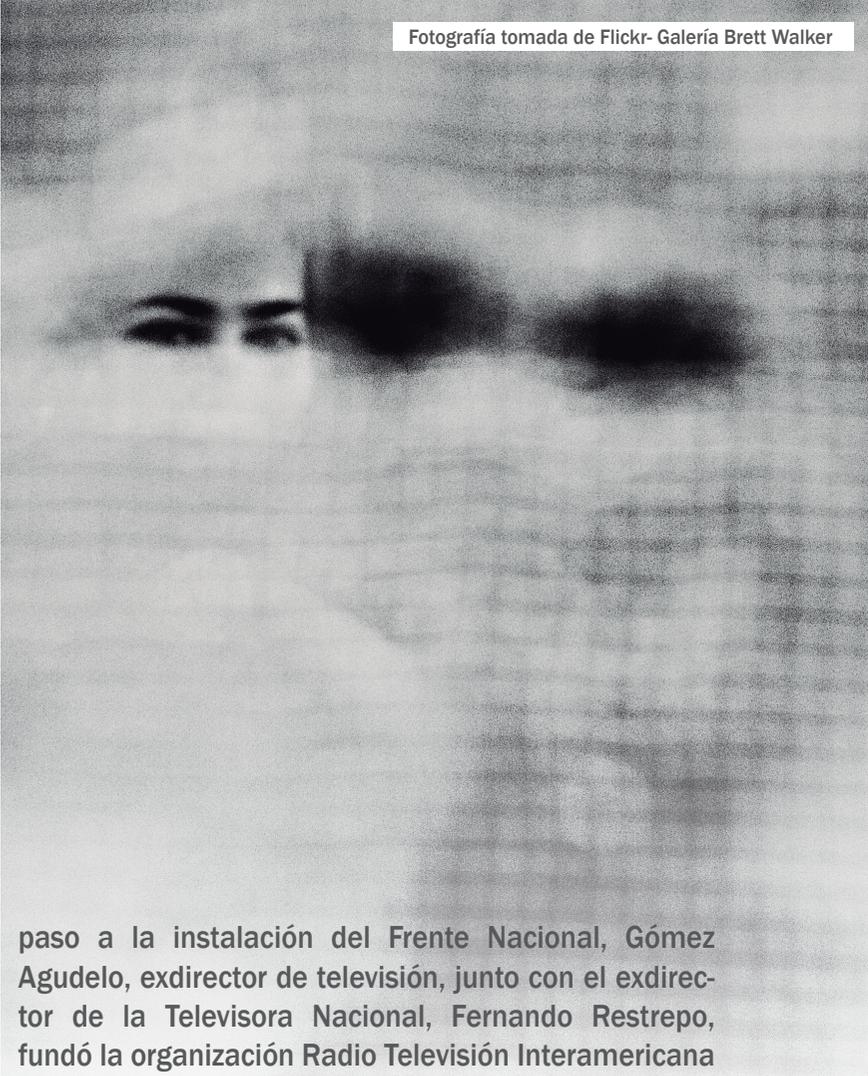
La televisión fue inaugurada en Colombia el domingo 13 de junio de 1954, cumpliéndose un año de gobierno. El acto oficial fue transmitido desde el Palacio San Carlos a las 7:00 de la noche. Estuvieron presentes los ministros de Estado, el director de la Radio Nacional (el joven Fernando Gómez Agudelo), el Jefe de Información y Prensa, algunos funcionarios, empleados y periodistas, y el presidente Gustavo Rojas Pinilla, los cuales fueron vistos a través de los 1.500 aparatos que se habían importado con el decreto 3329. Para este proyecto de instalación, el Ministro de Hacienda Carlos Villaveces había aprobado el presupuesto de 10 millones de pesos, con los que el director de Radio Nacional hizo los viajes necesarios para asesorarse y comprar los equipos adecuados, instalarlos en el país y contratar 25 técnicos cubanos, entre muchos otros gastos.

Como vimos más arriba, ya para estas fechas se había emitido el decreto 3418 de 1954, el cual establecía legislativamente que el Estado tenía control absoluto de la radio y la televisión, marcando para el medio un primer periodo que terminó en 1962, con una serie de cambios que hubo bajo el gobierno de Guillermo León

Valencia. La vida del medio comenzó con la llegada de artistas de otros países, como Mabel Jaramillo, Pedro Martínez y Fanny Mickey, con el fin de preparar actores y locutores locales y dominar cada vez más el medio. En los primeros dos años de la T.V fue construida la infraestructura inicial que permitió cubrir la Sabana de Bogotá, Manizales, Medellín y parte del occidente del país con una repetidora en el Quindío, empezando así este primer periodo del medio en Colombia.

“El primer ensayo de una programación comercial se dio en 1955 con el programa llamado El Lápiz Mágico, bajo el patrocinio del Banco Popular de Colombia” (Pareja. 134). Con un único estudio de grabación, mal iluminado y pequeño, con unas cámaras grandes y engorrosas, una escenografía limitada a telones pintados y unas emisiones exageradas y teatrales, el gobierno vio la necesidad de crear un ente oficial que se encargara de la televisión, fundándose en 1955 la Televisora Nacional y organizándose la Dirección de Información y Propaganda, por medio del decreto 0101 del 10 de enero de 1955. En el mismo año, las cadenas bien organizadas en radiodifusión empezaron a tantear en el nuevo terreno, pues veían en él grandes expectativas comerciales. El primero en tomar la iniciativa fue el Vicepresidente de Caracol, ofreciendo una ayuda financiera al director de la Odipe para el desarrollo de la televisión. Ahora bien, la primera programadora como tal fue Punch Ltda, fundada por el exdirector de Avianca Alberto Peñaranda, cuya especialidad era la planeación de grandes eventos publicitarios y deportivos.

Con la caída de Rojas hubo varias consecuencias, de las cuales mencionaremos dos: el nacimiento de RTI y la reestructuración general del medio. Cuando Rojas dejó el poder en manos de una Junta Militar, abriendo



paso a la instalación del Frente Nacional, Gómez Agudelo, exdirector de televisión, junto con el exdirector de la Televisora Nacional, Fernando Restrepo, fundó la organización Radio Televisión Interamericana (RTI), la cual hizo presencia constante como programadora, incursionando en el terreno de la televisión comercial con cierto éxito. Por otra parte, con la creación de Inravisión, se vivió una descentralización del medio, pues este ya no estuvo controlado de forma total por el Estado (alternándose la responsabilidad entre el Ministerio de Comunicaciones, el Ministerio de Educación y la Odipe), como en el tiempo de Rojas. En otras palabras, la explotación y control del medio se empezaron a dar de forma mixta: privada, estando en manos de las programadoras Punch, RTI y Caracol; y pública, siendo Inravisión el representante del gobierno.

