

Aquelarre

REVISTA DEL CENTRO CULTURAL UNIVERSITARIO



Universidad del Tolima
Año 2004
Volumen 3 N° 5
ISSN 1657-9992



Aquelarre^{*}

Nº 5

Mayo de 2004

Revista de filosofía, política, arte y cultura del
Centro Cultural de la Universidad del Tolima

Aquelarre

Revista del Centro Cultural de la Universidad del Tolima.

Rector:	Dr. Jesús Ramón Rivera Bulla
Editor:	Julio César Carrión Castro
Consejo Editorial:	Arlovich Correa Manuel León Cuartas Fernando Ramírez Díaz Luis Fernando Rozo Hugo Ruiz Rojas
Diseño y Diagramación:	Leonidas Rodríguez Fierro
Impresión:	El Poirá Editores
Dirección Postal:	Centro Cultural Universidad del Tolima Barrio Sta. Helena - Ibagué Teléfono: (98)2669156 - Ibagué
Correo Electrónico:	ccu@ut.edu.co

Tabla de contenido

Carta del editor Contra el olvido	5
La lucha contra el olvido como lucha contra el fascismo	9
Rubén Jaramillo Vélez	
Olvido o memoria en las condiciones de solución de conflictos políticos	23
Iván Cepeda Castro y Claudia Girón Ortiz	
La nueva versión de la alternatividad penal: ¿Impunidad para la paz?	35
Alfonso Gómez Méndez	
Guernica: Una cosmovisión mitopoética para exorcisar el olvido	39
Manuel León Cuartas	
Danse des Phantomes. Partitura original de Oscar Buenaventura	51
Entre olvidar y darse a olvidar	55
Jorge Prudencio	
Norberto Bobbio y la teoría democrática	63
Pedro Santana Rodríguez	
Hannah Arendt teoriza sobre la política	83
Laura Arias	
Los derechos humanos: Ejercicio de reflexión y práctica de libertad	87
María Cristina Ovalle Almanza y Fernando Ramírez Díaz	
Empoderamiento	93
Alicia Cebrián López	
Los sueños y la poesía: Hacia el olvido libertario	97
Fernando Alberto Vargas	
Panfleto contra el olvido	100
Javier Vejarano	

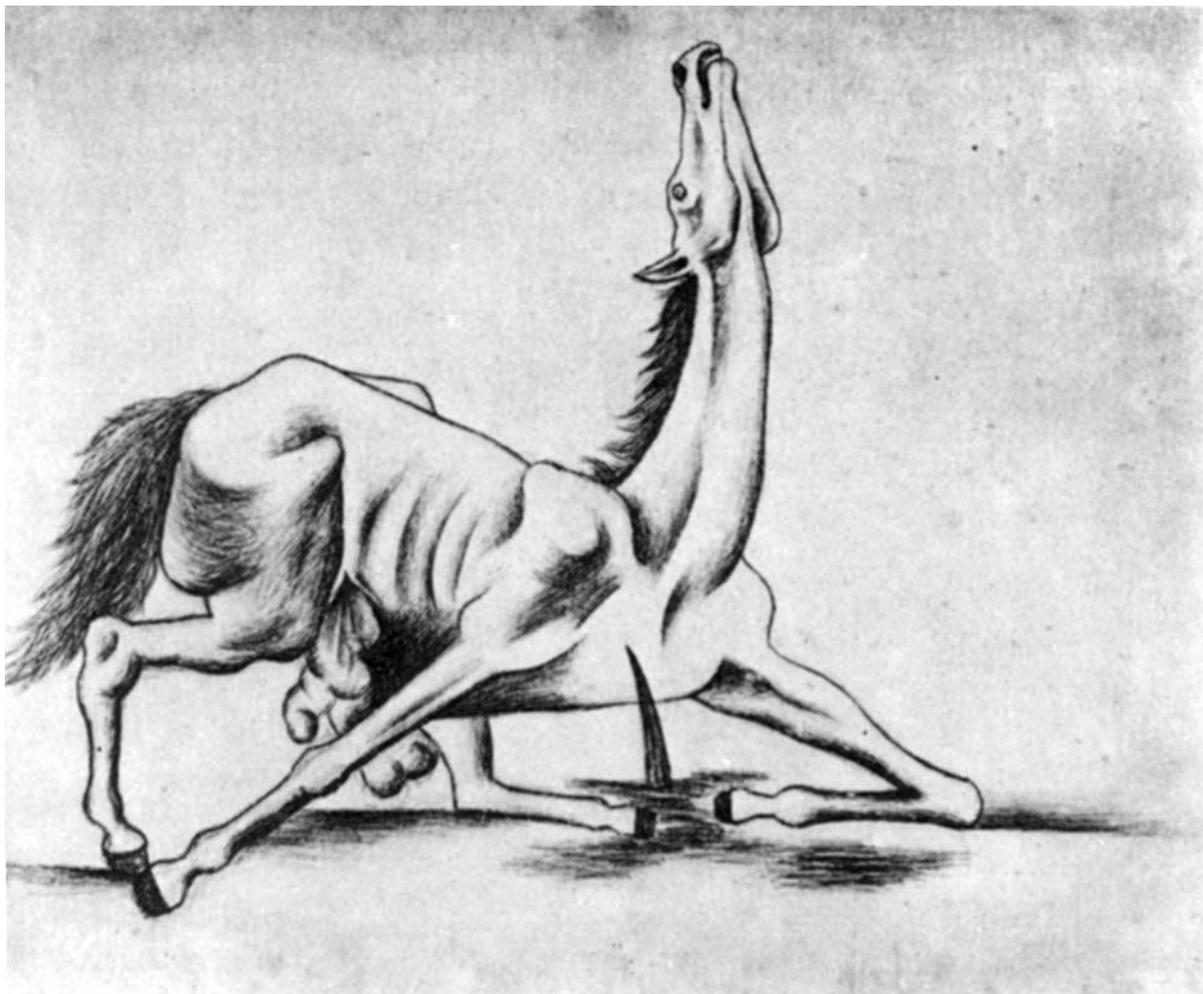




La portada. Revista *Aquelarre*

Los artículos son publicados bajo la exclusiva responsabilidad de sus autores





Contra el olvido

*"Mientras la memoria conserve asiento
en esta esfera enajenada" Hamlet*

Lo cotidiano de la violencia que pesa sobre los colombianos nos ha ido conduciendo a la asunción de una peculiar psicología: fuertemente nos llenamos de ira y de resentimiento ante la muerte administrada por los diversos agentes del exterminio, para luego encubrir todo el dolor y la amargura en el cómodo refugio del olvido.

Las muertes de hoy nos ocultan la tristeza y la pavora que nos dejaron los crímenes de ayer, pero a su vez mañana, estaremos llorando nuevas muertes, sin darnos tiempo para elaborar el duelo, convirtiendo las periódicas penas en asuntos pasajeros, e instalando en el alma colectiva una sórdida convivencia con el horror y una ambigua simbiosis entre la apatía y la esperanza.