Ahora bien, la explotación privada de la televisión con fines comerciales fue cogiendo tal fuerza que para 1970 RTI, Punch y Caracol fueron capaces de ejercer presión sobre el canal local Teletigre, que obtuvo concesión de explotación en 1965, para que no renovara su licencia, consolidando su dominio y obteniendo el control mayoritario del tiempo en el canal local. El surgimiento de las telenovelas fueron desplazando a la radio; actores, libretistas, técnicos, locutores y audiencia se fueron moviendo de un medio a otro, obligando a los encargados de la televisión a diversificar su programación, ofreciendo programas culturales y de entretenimiento.

La importancia que fue adquiriendo la televisión no pasó por alto en la élite política del país y, a pesar de que las programadoras habían tomado cada vez más dominio durante las décadas de 1960 y de 1970, el gobierno comenzó a ejercer un mayor control sobre los medios, sobre todo cuando éstos se ocupaban de asuntos políticos.

La transmisión de los logros de la carrera espacial, de los eventos deportivos más significativos del país y del mundo, del comienzo de las grandes producciones en 1971, en donde fue posible hacer grabaciones en el exterior, y de los eventos electorales, fue aportando en el nacimiento de una nueva forma de transmitir y percibir la información. El apogeo de los artistas de la canción que hasta los 60 existía, se disminuyó y las radionovelas fueron remplazadas por Pacheco y por Jorge Varón Televisión, creándose así otros íconos, otros símbolos, y estableciéndose una identidad propia a la televisión, en la que no era lo mismo ser actor, periodista o locutor de la pantalla chica que de

de la radio. La importancia que fue adquiriendo la televisión no pasó por alto en la élite política del país y, a pesar de que las programadoras habían tomado cada vez más dominio durante las décadas de 1960 y de 1970, el gobierno comenzó a ejercer un mayor control sobre los medios, sobre todo cuando éstos se ocupaban de asuntos políticos.

Impacto de la esfera política en la radio y la T.V

Luego de una exposición descriptiva de los aspectos históricos más relevantes en el trayecto de la televisión y la radio en la Colombia de los cincuenta, sesenta y setenta, se realizará una reflexión sobre el impacto de la esfera política del país en dichos medios. En el apartado anterior pueden verse elementos que aportan a esta reflexión, por lo que la tarea aquí consiste en hacerlos explícitos y tratar de exponer ideas y pensamientos más generales.

El primer elemento que se identifica y del cual partimos, es que “en nuestro país, información y política han caminado estrechamente de la mano” (Acosta ed. 283). Como puede verse, así como ciertos ambientes políticos crearon y consolidaron los medios masivos de comunicación tal y como fueron en las décadas aquí estudiadas, los medios empezaron a influir significativamente en la formación y difusión de lo político. La influencia se da en doble vía. Primero se abordará la relación política-medios, es decir, la incidencia de la vida pública en la formación y carácter de la radio y la televisión; luego, en la tercera parte se tratará la relación medios-política.

Como vimos, “los gobiernos, en amplia medida de corte hegemónico, eran recelosos frente a las críticas

y por ello arremetían contra la libertad” de expresión en los medios de comunicación, incluida la prensa (*Ibid.* 284). Ospina, Laureano Gómez y Rojas, en principio, y los presidentes del Frente Nacional, luego, reglamentaron, institucionalizaron y definieron, por medio de decretos y decisiones concretas, unos medios electromagnéticos de comunicación caracterizados por estar en manos y dominio de unas pocas empresas.

A pesar de que el crecimiento de la radio y de la televisión en Colombia se haya dado por un crecimiento de las cadenas radiales y de las programadoras televisivas de carácter privado, cuyo giro hacia fines comerciales fue cada vez más marcado, existió también un ambiente político y legislativo que institucionalizó y protegió esto. En este sentido, no hubo cambios ni se consolidaron ciertos tipos de actividad mediática sin la aprobación de la élite política colombiana, sin los medios legales apropiados y el ambiente político adecuado. La esfera política se caracterizó en los años estudiados por ejercer el poder de forma excluyente, anulando voces disidentes y posturas de oposición que atentaran con los intereses específicos de esta reducida parte del país³. Tanto en los gobiernos conservadores de los años cincuenta, como en el sistema de alternancia del poder entre dos facciones de una misma élite, el control sobre los medios de comunicación masiva fue constante y las libertades estuvieron inscritas dentro de unos límites dibujados por los intereses de dicha élite.

Lo anterior puede ser muestra de lo poderosos que son los medios de comunicación masiva como herramienta política. También en términos culturales, formación de imaginarios e identidades, los medios han jugado un papel determinante, tanto en Colombia como en el mundo. Para comprender un poco mejor

dicho papel, o al menos acercarnos a su carácter por medio de la reflexión, es adecuado revisar la relación medios-política.

Medios masivos de comunicación. Formadores de realidades e imaginarios

En esta sección se abordará la segunda vía en la relación estrecha que existe entre los medios y la política, basando la reflexión en la información expuesta en la primera sección, es decir, en los aspectos generales del surgimiento y crecimiento de la televisión y la radio en la Colombia de 1950-1970. Por un lado, se hará un enfoque en el aspecto partidista y político propiamente dicho; luego, por otro lado, será objeto de reflexión un aspecto que pertenece a la esfera política en un sentido más abstracto: la idea del ciudadano.

Volviendo a lo histórico, puede verse que en este periodo existió un fuerte control de los medios masivos de comunicación por una necesidad de la élite dirigente de protegerse y aislarse de toda fuerza que hubiese podido atentar contra sus intereses. La conciencia de lo poderosas que eran la radio y la televisión, llevó a un acompañamiento legal y jurídico permanente, creando las condiciones adecuadas para la consolidación de grandes cadenas de radiodifusión y de grandes programadoras de televisión, cuyo actuar estuvo dentro de los límites que las personas de la esfera política y económica determinaban. Ahora bien, ¿este control y dominio sobre la información otorgada masivamente al país implicó necesariamente un

condicionamiento de las masas, dirigido al mantenimiento cultural e ideológico del régimen bipartidista?

Haciendo una revisión más amplia, puede verse que “en pocos casos como en la historia de Colombia el periodismo ha sido uno de los vehículos esenciales del proceso de afirmación de las lealtades e identidades partidistas” (Ibid. 285). Lo mismo puede ser aplicado al caso específico de los medios de comunicación masiva. Si asumimos que “la política se transforma casi a la misma velocidad y profundidad que la comunicación” (Bonilla ed. 166), la forma en que la televisión y la radio, en sus noticieros, programas de opinión o de Contrapunteo, representaron y difundieron la información referente a la realidad nacional, construyó, modificó y/o consolidó las lealtades e identidades políticas. Ahondar en qué fue aquello que cambió, se creó o se afianzó es objeto de otro estudio, sin embargo se pueden lanzar ideas a partir de lo aquí expuesto, sin asumir ninguna como verdad.

Con una mirada detenida y atenta sobre el período estudiado, puede verse que el contenido de la radio y la televisión estuvo caracterizado por una tendencia hacia la liviandad y la distracción del mundo político, que en la prensa se movía con mayor ímpetu, pues los objetivos comerciales de las empresas encargadas de la explotación de las telecomunicaciones perfilaban

la programación hacia el interés masivo. En medio de una realidad compleja, llena de caos y violencia, el público se interesaba cada vez más por las radionovelas, las telenovelas, el deporte y la carrera espacial, demanda que fue satisfecha por cierta oferta. Ahora, los temas relacionados con la vida nacional y la política también fueron de interés para los radioescuchas y televidentes colombianos. La oferta a esta demanda, con objetivos y métodos comerciales de fondo, determinó nuevas formas de identidad y participación política. Dentro de lo que el sociólogo Raúl Trejo Delarbre ⁴ llama marketing político puede entenderse lo anterior: “en su manejo de acontecimientos políticos, la televisión muestra chispazos de declaraciones, discursos o debates que son muchos más extensos” (Ibid. 167), privilegiándose las frases e imágenes contundentes para fines específicos, lo que se ha venido experimentando desde la década de los cincuenta, tanto en la televisión como en la radio.

El manejo que de la política se da en los medios masivos de comunicación es fundamental en la formación de identidades partidistas y filiaciones políticas, sin embargo, no es el único aspecto manejado por los medios que afecta en la esfera política. En la vida pública de la Colombia de los cincuenta hasta los setenta fue determinante la propagación de información de diversa índole, pues aportó en la formación de modelos culturales que, en últimas, contribuyeron



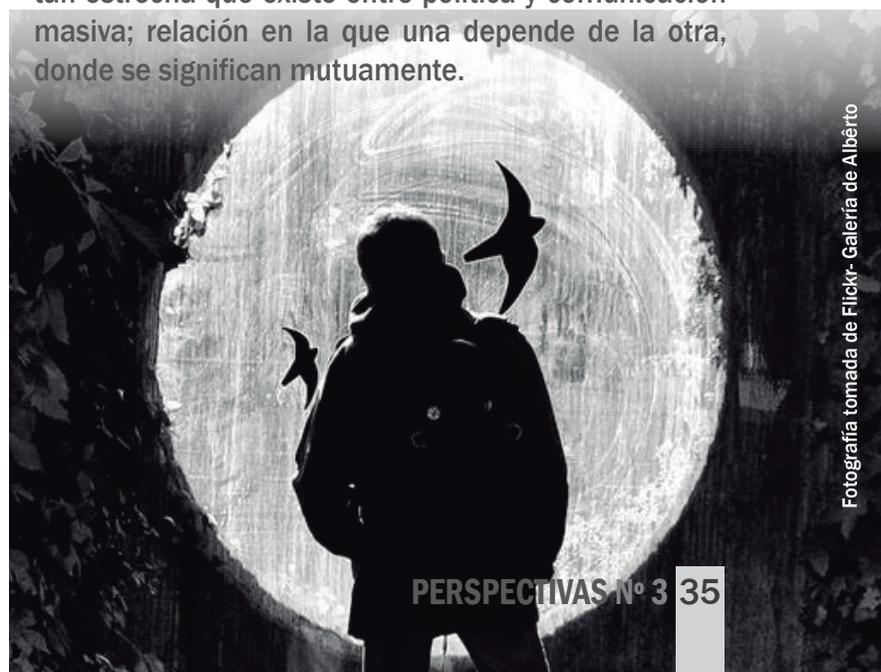
en la construcción de lo que hoy conocemos como ciudadanía. Ahora, nos preguntamos si realmente hubo un proceso de construcción o de destrucción de la ciudadanía como modelo cultural. En últimas, problematizar este paradigma en el que se entiende por ciudadano a “una persona capaz, en cooperación con otros de crear o transformar el orden social que él mismo quiere vivir cumplir y proteger” (Pérez. 31), es demasiado ambicioso, sin embargo nos detendremos un poco en el asunto.

Las ideas de democracia, sociedad civil, participación pública, multiculturalismo y ciudadanía que hoy concebimos no fueron propias del tiempo que estamos estudiando, sin embargo pueden darnos puntos de partida para reflexionar sobre la formación de modelos culturales que a través de los medios masivos de comunicación se han arraigado a la vida y participación política. Si una sociedad civil debe “ser capaz de pensar y actuar primero en función del interés general” (Ibid. 31) y ésta debe “garantizar que la información se trate como lo que es, un bien público” (Ibid. 43), según se entiende actualmente, ¿qué tipo de sociedad fue capaz de qué y cómo manejó la información, asumida de qué forma?

Revisando el caso de la radio y la televisión en Colombia, podemos ver que las telecomunicaciones estuvieron dominadas por unos intereses comerciales y políticos muy restringidos, cuyas prioridades se encaminaban al beneficio de la élite política, independientemente de otros sectores de la sociedad. Los medios que manejaban la información de forma masiva estuvieron dominados por este contexto, como vimos en el anterior apartado, por lo que la información programada, difundida y recibida: noticias, deportes o radioteatros, aportaron a la construcción de unos modelos

culturales atravesados por los paradigmas que sostenían al régimen bipartidista, por un lado, y a las empresas privadas que metieron la mano en los medios y consolidaron así su mercado, por otro. Lo anterior lleva a pensar en que los modelos culturales que desde entonces se están construyendo han formado identidades tanto locales como globales, complejas e incluso contradictorias, sin limitarse a los muros que la idea actual de ciudadanía ha edificado.

Los medios masivos de comunicación han sido tratados aquí como un problema histórico, político e ideológico. Sin llegar a certeza alguna, pues la actualidad del tema nos obliga a pensarlo y a significarlo constantemente. Se ha pasado por un terreno que nos obliga a pensar hacia futuro. Sin embargo es importante, por lo menos dentro del quehacer histórico, no olvidar, e incluso dar prioridad, a las condiciones temporales específicas que han caracterizado y formando el objeto de estudio. En este caso, se quiso aterrizar el surgimiento de los medios masivos de comunicación en Colombia a su realidad temporal, para luego sí reflexionar en términos abstractos sobre la relación tan estrecha que existe entre política y comunicación masiva; relación en la que una depende de la otra, donde se significan mutuamente.



Fotografía tomada de Flickr- Galería de Albérto

Notas

1) Tomado de Múnera G., Luis Fernando. La radio y la televisión en Colombia: 63 años de historia. APRA Ediciones. 1992. Colombia. Página 49.