Por otra parte, los acontecimientos históricos, que de por sí constituyen materia de polémicas entre las diversas ideologías, son sometidos a las más variadas tergiversaciones y distorsiones interpretativas, por parte del aparataje informativo que manejan periodistas y comunicólogos, expertos en la homogeneización de la opinión ciudadana y quienes, operando como amanuenses de los integrantes del bloque de poder, van forjando una nueva y conveniente historiografía que se sustenta en las manipulaciones del recuerdo y el olvido.

Cualquier tentativa por rescatar la memoria, la verdadera historia, es sometida a distintos mecanismos de coerción por parte de una especie de *policía del pensamiento* que se encuentra diseminada por todo el cuerpo social: no solo en el gobierno que intenta impedir la protesta y silenciar la oposición, también en la prensa que, publicista del poder, se autocensura; en los intelectuales tartufos que no desean abrir espacios de opinión, enclaustrándose en un mundillo académico, pretencioso y ajeno a la realidad nacional; y en el común de las gentes que, asustadas por el creciente autoritarismo y el militarismo, no se atreven siquiera a reclamar por la diaria violación de sus derechos.

En este país de olvido y muerte se viene imponiendo una generalizada banalización del mal, porque los individuos se han adaptado a lo establecido, convirtiéndose en obligados y silenciosos colaboradores del poder, desapareciendo como seres autónomos y encerrándose cobardemente en el estrecho espacio de sus "asuntos personales", o en ilusorias dimensiones religiosas, que los apartan de todo compromiso político y los sumergen en el Leteo de esperanzas trasmundanas, para liberarse de su responsabilidad social. Sujetos que, cuando más, expresan una especie de momentáneo sentimentalismo teatral, que les permite simular pena y congoja por las cotidianas muertes, para luego continuar sumidos en la indiferencia.

Don Francisco de Quevedo y Villegas, en un bello soneto en el que se refiere a la pérdida del esplen-

dor y la grandeza de la Roma Imperial dice: "*Huyó lo que era firme, solamente/ lo fugitivo permanece y dura*". Así, la dignidad de los pueblos y su historia, queda oculta tras la neblina de la connivencia oficial con la violencia, por la impunidad y por la constante manipulación de los olvidos.

Desvanecida la implacable Némesis del recuerdo y la necesaria vindicta de los humillados y ofendidos, por el terrible peso de esta amnesia colectiva y por esa espantosa habituación a la desgracia, sólo queda, de nuevo, esperar la legítima sentencia de la historia, mas este veredicto no funciona sino en la ilusa perspectiva de los determinismos históricos: en los milenarismos y en las escatologías.

Pero no podemos desfallecer bajo el peso del nihilismo y la apatía, y cabe preguntarnos si la historia tiene algún sentido. Ya Voltaire en su *Ensayo sobre las costumbres*, de 1756, señalaba que "la historia no es más que una maraña de crímenes, de necedades y desastres, entre los que se descubren de vez en cuando algunas virtudes y algunos tiempos venturosos, como atractivas viviendas humanas diseminadas en medio de un desierto"; y afirmaba, "vemos cómo los errores se enlazan a los prejuicios y los dos juntos expulsan a la verdad y a la razón. Vemos cómo los listos y los afortunados cargan de cadenas a los débiles y aplastan a los infelices; y, sin embargo, esos hombres afortunados no son más que juguetes en las manos de la fortuna, como los esclavos a quienes sojuzgan". Sin embargo, Voltaire, asistido por el pesimismo ilustrado que le caracterizó, concluye: "al cabo los hombres van abriendo un poco los ojos ante el espectáculo de sus necedades y desventuras; las sociedades van rectificando con el tiempo sus ideas y los hombres aprenden a pensar poco a poco... pero el mundo marcha lentamente a la cordura sin que podamos estar nunca seguros de las recaídas, pues, desgraciadamente parece como si las torpezas estuvieran destinadas a reaparecer de tiempo en tiempo en la escena universal". En esta concepción de la historia se encuentra, no sólo la promesa ilustrada del triunfo de la razón, sino que se prelude ya la propues-



ta de lucha contra el olvido y por la conquista del "reino de la libertad".

Recaer constantemente en la barbarie parece el sino trágico de la humanidad, la propia dialéctica del "progreso", ha conducido también al sufrimiento. El desencanto de los ideales de la Ilustración hoy toca fondo. La barbarie nazifascista de la muerte burocráticamente administrada, el desplazamiento de la filosofía por la técnica y el pragmatismo, la permanente ausencia de los juicios éticos, la *corrosión del carácter* y la *banalidad del mal*, han desvirtuado el sentido de la historia y establecido el olvido como proyecto humano.

Kant, en 1798, refiriéndose a las posibilidades abiertas por la Revolución Francesa, las calificó de "tendencia moral del género humano, hacia lo mejor". Ese optimismo kantiano es complementado por la propuesta de Walter Benjamín de la *Anamnesis* -el no olvido-, que da primacía a la política sobre la historia, para redimir al hombre, interpretar su tránsito vital y construir sobre las experiencias; "el hombre en la medida en que recuerda, experimenta y actúa, hace incidir el pasado sobre el presente y lo vuelve político". Revaluando las concepciones de "tiempo", de "tradicción", de "historia" y de "progreso", podremos luchar contra la voluntad de olvido.

Rubén Jaramillo Vélez -respecto a los planteamientos de ese gran historiador latinoamericano, José Luis Romero, en su obra *El ciclo de la revolución contemporánea*, de 1948- dice: "pensaba que el