2) Para la televisión acudimos al texto: La radio y la televisión en Colombia: 63 años de historia, sin embargo también se usó para la descripción histórica de la radio. Así mismo acudimos a información dada en Historia de la radio en Colombia 1929-1980, libro en el que basamos la reconstrucción de la historia de la radio.

3) Existen trabajos historiográficos y sociocientíficos de interés general en los que se demuestran este tipo de afirmaciones sobre el tiempo tratado, tal como:

- Ayala D, Cesar A. Resistencia y oposición al establecimiento del Frente Nacional. Los orígenes de la Alianza Nacional Popular, ANAPO. Colombia 1953-1964. Colombia. Universidad Nacional de Colombia. Producciones. 1996.

- Oquist, Paul. Violencia Conflicto y Política en Colombia. Bogotá. Instituto de Estudios colombianos. 1978.

- Vázquez Carrizosa, Alfredo, Historia Crítica del Frente Nacional. Bogotá. Ediciones Foro Nacional por Colombia. 1992.

Cada uno con enfoques diferentes, pueden dar una idea sobre el origen de las afirmaciones históricas aquí asumidas y expuestas como certezas.

4) Trejo Delarbre, Raúl. El imperio del marketing político. Cuando las imágenes desplazan las ideas. En: Bonilla, Jorge Iván (ed.). Comunicación y política. Viejos conflictos, nuevos desafíos. Ed. Ceja. 2001. Bogotá.

Bibliografía

Acosta P. Carmen Elisa, Amaya José Antonio, Alzate Carolina, Jaramillo Uribe Jaime, et al. Medios y Nación. Historia de los medios de comunicación en Colombia. VII cátedra anual de historia Ernesto Restrepo Tirado. Distribuidora y Editora Aguilar. Altea, Taurus, Alfaguara, S.A. 2003. Bogotá, Colombia

Bonilla, Jorge Iván (ed.). Comunicación y política. Viejos conflictos, nuevos desafíos. Ed. Ceja. 2001. Bogotá

Múnera G., Luis Fernando. La radio y la televisión en Colombia: 63 años de historia. APRA Ediciones. 1992. Colombia

Pareja, Reynaldo. Historia de la radio en Colombia 1929-1980. Servicio Colombiano de Comunicación Social, 1984, Bogotá

Pérez Bernal, Juan Carlos. Ser ciudadano en la radio. Experiencias exitosas de comunicación y periodismo. Fondo de Publicaciones Universidad Sergio Arboleda. 2012. Bogotá



Fotografía tomada de Flickr - Galería Brett Walker

Arte, metafísica y lenguaje: Nietzsche y Heidegger.

Pontificia Universidad Javeriana
Abril de 2014

Francisco Gamba Amaya

Introducción

George Steiner identifica a Heidegger como el mayor exponente de una corriente que llama Logocracia. En su libro *Los Logócratas*, Steiner diferenciará dentro de esta corriente del «gobierno del logos» dos perspectivas fundamentales que intentan responder la misma pregunta: ¿de dónde le viene el habla al hombre? De esta manera Steiner nos mostrará una perspectiva naturalista del habla y otra trascendente. La primera tiene que ver sencillamente con aquellos factores tanto fisiológicos como psicológicos que posibilitan el habla en el hombre. Se trataría de un origen científico del lenguaje. Pensemos en Marx, por ejemplo, quien «vincula la evolución del habla a la división del trabajo» (Steiner, 2013, pág. 13). Por otro lado tenemos la teoría trascendente del habla, siguiendo esta tendenciosa división de Steiner. La teoría trascendente enten-

derá el habla como una característica especialmente humana y digna de ser reconocida como tal. «El hombre, como dice Jenofonte, es un animal hablante o un animal dotado de lenguaje. Pero, precisamente por ello, es exterior y muy claramente superior a la animalidad en el sentido propio del término» (Steiner, 2013, pág. 15). Dentro de esta teoría se encuentran, asimismo, muchísimas opiniones: por ejemplo la teológico-creacionista «sostendrá que es ante todo en relación con el habla como el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios» (Steiner, 2013, pág. 15).

Pues bien, he estado haciendo este pequeño rodeo en torno a la cuestión del habla para aclarar mi propósito. Éste consiste en confrontar dos grandes pensamientos más que confrontar a dos grandes autores. En suma, es la misma confrontación que propone Steiner entre una perspectiva naturalista del origen del habla y otra perspectiva trascendente del origen del habla, sólo que orientaré la confrontación hacia otros horizontes quizás más resquebrajados y polémicos. Por un lado tendremos al recitante de la expresión órfica: no es el hombre el que habla el lenguaje, sino el lenguaje el que habla al hombre; y por el otro tendremos un martillo que hace del lenguaje una ilusión que se ha olvidado que lo es. Primera alteración a Steiner, primera situación polémica y primera grieta: no investigaré la teoría del origen del habla, sino la teoría del origen del lenguaje. Leeré al Heidegger de *Arte y poesía* y Hölderlin y la esencia de la poesía. A Nietzsche desde la interpretación que hace Conill en *El Crepúsculo de la metafísica* y desde *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

Heidegger y el lenguaje

El filósofo alemán se opone a la teoría naturalista pues hace una separación tajante entre el hombre y el animal; se diferencian fundamentalmente en que “las plantas y los animales están libremente situados en su medio, pero nunca en el claro del ser, y sólo éste claro es “mundo”, les falta el habla” (Steiner, 2013, pág. 25). El término de «mundo» tiene un sentido especial el cual será explicado más adelante en mi exposición sobre el ensayo Hölderlin y la esencia de la poesía. Para Heidegger es el ser el que habla, pero habla gracias al lenguaje. Aquí sale a relucir uno de los tantos sentidos de la palabra griega Logos, es decir, el sentido de la palabra misma. Ésta determina al ser, y, para ser ser, hay que existir. De otra manera, el lenguaje es guardador del ser pues determina la (su) existencia. Steiner apunta que una de las misiones del logócrata es salvaguardar la morada del lenguaje que contiene al ser mismo:

Debemos aprender a escuchar, a prestar la mayor atención a lo que, en el habla, hace de ella una morada para la existencia de los mortales. Esta morada, esta condición de buena vivienda, se halla cerca de la poesía (Steiner, 2013, pág. 23).

¿Por qué de la poesía? ¿Qué relación hay entre la poesía y Heidegger? Por ahora limitémonos a decir que Heidegger asume la existencia de un matiz oculto en el lenguaje poético; éste expresa más de lo que puede (quiere) decir. En su obra *Arte y poesía*, Heidegger investiga estos dos elementos como uno sólo, los comprende en un mismo nivel; y siguiendo un orden de ideas pone al arte y a la poesía como fundamentos de la historia humana. Este matiz oculto que es inherente a la poesía es desvelado por el ser mismo, lo que quiere decir que el poeta,

descubridor de la poesía, se encuentra con el ser. Ahora bien, el poeta se distingue de los demás hombres en que las palabras han sido para él o han llegado a él de manera, podríamos decir, inconsciente.

Este regalo al poeta, este descubrimiento perfecto de algo que no ha sido conscientemente buscado, es la prueba irrefutable de la anterioridad del logos con respecto al habla, de la generación del habla humana, en su forma más alta, en el poema, a partir del advenimiento. (Steiner, 2013, pág. 23)

De aquí la oración: «no es el poeta quien habla, es el poeta el que es hablado por el lenguaje». En el advenimiento, la prueba irrefutable de la anterioridad del logos con respecto al habla, ¿acaso no se percibe cierto teologismo? No está de más aclarar que aquí utilizamos logói en el sentido discursivo de las palabras, pues Heráclito muy bien dijo que logói se dice en muchos sentidos.

Sobre Hölderlin y la esencia de la poesía

El mundo es un estado propio de los hombres, en él tiene lugar la conciencia humana, en él hay creación. La creación la entiende Heidegger como la “fijación de la verdad mediante la forma”; de otro modo es la fijación de la verdad en los conceptos gramaticales. El mundo es diferente a la tierra, en ella se reúnen todos los animales y plantas. En ella se reúne, dirá Heidegger, la naturaleza toda. Me atrevo a decir que Hölderlin y la esencia de la poesía trata sobre la esteticidad de la poesía que tiene lugar en el mundo. El propósito de nuestro filósofo será encontrar la esencia de la poesía y empezará su búsqueda partiendo del habla; esto lo llevará después a afirmar que la poesía tiene

su origen en el habla. Ahora bien, el concepto de consciencia también es importante, pues “sólo hay consciencia en cuanto existe la posibilidad del habla y, por lo tanto, de crear lenguaje” (Heidegger, 2008, pág. 29).

Heidegger identifica el «prejuicio tradicional» del lenguaje: este prejuicio reza así: “el lenguaje es primeramente abstracto y racional, como el que usan los hombres civilizados en diversas aplicaciones comunicativas, y secundariamente los poetas extraen de aquél los elementos necesarios para elaborar sus formas estilísticas de expresión literaria”. Para Heidegger el lenguaje no es una creación del hombre, sino un don divino. Por esta razón distingue dos lenguajes, uno trascendente y otro inmanente. En tanto que trascendente es poesía y logos, y en tanto que inmanente es creación humana. Este último es equivalente al lenguaje vulgar donde prima el nombramiento de absolutamente todas las cosas. Es necesaria, pues, la escala valorativa; “el lenguaje poético es más valioso pues manifiesta la verdad, y no cualquier verdad, sino la verdad de la historia de un pueblo.” Mientras que el hombre se preocupa por nombrar las cosas para entenderlas, el poeta entiende el lenguaje de los dioses y su tarea es interpretarlo y transmitirlo a su pueblo, y de esta manera hace historia. “Por eso Heidegger piensa que la poesía es el fundamento que soporta la historia y no un adorno que acompaña la existencia humana o una meta de expresión del alma de la cultura.” (Ramos, 2008, pág. 30). El lenguaje de los dioses, a diferencia del humano, no utiliza conceptos, sino signos que expresan la verdad de los entes. El poeta es, en suma, un médium entre lo divino y lo mundano.

Pero Heidegger descubre cierta noción pesimista del

lenguaje en el poema de Hölderlin, y es la siguiente: “el habla es el más peligroso de todos los bienes”. Heidegger defiende esta afirmación pues pareciera que su concepción metafísica del lenguaje, a pesar de que expresa la verdad, tiene la posibilidad de tornarse oculta, caer en la ambigüedad y asentarse en lo común. La pregunta que debe hacerse es contundente: “¿Hasta dónde es el habla el más peligroso de los bienes? Es el peligro de los peligros, porque empieza a crear la posibilidad de un peligro. El peligro es la amenaza del ser por el ente” (Heidegger, 2008). Con esto Heidegger se refiere a la decadencia de la palabra esencial, es decir la poesía. Esta decadencia no es más que la caída a la realidad experimental y engañosa, además, claro está, es el distanciamiento del lenguaje poético y el aislamiento de la verdad. Aquí se justifica la idea de imponer la poesía en un ámbito plenamente metafísico. “¿Es acaso su concepción pesimista del hombre lo que le impide aceptar que el arte y la poesía se coloquen en el ámbito de lo humano? (Ramos, 2008, pág. 31)

Siguiendo la idea moral del lenguaje, Heidegger se pregunta: ¿en qué sentido es un bien para el hombre éste que es el más peligroso? La concepción del

Fotografía tomada de Flickr- Galería de Albérto

Nietzsche: la crítica del lenguaje y la lógica

Veremos en este capítulo que Nietzsche desarrolla su teoría del lenguaje a partir de su crítica a la metafísica y más propiamente al lenguaje en el que ella se fundamenta. Grosso modo su filosofía puede entenderse

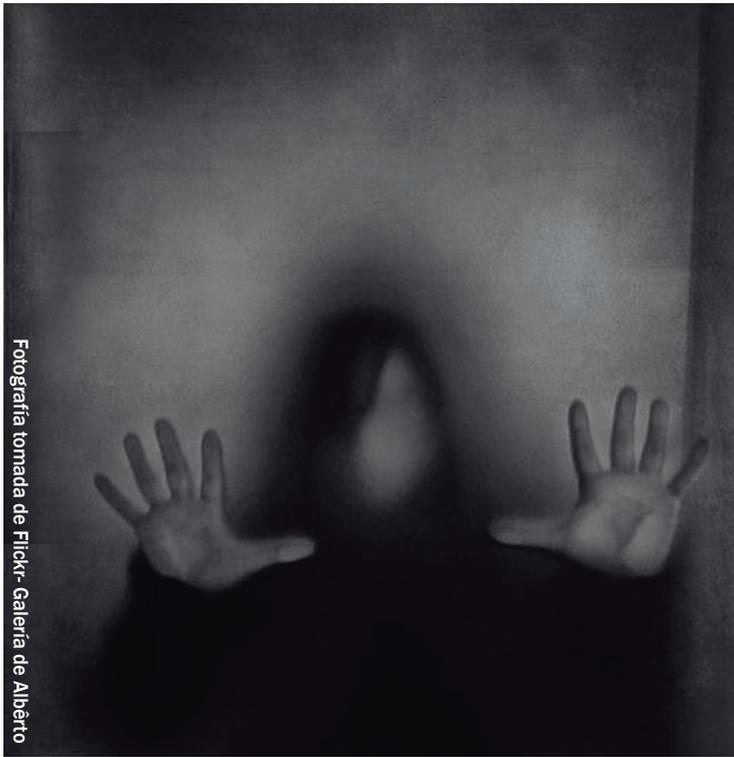
como el aniquilamiento de las verdades absolutas que han sido consolidadas a lo largo de la historia.