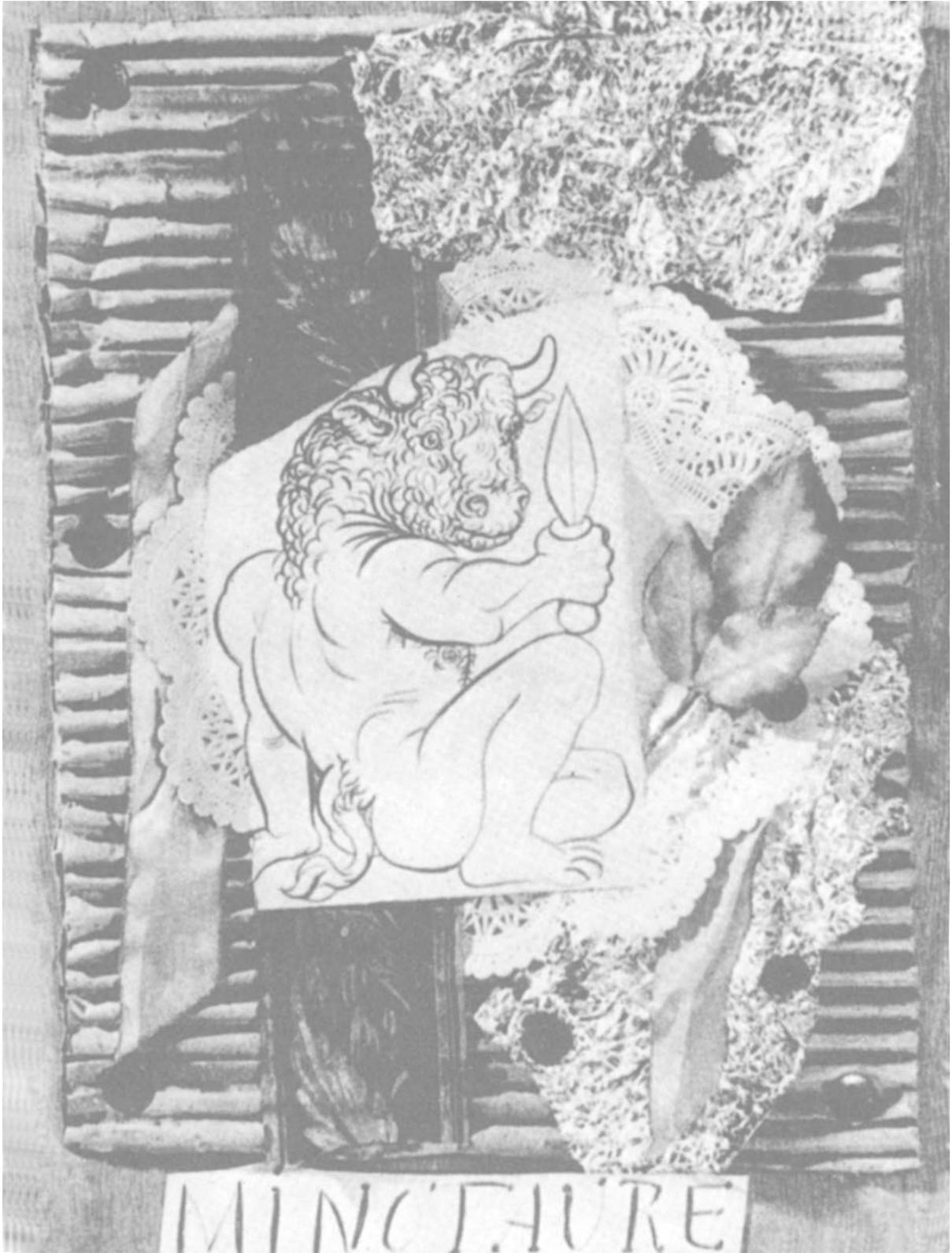
cataclismo del siglo veinte obligaba a recapacitar, porque la historia no ha sido tan sólo una mera sucesión de acontecimientos motivados por la necesidad de la autoconservación y el proceso material de la reproducción de la vida de los hombres, sino también ese delicado tejido moral de la civilización y la cultura que configuran la memoria del ser genérico".

En su rica exposición de simbolismos, la mitología griega ideó la titánica diosa *Mnemosine* -hija de Urano, dios del cielo y padre de todos los inmortales- y la consagró como excelsa deidad de la memoria y el recuerdo, y como madre de las nueve Musas inspiradoras de la creatividad del arte y de la historia. La preservación de la memoria ha sido del interés de todas las culturas, y los pueblos del mundo han asumido que la memoria es imagen. Entonces, la evocación y el recuerdo se han plasmado en expresiones plásticas: en pintura, en escultura o en arquitectura; en monumentos de piedra, de lienzo o de metal. Bueno, en general todo arte es memoria.

El *Guernica* de Pablo Picasso se inscribe en esa idea: ser memoria y ser lucha en contra del olvido. De esta obra se ha dicho que es "*memoria del sufrimiento*", además que es plegaria, dolor e indignación, frente a los desastres de la guerra. Señala la espantosa incursión de la maldad fascista en la tranquila cotidianidad de un pueblo y con su gran intensidad y aliento, confronta el aturdimiento del olvido y fortalece la utilidad de los recuerdos, como tanto lo está necesitando hoy Colombia.

JULIO CÉSAR CARRIÓN CASTRO
Editor



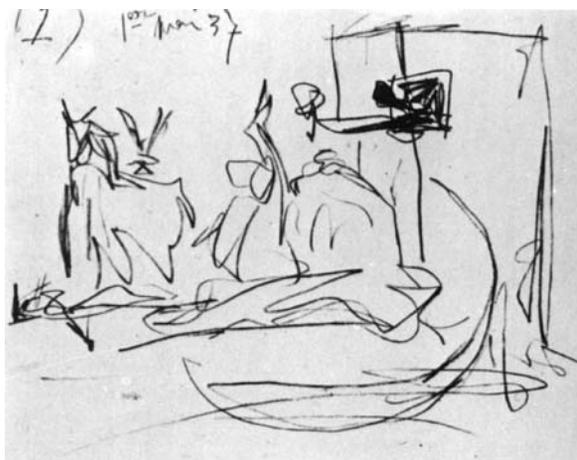


La lucha contra el olvido como lucha contra el fascismo

Rubén Jaramillo Vélez *

Lo primero que quisiera decir es que siempre he atendido estas invitaciones, en particular porque valoro el esfuerzo que se está haciendo en la provincia, en las universidades de la provincia, en todo el país. Me parece que existen en ellas núcleos de docentes y estudiantes que están trabajando muy en serio para renovar las prácticas universitarias y creo que este acto de conciencia que se está realizando aquí es algo que nos puede proteger del delirio y de la irracionalidad delirante que se ha apoderado del país, en muchos sentidos. De manera que siempre pueden contar conmigo.

Me dijo mi querido amigo Julio César Carrión que la motivación fundamental que los había llevado a invitarme en esta ocasión partía de la intención de consagrar el próximo número de la Revista *Aquelarre* a la lucha contra el olvido -contra la impunidad- y me mencionaba un artículo de la Revista *Contravía*, en la que desde 1998 escribo la columna *Periscopio* y en la cual precisamente, en el número siete, publiqué un artículo con el título *La lucha contra el olvido*, acompañado de la traducción de una entrevista con una muy importante psicoanalista alemana que se publicó originariamente con el título *Sólo el recuerdo libera*: Margarete Mitscherlich, quien, junto con su esposo Alexander, ya fallecido, durante muchos años director del *Instituto Sigmund Freud* de Frankfurt y quien había sido psiquiatra forense