Nietzsche no concibe la creación del lenguaje a partir de un principio suprasensible y metafísico. Parte del presupuesto de que el lenguaje no es más que una creación humana que justifica la existencia haciéndola sostenible y agradable. Nietzsche dice que el lenguaje metafísico presupone un mundo aparente más allá del mundo sensible. Un mundo que no manifiesta ninguna verdad sino una utilidad, pues la

idealización de este mundo sensible surge a partir de una necesidad: la necesidad de superar el temor que produce la caótica realidad, y por ello quiere el hombre escapar a un mundo estático y perfecto. Dice Zarathustra que aferrarse a cualquier trascendentalismo es evadir la misma realidad. Los hombres trascendentales o metafísicos crean una aversión contra el mundo de la experiencia.

lenguaje que a continuación veremos tiene un carácter más general. Tiene sus raíces ya no en el lenguaje poético, sino en el común o, en términos de Steiner, natural. De qué manera el lenguaje es un bien para el hombre en un sentido práctico: ésta es la cuestión que nos compete, porque “la palabra esencial, para entenderse y hacerse posesión más común de todos, debe hacerse común” (Heidegger, 2008, pág. 132). Ahora el hombre se valdrá del lenguaje de una manera, podríamos decir, utilitaria; para él es un instrumento capaz de comunicar experiencias, decisiones y estados de ánimo. “El habla sirve para entender.” Y no sólo eso: al utilizarlo para nombrar los entes, el lenguaje garantiza la posibilidad de estar en su medio, en el medio de los entes. Resumiendo, donde hay consciencia hay posibilidad de habla y también lenguaje, luego la conciencia justifica el nombramiento de los entes, por ende justifica el mundo y al hombre mismo, y sólo donde hay mundo hay historia.

Fotografía tomada de Flickr - Galería de Alberto



“El habla es un bien en un sentido más original. Esto quiere decir que es bueno para garantizar que el hombre puede ser histórico. El habla no es un instrumento disponible, sino aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre” (Heidegger, 2008, pág. 133).

El problema de la verdad

Mientras que Platón atribuye al intelecto la facultad racional capaz de dirigir al hombre al mundo de las ideas, el filósofo de Röckem dice en su ensayo Sobre verdad y mentira en sentido extramoral que el hombre se vale del intelecto de una manera patética pues cree vivir su vida de una manera gozosa y saludable al obtener este orgullo. Sin embargo, es un orgullo que ha sido asignado únicamente a los seres más infelices, al hombre, pues “ese orgullo, ligado al conocimiento y a la sensación, niebla cegadora colocada sobre los ojos y los sentidos de los hombres, los hace engañarse sobre el valor de la existencia, puesto que aquél proporciona la más aduladora valoración sobre el conocimiento mismo” (Nietzsche, 1873, pág. 1). Es decir que el intelecto humano es una facultad aduladora y pretenciosa al suponer que el conocimiento tiene un valor absoluto. El valor del conocimiento se explica por la fe incondicionada en una convicción predominante: “nada es más necesario que la verdad”.

Esta voluntad de no engañar no tiene su origen en el cálculo de la utilidad, ya que tan útil puede ser la verdad como la no-verdad, según Nietzsche. La creencia en que la verdad es más importante ha surgido de una fe metafísica: en la incondicional voluntad de verdad, que significa; no quiero engañar, ni siquiera a mí mismo; lo cual nos introduce en el terreno de la moral (Conill, 1988, págs. 120-121).

De otra manera, el intelecto como engañador, adulador, mentiroso, surge en el hombre como una necesidad, pues es un “medio de conservación del individuo”, pero del individuo débil que vive lamentándose de las desgracias de la existencia. En estos hombres,

el engaño, la adulación y la mentira se vuelven regla y ley, en ellos es donde el arte de fingir llega a su culmen. El hecho de estar engañados no es un problema, pues el engaño es necesario para conservar la existencia del individuo; el problema es suponer todas estas mentiras y adulaciones como verdades absolutas; de este modo la existencia no se fundamenta en la realidad, sino en una instancia ilusoria que trasciende la realidad contingente. La ilusión de un mundo metafísico. “Su sensación no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos, como si jugase a tantear el dorso de las cosas” (Nietzsche, 1873, pág. 2).

Nietzsche se pregunta entonces: ¿de dónde proviene el impulso hacia la verdad?, y resuelve que el primer paso a considerar es la invención humana de un tratado de paz que pondrá fin a lo que es incorrecto. Este tratado surge a partir de la idea de vivir en sociedad, pues es una necesidad del hombre el relacionarse con los otros. Desde este momento se determina qué es verdad y qué es mentira mediante la designación valorativa de las cosas, es decir, mediante la intensión de asignarle verdad y falsedad a todo lo que la razón concibe. Asimismo, el hombre necesita el poder legislativo del lenguaje para crear el tratado de paz y así “se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira” (Nietzsche, 1873). El impulso hacia la verdad proviene, entonces, de la necesidad de mantener la vida, es decir, la necesidad de prescindir del mundo de la experiencia para vivir mejor en uno fingido; y de un tratado de paz consolidado gracias al lenguaje, pues de esta manera se define lo que es verdad y lo que es falso.

Según Nietzsche, quien encuentra seguridad en un mundo distinto al de la experiencia es un individuo

que “finge un mundo mejor contra la realidad, a la que despoja de su valor y prefiere –valorar más- un mundo ideal (fingido)” (Conill, 1988, pág. 123). El espíritu trágico de la fiesta báquica cantará: nada es verdad, con lo que se aniquilarán la fe en la verdad y la fe metafísica. Heidegger decía que los poetas se encuentran en el claro del ser y que por ello manifiestan la verdad de un pueblo, pero Nietzsche dice de los “amantes de la verdad” que son individuos temerosos, asustados ante la realidad y por ello falseadores de un mundo ideal, respuesta del vacío que encuentran en el mundo de la experiencia: “este falseamiento se debe a la cobardía por debilidad para soportar la realidad” (Conill, 1988, pág. 123). Soportar la realidad, reafirmarla y por tanto distanciarse de la idea de un lenguaje canónico, es para Nietzsche la necesidad del fuerte, del valiente, del superhombre; a partir de este hombre que afirma su existencia y la justifica en la vida misma, se crea una nueva posibilidad de experiencia, una posibilidad eximida de los ideales metafísicos. Para Nietzsche, será posible una nueva libertad que crea el sentido de la tierra: la voz del cuerpo sano [...] habla del sentido de la tierra (Conill, 1988, pág. 124).

Por consiguiente, la cuestión principal no es la verdad o falsedad de los juicios, sino que –para Nietzsche –la cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie (Conill, 1988, pág. 121).

La filosofía pone de relieve el sentido de la tierra, de la vida y todo lo que la mantiene, con ello la concupiscencia. Una filosofía que hace frente al sentido de los trasmundanos y sus concepciones ascéticas. Una filosofía que distingue a los débiles –creadores de moralidades en un mundo metafísico- de los valientes

afirmadores de la realidad mediante un sí sin reservas-.

El problema del lenguaje en Nietzsche se extiende aún más: llega a filtrarse en los vericuetos de la lógica tradicional. Ella se interesa por objetivarlo todo sin importar si es fenómeno material o espiritual, y de esta manera lo que ha sido objetivado es considerado verdad; así es como la lógica, en un principio, operó de manera necesaria para el hombre, pues resultó ser una conservación de la vida, un apaciguamiento del dolor causado por el desorden de la experiencia. Por esto Nietzsche ve el origen de la lógica de una manera pragmática y necesaria. La crítica nietzscheana de la lógica ya no se dirige entonces al Herkunft o Ursprung, sino a su carácter legitimador, absolutista y objetivador. En este momento es cuando la lógica deja de entenderse como fuente de conocimiento, pues ya no responde al criterio fisiológico del individuo, sino que intenta acoplarse a un criterio universal. En el trasfondo de la lógica quedan aún cosas por escrutar:

La mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles. [Pero] tras la lógica hay un mundo de instintos, de afectos, valoraciones y exigencias psicológicas que reclaman un modo de vida (Conill, 1988, pág. 136).

La filosofía de Nietzsche es un llamado a los instintos y también al nacimiento de una nueva razón. “La gran razón”, “razón corporal” o “razón estética”.

Esto supondrá una revolución estética del filosofar, que constituye el impulso hacia la justificación estética del mundo, ya aludida. Sólo la intuición artística

(de la razón corporal podrá captar la simultánea plétora de relaciones en un éxtasis creador y se situará asimismo más acá de la contraposición entre lo sensible y lo intelectual (Conill, 1988, pág. 160)

El lenguaje metafísico tiene un carácter meramente discursivo pues opera de la misma manera que la lógica. La dependencia a un orden trascendente de la realidad está justificada también por este lenguaje. Nietzsche asemeja la idea de orden lógico con la idea de orden lingüístico gramatical, “nuevo apoyo para la fuerza persuasiva de las metafísicas” (Conill, 1988, pág. 136). La fe metafísica reside en la creencia de un orden que está más allá del caos, donde el lenguaje ordena y donde influyen la verdad, la moral y la lógica.

Nietzsche y el lenguaje

Según Nietzsche, el lenguaje se reduce a metáforas las cuales han sido conceptualizadas por el hombre. El orden conceptual de estas metáforas presupone un lenguaje que permite entender y conocer la realidad, de hacerla justificable y libre de todo sufrimiento. Necesariamente precisa del mencionado tratado de paz para poder existir en sociedad; busca las consecuencias beneficiosas del lenguaje – útiles para la vida –, aún siendo incapaz de expresar adecuadamente la realidad (Conill, 1988, págs. 136-137).

La palabra se convierte en concepto “en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada” (Nietzsche, 1873, pág. 3). El concepto es resultado de comparar muchas experiencias diferentes. Gracias a la equiparación de casos no iguales se establece lo que es verdadero y lo que no. “Los conceptos son los

cadáveres de las vivencias y metáforas originarias, [...] son el residuo de una metáfora” (Conill, 1988, pág. 137).

¿Qué es entonces el lenguaje? Es un movimiento de metáforas antropomórficas ordenadas en virtud de una retórica establecida. En suma, el lenguaje está constituido por ilusiones que se han olvidado que lo son. Es decir que el hombre miente desconsoladamente pues olvida que es creador de conceptos. El lenguaje como lo entendemos se sostiene en un olvido: el hombre “parte del error de creer que tiene estas cosas ante sí de manera inmediata, como objetos puros. Por tanto, olvida que las metáforas intuitivas no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas” (Nietzsche, 1873, pág. 5).

Nietzsche dice que el sujeto es sujeto creador en un sentido artístico. Pero es su instinto el creador, no la razón. El olvido de este instinto artístico le permitió al sujeto creer falsamente que los conceptos son la verdad. Ahora bien, el sujeto, al ser un artista, crea las metáforas que han de servir a la experiencia singular; así, tiene la posibilidad de un primer nombramiento de las cosas para entenderlas. Sin embargo, su razón lógico-discursiva lo obliga necesariamente a conceptualizar las metáforas, a volverlas verdades objetivas y universales necesarias para la vida en sociedad. El lenguaje sería una forma de arte y ante todo se basaría en la voluntad de poder, en la voluntad de crear.

El arte en Nietzsche, a diferencia de Heidegger donde es entendido como constructor de historia, es falsificación. Es decir, el arte es el elemento que niega la verdad y es donde el poder de la mentira se revela en todo su esplendor, en toda su belleza. Las obras de arte no son otra cosa que la combinación de signos,

de metáforas intuitivas; como dice Cacciari, son creaciones que no se justifican por la razón, sino por el instinto (Cacciari, 2000). El mundo artístico o estético sería un mundo intuitivo donde no existe una lógica universal, pues es imposible categorizar los productos estéticos en conceptos universales.

Nietzsche hablará igualmente de una fe metafísica que reside en el sujeto, y hablará de esta fe dentro de la crítica del lenguaje. La fe está puesta en la estructura gramatical sujeto-predicado de la lógica tradicional. “es nuestra más antigua costumbre; debido a la gramática creemos que todo acontecer es un obrar y que todo obrar presupone un agente. [Así], el pensamiento está atrapado en estructuras y esquemas lingüístico-gramaticales, de los que no podemos desembarazarnos” (Conill, 1988, págs. 140-141). La fe en la articulación gramatical sujeto-predicado supone otra realidad, pues en esta fe se da el ordenamiento de los conceptos. Este ordenamiento gramatical de conceptos también se funda en un olvido.

Cuando se olvida que esta estructura gramatical “sujeto-predicado” se fundamenta en una fe, entonces se cree en su legitimación y absolutización; se cree que es verdadera y que es conocimiento, cuando en verdad no es otra cosa que un instrumento del cual se ha valido el hombre para justificar su existencia. Hablamos de una fe en el sujeto que inevitablemente se transforma en una fe en la gramática.

Nietzsche critica la fe en la gramática, cuyo esquema regulativo y objetivador en el lenguaje domina el pensamiento metafísico, produciendo los prejuicios de la unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad, ser (Conill, 1988, pág. 141).