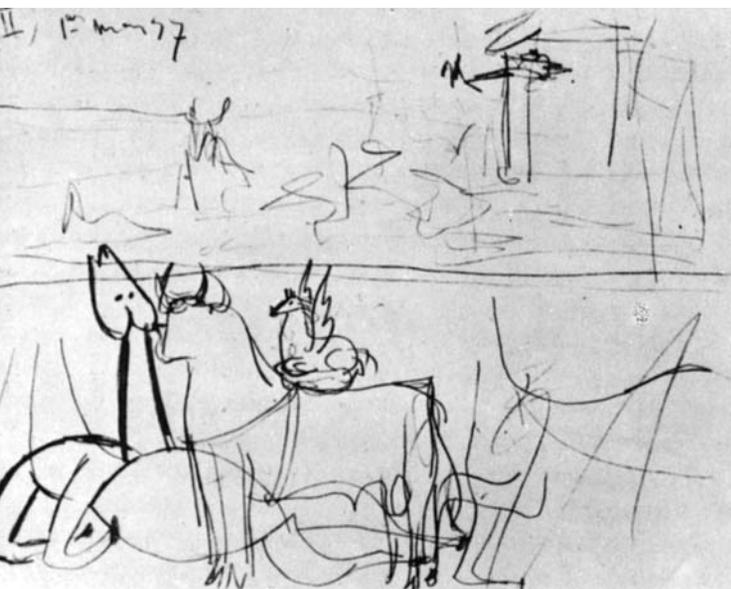
durante los juicios de Nuremberg (había tenido a su cargo entrevistar a los criminales de guerra que fueron juzgados por el tribunal en 1946, la mayoría de los cuales fueron ahorcados a consecuencia del veredicto), se encuentra entre los responsables del resurgimiento en Alemania del interés por la obra de Sigmund Freud, que estuvo proscrita allí durante doce años por la dictadura nacionalsocialista, lo que produjo la emigración de los discípulos de Freud, tanto de Alemania como de Austria, Hungría y, en general, los países ocupados por el ejército alemán durante la guerra, así como la del mismo Freud, cuando se produjo la anexión de Austria, y su exilio en Londres, en donde moriría poco después de iniciada la guerra.

* Filósofo. Profesor Universidad Nacional de Colombia



Pero no sólo se reprimieron el psicoanálisis y la teoría de la libido en la Alemania hitleriana sino que, después de la guerra, durante el período de la restauración -la "era Adenauer", que abarca desde la fundación de la República Federal de Alemania hasta comienzos de los años sesenta- se mantuvo en el olvido la obra de Freud y, en forma por lo demás bien característica, se pretendió reemplazarla por teorías y psicoterapias de tipo "existencial" (algunas de ellas, como por ejemplo, la de Ludwig Binswanger, no carecen de interés) porque no se quería hablar de lo que me he acostumbrado a llamar el *contenido material* de las categorías, como sí lo hace Freud. No se quería hablar de la historia arcaica del individuo: de la oralidad, la analidad, lo fálico; la genitalidad, el incesto, toda esa problemática, reemplazándola por un "existencialismo", en la mayoría de los casos mediocre, del cual son un buen ejemplo los escritos del psiquiatra austriaco Víctor Frankl, que fueron propagados desde los cincuenta por los círculos clericales para contraponerlos a esa teoría materialista radical de Freud sobre el hombre, la cual, junto con la de Marx, constituye, en realidad, el horizonte ineludible de toda reflexión genuina sobre la condición humana en nuestro tiempo.

Me decía Julio César Carrión que mi artículo sobre la lucha contra el olvido los había motivado y en ese contexto quisiera recordar que los esposos



Mitscherlich publicaron en 1966 una obra fundamental sobre el tema, cuyo título en español -*Fundamentos del comportamiento colectivo*, publicada por Alianza Editorial- corresponde al subtítulo del libro original en alemán: *Die Unfähigkeit zu trauern, La imposibilidad de sentir duelo*, lo que tiene que ver directamente con el olvido como, en un lenguaje por lo demás bien sencillo, lo recordaba Margarete Mitscherlich en esa entrevista -que traduje precisamente porque, según me lo parece, en este campo del psicoanálisis han hecho carrera en los últimos tiempos muchos dialéctos esotéricos que contrastan con el lenguaje llano de Freud, quien no casualmente recibió el *Premio Goethe* de la ciudad de Frankfurt por la calidad de su estilo que lo hace un verdadero "clásico" de la lengua alemana- el trabajo de duelo implica recordar y confrontar los contenidos del pasado, elaborarlos, reflexionar sobre ellos ("Reflexión" significa literalmente "volcarse sobre sí mismo") y elaborar las heridas que ha dejado el trauma en nuestra memoria, bien sea por la pérdida de una persona amada, por la separación o la decepción (porque el duelo no se refiere exclusivamente a la relación estrictamente amorosa, sino también a las heridas que deja la vida en comunidad, la amistad, la conducta de los colegas, de las instituciones, etc).

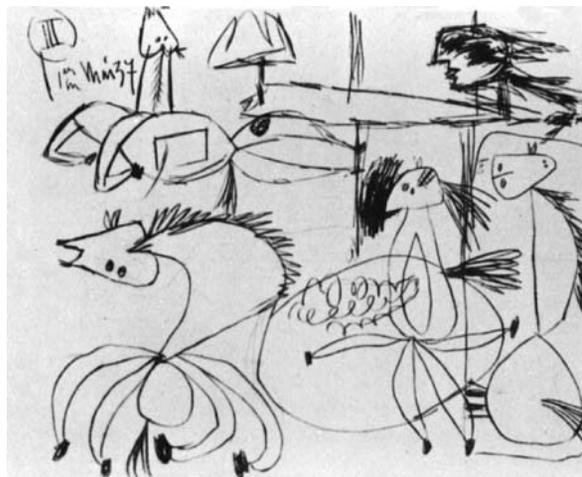
Pero cuando no se elabora el duelo el recurso más frecuente es la "manía", que aparece cargada de un potencial narcisista que puede llegar a ser bastante peligroso. En Colombia, como hemos eludido sistemáticamente la experiencia de la modernidad, como no somos sino a medias modernos, hemos acudido también con frecuencia a este recurso del narcisismo -la manía- y de continuo se nos ofrecen pseudosoluciones y actitudes maníacas, falsos entusiasmos y actitudes supuestamente muy afirmativas que, sin embargo, no se sustentan en nada objetivo.

Recordaba también en ese artículo una conferencia radial de un amigo de los Mitscherlich, que además es uno de los más grandes pensadores del siglo XX, el filósofo, sociólogo, crítico de la cultura, crítico literario, musicólogo y compositor



Theodor Wiesengrund Adorno, el centenario de cuyo nacimiento en Frankfurt/Main el 11 de septiembre de 1903 celebramos el año pasado, una figura intelectual sin parangón en el mundo contemporáneo, el resultado de un proceso de asimilación y síntesis cultural que no volverá a repetirse, como el que se produjo en el interior de algunas familias de la alta burguesía judía de habla alemana en el centro de Europa a comienzos del siglo pasado y quien también fue víctima del nacionalsocialismo, pues también tuvo que emigrar. Con inmenso dolor, como se lo comunicó a Thomas Mann en California, cuando entró en contacto con él (entre otras cosas porque éste necesitaba de su asesoría en materia musical, o musicológica, para la elaboración de su gran y complejísima novela, *Doctor Faustus*); en alguna ocasión le confesó cuanto le había emocionado encontrar encarnada en él la herencia espiritual de Alemania, que tanto añoraba, razón por la cual a partir de entonces consagró buena parte de su labor intelectual a reflexionar sobre cómo había sido posible el ascenso del fascismo.

Resultado de ese esfuerzo fue, entre otras, una obra monumental que apareció en lengua inglesa en 1950 con el patrocinio del comité judío-norteamericano, *La personalidad autoritaria*, de la cual existe una traducción al español publicada en Argentina. Al regresar a su patria a finales de los cuarenta Adorno reinició su actividad docente en el reestablecido *Instituto para la Investigación Social* de Frankfurt (que, junto con la *Bauhaus*, la gran escuela de arquitectura, diseño y urbanismo que se fundó en Weimar a comienzos de los años veinte, había sido una de las primeras instituciones académicas que clausuró la dictadura de Hitler) y percibió, como lo percibieron los Mitscherlich y otros intelectuales que habían sido víctimas del fascismo, que los gérmenes del mismo continuaban vivos, que las circunstancias que lo habían hecho posible no habían desaparecido (entre otras cosas por el ambiente de restauración que caracterizó los años cincuenta en Alemania, durante los cuales inclusive muchos cómplices de la dictadura ocuparon lugares claves en la economía, la diplomacia y la política en el país).



En esa circunstancia pronunció Adorno en el otoño de 1959, en el Consejo de colaboración judío-cristiano-alemán, una conferencia con el título *Qué significa la elaboración del pasado*, que se relaciona directamente con nuestro tema y con el asunto del psicoanálisis, porque “elaboración” es un concepto freudiano. El término estaba de moda pero, como sucede con los términos que se convierten en moda, no se pasaba de la manipulación del mismo, por lo cual decía Adorno, en primer lugar, que esta forma de hablar de algo sin plantear nada radical era característico del comportamiento del individuo corriente en la sociedad contemporánea de masas y que ello respondía a una “progresiva atrofia de la conciencia de la continuidad histórica”

Así, en esa conferencia llamaba él la atención, entre otras cosas, sobre el hecho de que, por ejemplo, según encuestas que se venían realizando, un alto porcentaje de los jóvenes que concluían sus estudios de secundaria en Alemania no sabían quién había sido el emperador Guillermo I y quién había sido Otto von Bismarck, o sea que ignoraban quiénes habían sido los gestores de la unidad alemana, los fundadores del Estado alemán moderno, lo que equivaldría en nuestro medio a que un individuo que hubiera vivido entre 1860 y 1870 no supiera quién había sido Simón Bolívar.

Entonces planteaba Adorno precisamente que esta indiferencia ante el pasado era sintomática de un





“debilitamiento social de yo” -la instancia crítica del individuo- y que ello tenía que ver con la “universalización del principio del intercambio”, el principio fundamental de la sociedad burguesa, del capitalismo; porque la sociedad burguesa “se encuentra en forma universal bajo la ley del intercambio, del $x = x$, de cuentas que se disuelven y en las cuales propiamente nada queda”.

Y agregaba que el intercambio, en efecto, según su propia naturaleza, “es algo atemporal, como la *ratio* mismo, de la misma manera que las operaciones de la matemática, según su forma pura, excluyen de sí el momento del tiempo”, así como la experiencia del tiempo concreto desaparece también de la producción industrial, sucediéndose siempre ésta en ciclos homogéneos que se repiten permanentemente: la tendencia a la debilidad del yo parecería ser así el resultado final de lo que Georg Lukács -uno de los maestros inspiradores del joven Adorno- llamara (a partir de lo que Marx consideraba el “carácter fetichista de la mercancía”) la “reificación” o cosificación de la conciencia.

Yo mencionaba en ese artículo a un amigo de Adorno que tal vez algunos de ustedes conozcan de referencia porque se hizo muy popular en los sesentas aunque ahora aparentemente está muy olvidado: Herbert Marcuse, quien, en un libro editado en 1964 que impactó fuertemente a la juventud universitaria, tanto norteamericana como europea, *El hombre unidimensional (One-dimensional man)*, planteaba que en la sociedad del capitalismo tardío el proceso de socialización del individuo ya no se realizaba en la forma clásica que describió Freud sino a través de sustitutos, a través de una identificación inmediata con el aparato objetivo de la sociedad industrial.

Aunque me referiré específicamente al problema del fascismo y de la impunidad quisiera -porque

se relaciona directamente con el artículo anterior que citaba al comienzo- leerles el contenido de mi próximo artículo para la revista *Contravía* porque en él cito dos fragmentos del *Hombre unidimensional* que tienen que ver directamente con el olvido, y también con la pseudo-formación -o la deformación- de la personalidad, la falta de identidad del individuo normal de la sociedad contemporánea, que se relaciona miméticamente con la sociedad y cada vez tiene menos conciencia crítica sobre ella (lo que repercute en la violencia y en las proyecciones delirantes, al considerar al otro, al no idéntico, inmediatamente como enemigo) y también algo tiene que ver con un decisionismo ciego manipulado con frecuencia por los agentes de la reacción en contra de las alternativas de transformación efectiva de la sociedad. Les leeré primero este texto inédito, intitulado *La irrealidad como programa*, ya que se relaciona con el asunto de que les hablé. Dice lo siguiente:

La decadencia del individuo y, con ello, tanto del burgués como del *citoyen*, se refleja de continuo en la tendencia homologadora, la hegemonía de lo mismo, lo idéntico, que se repite en la pseudoexperiencia característica de la cotidianidad del hombre promedio en la sociedad de masas. Un ejemplo, los llamados “enlatados” de consumo masivo en la tv: en el fondo son idénticos, la misma película.

Hasta la vida pulsional y afectiva resulta progresivamente moldeada por las telenovelas, por las historias banales, los chismes, las aventuras, la pseudo “liberación” -en realidad- de los personajes de la farándula, que en el fondo, tal y como lo manifiestan los ahora de moda “*Reality shows*”, a lo que tienden es a confundir la vida real -o lo que queda de ella- con la ficción mediática, de tal forma que los espectadores “actúen” sus conflictos, conscientes e inconscientes, postergando el tomar conciencia acerca de ellos.



Es por esto que algunos críticos de la sociedad contemporánea plantean que la simulación generalizada –el “simulacro”, para decirlo con Braudillard– se impone, en forma cada vez más acelerada, como paradigma en la percepción de la realidad y arquetipo de comportamiento.