Fotografía tomada de Flickr- Galería Brett Walker

Ante la tradición metafísica de volver el lenguaje una gramática lógica surge como antítesis otra forma de lenguaje, otra forma de pensar que ya no es lógico gramatical, sino “abierto a los sentidos y a la vida” (Conill, 1988, pág. 143). El surgimiento de esta nueva forma de lenguaje se debe al auto-cuestionamiento de la fe en el sujeto. Así lo expresa Nietzsche en Más allá del bien y del mal:

¿Es que no está permitido ser ya un poco irónico contra el sujeto, así como contra el predicado y el complemento? ¿No le sería lícito al filósofo elevarse por encima de la credulidad en la gramática? (Nietzsche, 1995, págs. 60-61).

Este elevarse por encima de la gramática es la superación de la gramática, y, según Nietzsche, es superarla desde la instancia misma de la vida. Cuando el pensamiento abandona la gramática entonces abandona la exigencia de la fundamentación o conceptualización. “Vida” es la metáfora que prescinde del fundamento, mientras que “razón lógica”, “consciencia” y “lenguaje gramatical” requieren reglas de fundamentación pues constituyen pretensiones de conocimiento universal. El lenguaje que sustituye al gramático-lógico-universal es ahora un lenguaje «perspectivo» formado por la fuerza poética, metafórica y artística

“La fuente de los lenguajes se encuentra en el estado estético.”

El intento de Nietzsche por reivindicar el carácter metafórico del lenguaje, revela una crítica profunda a la conceptualización del pensamiento metafísico.

En esta línea parece que la metaforicidad originaria nos curaría de la enfermedad metafísica, en la medida en que descubre la nueva relación entre

pensamiento y vida más allá de la conceptualidad, incapaz de hacer justicia a lo individual en la experiencia (Conill, 1988, pág. 144).

Conclusiones

1. Tanto Heidegger como Nietzsche afirman que gracias a la consciencia es posible el habla. Pero Nietzsche ve en la consciencia un principio universalizador, es decir, la consciencia se desliga de la subjetividad para volcarse en la objetividad. Esto se debe a que la consciencia posibilita el hablar en comunidad, y para que una comunidad se entienda hay que establecer conceptos que sean canónicos y vinculantes. La naturaleza de la consciencia es objetiva y conceptual, pues sólo se tiene consciencia de lo que es general, de lo que es universal; así es como la consciencia pretende conocer la verdad. Por otro lado, Heidegger afirma que la consciencia es la principal justificación del hombre. En ella se da la posibilidad de acceder al lenguaje poético, por lo que es considerada como la base de la historicidad del hombre; por ende, es un camino para acceder a la verdad.

2. Mientras que en Arte y Poesía la creación es la fijación de la verdad, para Nietzsche la creación es voluntad de poder que fija una verdad individual. La creación es aquí la manifestación de la no-verdad a través de un pensamiento artístico. Para Heidegger, el arte es una fijación de la verdad que le corresponde a los dioses, y, a partir de esta actividad, crean sus productos estéticos en la arquitectura (templos), en el lenguaje (poesía) y en las expresiones corporales (danza). Al ser creaciones divinas, su lenguaje no es propiamente humano, no es un lenguaje regido por conceptos sino por signos verdaderos. Los signos, como ya habíamos dicho, son dados de manera

necesaria e inconsciente al poeta, por lo que es él quien los traduce al lenguaje humano y conceptual. De este modo es el poeta quien elabora la verdad de su pueblo al acomodarse a medio camino entre los dioses y los hombres. Para Nietzsche, en cambio, “los poetas mienten demasiado” (Cacciari, 2000). El arte, al ser una falsificación de la verdad, manifestaría entonces la no-verdad. Al igual que Heidegger existen intérpretes, pero estos intérpretes no se acomodan en un ámbito semi-divino, sino en la misma realidad. Los intérpretes son, en efecto, los mismos poetas (los artistas de manera general), y sus productos estéticos no están determinados por verdades inamovibles, sino por no-verdades perspectivistas. La razón de esto está en que el arte nietzscheano es un llamado a la metafóricidad del lenguaje.

3. La tercera conclusión tiene que ver con los signos: cuando Nietzsche habla de signos se refiere a las metáforas entendidas como la primera manifestación verbal de las cosas donde el hombre las nombra. Un nombramiento individualizador pues atiende a la experiencia singular del sujeto. En este momento el hombre es un artista pues las emisiones que profiere no obedecen a ninguna verdad universal y conceptual, sino a una necesidad artística y subjetiva. Los signos en Heidegger no son otra cosa que el lenguaje de los dioses. Son signos que constituyen verdades absolutas y es el poeta, únicamente, quien los puede interpretar.

4. Nietzsche niega la trascendencia del lenguaje poético que se deduce en Heidegger, pues no existe tal trascendencia; existe, por el contrario, la realidad, la experiencia, el devenir. Heidegger establece un más allá en su teoría del lenguaje, un más allá donde se muestra la verdad de los entes; en suma, Heidegger



Fotografía tomada de Flickr- Galería Brett Walker

establece un mundo metafísico. Pero Nietzsche, en su teoría, supera el mundo metafísico, más no lo aniquila, y con él toda moralidad. No existe la verdad, sino el sentimiento de la verdad, el cual es pretencioso y falso. El sentimiento de verdad se debe al olvido de que el hombre es creador de metáforas, al olvido de que en un principio el hombre fue imaginativo y tuvo la necesidad de crear por necesidad.

La verdad se encuentra en la misma vida, en un afirmar la existencia. Heidegger identificará un deber, un imperativo, mientras que en Nietzsche la necesidad rige el deber. “La necesidad mueve al mundo, no el deber, que sólo es un instrumento de poder” (Conill, 1988, pág. 145). Para Heidegger la grandeza del hombre está en lo trasmundano, en la poesía como constructora de verdad, pero la grandeza del hombre en realidad está expresada en el amor fati. En amar todo sufrimiento, toda culpa, todo lo problemático de la existencia. En amar la fatalidad.

Bibliografía

Cacciari, M. (2000). *El Dios que Baila*. Barcelona: Paidós.

Conill, J. (1988). *El Crepúsculo de la Metafísica*. Barcelona: Anthropos.

Heidegger, M. (2008). *Arte y Poesía*. México: FCE.

Nietzsche, F. (1995). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (1996). *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. Madrid: Tecnos.

Ramos, S. (2008). *Arte y Poesía (Prólogo)*. México: FCE.

Steiner, G. (2013). *Los Logócratas*. México: FCE.



Fotografía tomada de Flickr - Galería Brett Walker

Fotografía tomada de Flickr- Galería de federico bebber