En ese respecto, el hoy tan aparentemente olvidado Herbert Marcuse planteaba que el proceso clásico de la socialización, característico de la familia burguesa tradicional, que Freud describiera a partir del trauma de la castración en la situación edípica y que tendría como consecuencia, por la identificación con el padre, la iniciación moral del individuo (pues, como éste dijera, el Super-yo, representante internalizado de la normatividad imperante, sería el “heredero” de dicho trauma), es reemplazado por la “mimesis” con el aparato.

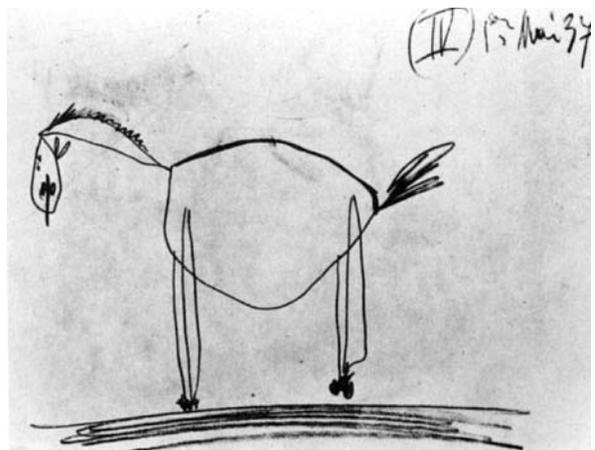
“Pero quizás el término *introyección* ya no describa la forma como el individuo reproduce y perpetúa los controles externos ejercidos por su sociedad. La introyección sugiere una variedad de procesos relativamente espontáneos por medio de los cuales un ego traspone lo ‘exterior’ en lo ‘interior’. Así pues, la introyección explica la existencia de una dimensión interior diferenciada de, e incluso antagónica, ante las exigencias externas: una conciencia individual aparte de *la opinión y el comportamiento públicos*. La idea de ‘libertad interior’ tiene aquí su realidad: designa el espacio privado en el cual el hombre puede llegar a ser y permanecer *él mismo*”. En efecto, mientras en sus orígenes la sociedad burguesa promovía el programa de la individuación y presentaba orgullosa como una de sus credenciales precisamente la emancipación –aún más, la plenitud del individuo–, en la circunstancia contemporánea la sociedad unidimensional anula la diferencia: recorta, repite, reproduce en forma casi mecánica pautas de comportamiento –y sobre todo de consumo– que borran todo vestigio de lo que alguna vez constituyó su valor supremo:

“Hoy en día este espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica. La producción y la distribución en masa reclaman al individuo en *su totalidad* y la psicología industrial hace

mucho tiempo que dejó de estar confinada a la fábrica. Los múltiples procesos de la introyección parecen haberse osificado en reacciones casi mecánicas. El resultado es, no la adaptación, sino la *mimesis*: una identificación inmediata del individuo con *su* sociedad y, a través de ella, con la sociedad como un todo”.

De la misma manera que en la *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer planteaban una resurrección del mito –en la culminación del proceso de la misma– considera Marcuse que en la civilización industrial plenamente desarrollada reaparece una forma de identificación inmediata, automática, como aquella que alguna vez caracterizó las formas más rudimentarias, primitivas, de asociación: la vinculación totémica, así esta nueva inmediatez sea, sin embargo, “el producto de una gestión y una organización elaboradas y científicas”. Y agrega que en este proceso “la dimensión *interior* de la mente, en la cual puede echar raíces la oposición al *statu quo*, se ve reducida paulatinamente” (*El hombre unidimensional*, capítulo primero: *Las nuevas formas de control*).

La globalización implica también eso, la imposición universal de un estilo de vida cuyo principio rector y valor supremo será el consumo. Y el conformismo: la felicidad programada. Una vez haya desaparecido la conciencia desgraciada en la aldea global uniforme, desaparecerá también la memoria y, con ella, todo anhelo por trascender: toda piedad, todo cuidado, toda nostalgia. Como ya lo predecía



Zarathustra, el último hombre hará un guiño y seguirá tan campante.

Bueno, pero volvamos al asunto del fascismo. Según me parece, la lucha contra el olvido es, en la dimensión de la política hoy, de todos modos la lucha contra el fascismo, porque en la ideología opera siempre un elemento de olvido. Max Horkheimer, a quien acabo de referirme como coautor de esa obra, tan importante como compleja, la *Dialéctica de la Ilustración*, decía que son ideológicas “todas las formas de comportamiento humano que ocultan la verdadera naturaleza de la sociedad erigida con base en antagonismos”: es ideológica toda descripción de la sociedad que no parta de considerar en su origen la división social del trabajo y, por lo tanto, el dominio, el sistema de clases, la opresión. Plantea Horkheimer que sólo cuando los antagonismos de la sociedad empiezan a ser percibidos por el ciudadano común y corriente, por el hombre de la calle, “se suele construir un auténtico aparato ideológico con propósitos conscientes” y que, de acuerdo con tal circunstancia, lo ideológico no suele aparecer tanto en la forma de juicios directamente falsos como en “la falta de claridad, en la ambigüedad, en el lenguaje encubridor”; en su actitud ante los problemas y en su metodología, en la dirección de sus investigaciones y, principalmente, “en todo aquello frente a lo cual cierra los ojos”.

Ya Marx lo decía en relación al caso de la economía política, puesto que ella consideraba “leyes naturales” a las que rigen los procesos del capitalismo y describía unilateralmente fenómenos que en realidad no comprendía porque no tenía en cuenta sino un punto de vista, el del capital, el de los propietarios, como lo hacía ese gran ideólogo de la burguesía que fue John Locke (el tricentenario de cuyo fallecimiento conmemoramos este año), no quería ver que, como ya lo constatará Marx en los manuscritos parisinos del 44, el trabajador “no sólo produce mercancías sino que se produce a sí mismo como mercancía”. Pero lo que precisamente, desde sus orígenes en los años cuarenta del siglo XIX, pretendió la teoría crítica, ha sido desgarrar el velo de tales

semiverdades acudiendo a la fundamentación material de los procesos. Y el asunto del fascismo tiene que ver con eso.

El mismo Horkheimer decía que quien no quisiera hablar del capitalismo no debería hablar del fascismo. Porque el fascismo se produjo en el interior y a partir de las contradicciones del sistema capitalista. En el caso específico de Alemania, como un eco de la crisis del mismo en 1929, una de cuyas primeras consecuencias fue el triunfo de Hitler. Porque la economía alemana, desde el plan Daves, que se puso en marcha a comienzos de los 20, estaba fuertemente vinculada a la economía norteamericana, de manera que cuando se produjo su derrumbe el país más afectado fue Alemania, que a partir del 25 ya se encontraba en un proceso de relativa recuperación pero colapsó a consecuencia de la crisis de la Bolsa de Nueva York, lo que condujo a que en el invierno del 32 al 33 hubiese seis millones de desocupados en el país. En esas condiciones, el 30 de enero de 1933 el presidente von Hindenburg nombraría a Adolf Hitler, cuyo partido nacional-socialista había ganado las elecciones parlamentarias en julio del año anterior convirtiéndose en la fracción mayoritaria en el parlamento alemán, como Canciller del Reich.

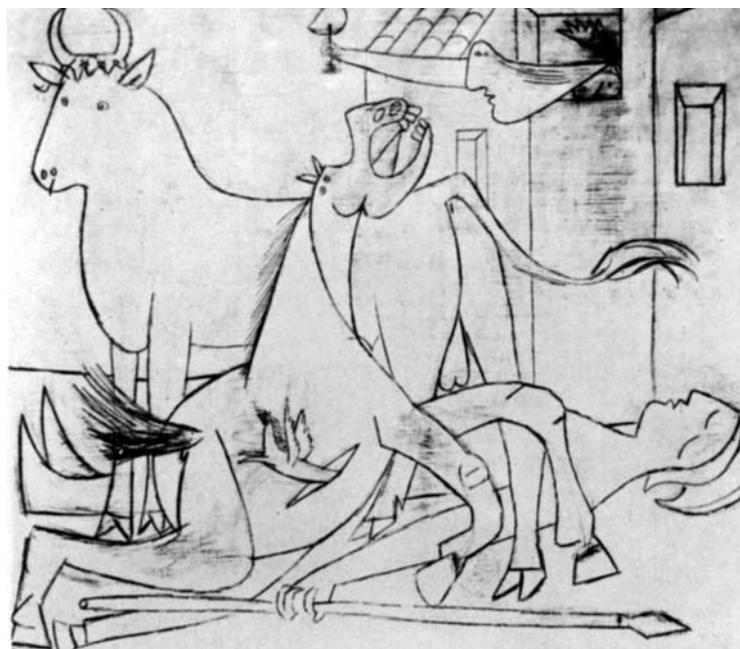
Fue entonces en razón de esa circunstancia que las masas desesperadas, pauperizadas y hambrientas, las masas de un país con muy poca experiencia política -porque se trataba de una nación que no había emergido de una revolución, como lo



fueron Inglaterra a finales del siglo XVII y Francia a finales del XVIII-, engañadas por el más grande impostor, por el demagogo más deshonesto que ha conocido la historia, acudieran a un recurso mágico -un impulso maniaco- y adoptaran esa actitud masoquista de esperarlo todo de un mesías, de un salvador, que por su parte era un enfermo, un histérico y paranoico delirante.

Les citaré ahora un fragmento que tiene que ver específicamente con el asunto del olvido, la reflexión de una víctima, un escritor húngaro en la actualidad residenciado en Berlín que ganó el premio Nobel hace dos años: Imre Kertész, quien, como niño, fue llevado al campo de concentración de Buchenwald y hubiera podido terminar en cenizas o convertido en jabón si la guerra no hubiera concluido en la primavera del 45 (el campo de concentración de Buchenwald estaba ubicado en las afueras de Weimar. Los hornos crematorios se encontraban en la cercanía de un árbol en el que Johann Wolfgang Goethe y su amigo Eckermann habían grabado con una navaja sus iniciales, algunas de sus entretanto justamente célebres "conversaciones" tuvieron lugar a la sombra de ese árbol, que fue calcinado por la bomba incendiaria arrojada por un bombardero norteamericano al final de la guerra).

Pienso referirme luego también a un segundo ensayo de Adorno que precisamente se intitula *La educación después de Auschwitz*. ¿Qué dice Kertész? En un libro que reúne algunos ensayos, la mayoría de ellos escritos originalmente en húngaro, su lengua materna (aunque domina el alemán, ha traducido a Goethe y a Kafka al húngaro), y publicado con el título *Un instante de silencio en el paredón, el holocausto como cultura*, sostiene que se puede definir como el rasgo más característico del siglo XX precisamente "el haber barrido por completo a la persona y a la personalidad", más o menos lo mismo que decía Marcuse en el fragmento de *El hombre unidimensional* que les he leído antes: "¿Cómo establecer, pues, una relación entre mi personalidad formada por mis experiencias y la historia que niega a cada paso y hasta aniquila mi personalidad?".



Considera Kertész que quienes vivieron al menos uno de los totalitarismos del siglo, como la dictadura nazi, compartirán con él la inevitable preocupación por este dilema, "porque la vida de todos ellos ha tenido un tramo en que parecían no vivir sus propias vidas, en que se encontraban a sí mismos en situaciones inconcebibles, desempeñando papeles difícilmente explicables para el sentido común y actuando como nunca habrían actuado si hubieran dependido de su sano juicio, en que se veían forzados a elegir opciones que no les venían del desarrollo interno de su carácter sino desde una fuerza externa parecida a una pesadilla. No se reconocían en absoluto en estos tramos de sus vidas que más tarde recordaban de forma confusa y hasta trastornada; y los tramos que no lograron olvidar, pero que poco a poco, con el paso del tiempo, se convertían en anécdota y por tanto en algo extraño, no se transformaban -eso sienten ellos al menos- en parte constitutiva de su personalidad, en vivencias que pudieran tener continuidad y construir su personalidad; en una palabra, de ningún modo querían asentarse como experiencias en el ser humano". Por lo que concluye que la no elaboración de las vivencias y, en algunos casos, "la imposibilidad incluso de elaborarlas" es, en su opinión, "la vivencia característica e incomparable del siglo XX".

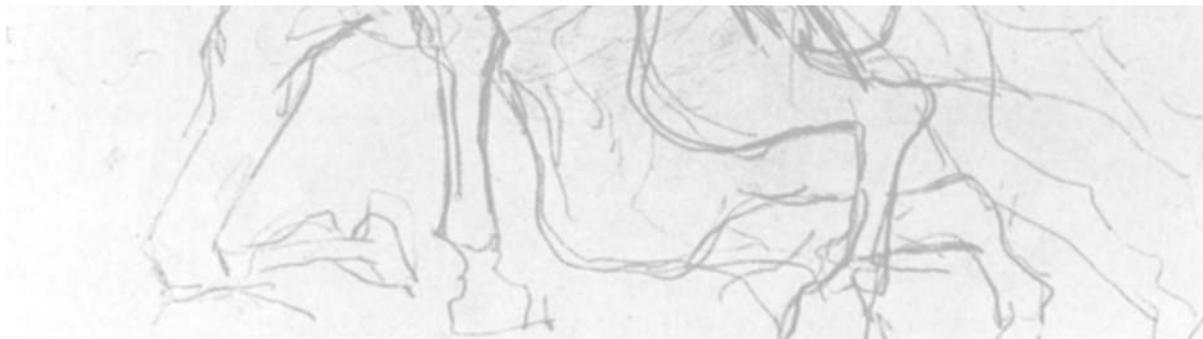


Podemos considerar unilateral este juicio, porque el siglo XX ha significado otras cosas también. Pero se lo comprende, por provenir de quien habiendo sido víctima de tal horror tuvo que acudir al olvido como mecanismo de defensa. En efecto, a través de investigaciones psiquiátricas se ha establecido que muchos de los que padecieron el horror de los campos olvidaron lo que les sucedió allí, porque de no haberlo hecho seguramente no hubieran resistido el trauma. Kertézs menciona con frecuencia el caso de antiguas víctimas que, como Carlo Levi, Carl Amery y Borowski, un poeta y escritor polaco, años más tarde se suicidaron. En verdad, si muchos de los sobrevivientes no hubieran olvidado esas vivencias, el haber trabajado oliendo el olor de la carne chamuscada, frente a las chimeneas que emitían el humo originado en la incineración de los cuerpos que allí se consumían, seguramente no hubieran sobrevivido: tenían que olvidar, tenían que negar y renegar -como se acostumbra decir en la práctica del psicoanálisis- para continuar viviendo.

Es esto lo que, entre otras cosas, investigan Margarete y Alexander Mitscherlich en su libro, en el cual tematizan tales mecanismos de defensa y explican también la manera como esta actitud de olvido, un poco inducida, encontró un recurso maníaco en el esfuerzo de reconstrucción de los años cincuenta y condujo a lo que desde mediados de la década empezó a llamarse *el milagro alemán*. Porque muy rápidamente el pueblo alemán, que es tan laborioso y tan disciplinado, tan esforzado -una virtud y un mérito que nadie le podrá negar- se puso en la tarea de limpiar de escombros las principales ciudades del

Reich, que habían quedado en ruinas. Pero los esposos Mitscherlich interpretan esto también en el sentido de un recurso maníaco, de un recurso del olvido para no enfrentar el horror, la magnitud de los crímenes.

De hecho, durante más de quince años se postergó la iniciación de los juicios contra otros criminales de guerra. Porque no sólo quienes fueron ahorcados en Nuremberg eran responsables de crímenes horrendos y muchos antiguos nazis, muchos individuos con un pasado tenebroso seguían disfrutando de reconocimiento, ocupaban posiciones importantes en la vida pública, en la industria y en la diplomacia del país, por ejemplo. El propio Herbert Marcuse pudo comprobarlo cuando, en su calidad de oficial de inteligencia del gobierno de los Estados Unidos, llegó a Alemania después de la guerra y tuvo como tarea levantar listas de personas que se consideraban entonces "criminales de guerra de la economía" porque se habían beneficiado del régimen nazi. En una entrevista que, por cierto, yo traduje e hice publicar en el *Magazín Dominical* de *El Espectador* a raíz de su muerte en el 79, Jürgen Habermas, con quien dialogó un año antes de morir, le preguntó si esas listas habían servido para algo y Marcuse le contestó que no, que muy pronto esas personas volvieron a ocupar un papel de primer orden en el panorama de la industria y de la economía alemana de los años cincuenta: yo recuerdo haber visto hace casi veinte años en el Hall del edificio de las Naciones Unidas en Nueva York una exposición sobre Auschwitz patrocinada por la República de Polonia, en la que se exhibían fotocopias de cartas en las cuales, por ejemplo, un



directivo del consorcio de la *Krupp* solicitaba un nuevo envío de prisioneros -de los que periódicamente llegaban a trabajar en las acerías- y en un lenguaje por lo demás "objetivo", reificado, se refería a la alimentación que se les iba a proporcionar, a las condiciones de las barracas que se habían construido para albergarlos y a otros asuntos de naturaleza administrativa.

De esta manera, el olvido era también un olvido *interesado* y como ejemplo bien pertinente los esposos Mitscherlich mencionan un acontecimiento escandaloso, el hecho de que el canciller Adenauer hubiera nombrado como jefe administrativo de su gabinete -el más alto funcionario no político del mismo- al doctor José María Globke, quien, en su calidad de jurista, había sido el comentarista de las leyes raciales de Nuremberg.

Sin embargo, en ese contexto recuerdan los esposos Mitscherlich la manera como, a mediados de los sesenta, se produjo un acontecimiento histórico fundamental que tiene que ver con la lucha contra el olvido, porque se puede decir que todo ello cambió a raíz del movimiento estudiantil de mediados de los sesenta, que divide en dos la historia de Alemania de la postguerra, el cual, según lo considera Habermas, resultó tan significativo para ese país como lo había sido la liberación por parte de los aliados en 1945, fue algo definitivo para la consolidación de la democracia en Alemania.

Porque la actitud que hasta entonces prevalecía, esa tendencia al olvido, se veía acompañada de una hiperactividad maníaca que al mismo tiempo conducía a una inercia para reaccionar que, según ellos, se podía observar como característica de la vida política y social de la Alemania de su tiempo, al recurrir, siempre de nuevo, a la represión, lo que por la presencia inconsciente de problemas no resueltos conducía a lo que ellos llamarían "bloqueos psíquicos".

Dicho sea de paso, a mí me parece que el término original alemán que utiliza Freud para significar la represión -que es la voluntad de olvido- se pier-



de un poco en la traducción al castellano. Por eso resulta muy conveniente cuando se lee a Freud acudir al excelente diccionario de Laplanche y Pontalis, porque trae los términos empleados por aquel en cinco idiomas y "represión" en castellano no da completamente el sentido original alemán de *Verdrängung*. Por ello, en algún ensayo intento yo ilustrar el sentido de la noción original freudiana que se traduce como "represión" con el ejemplo de la persona indolente que no hace el aseo de su casa con todas las de la ley sino que oculta la basura debajo del tapete: naturalmente a los quince días se nota, se forma un montículo porque debajo del tapete se acumula la basura, y además se reproducen las pulgas.

A algo similar se refiere Freud cuando habla del "retorno de lo reprimido". Porque lo que se reprime no se pierde, continua ahí, en el inconsciente y, tanto en el caso del comportamiento individual



como en el del colectivo, lo reprimido retorna en forma de síntomas: de tics, olvidos y equívocos, de comportamientos neuróticos.

En el caso del comportamiento colectivo en la Alemania de los años cincuenta esto se manifestaba como apatía y oportunismo, superficialidad, banalidad. Precisamente uno de los méritos de los escritores alemanes de la postguerra, como Günter Grass, que recibió el Nobel hace unos seis años, y Heinrich Böll, el primer premio Nobel alemán de la postguerra, fue llamar la atención sobre todo ello, denunciar la forma como, por detrás del "milagro alemán", se ocultaba un comportamiento hipócrita, de olvido; porque la actitud de la mayoría de los alemanes seguía siendo infantil, dirigida inconscientemente por el deseo de olvidar, de no enfrentar lo que había sucedido.

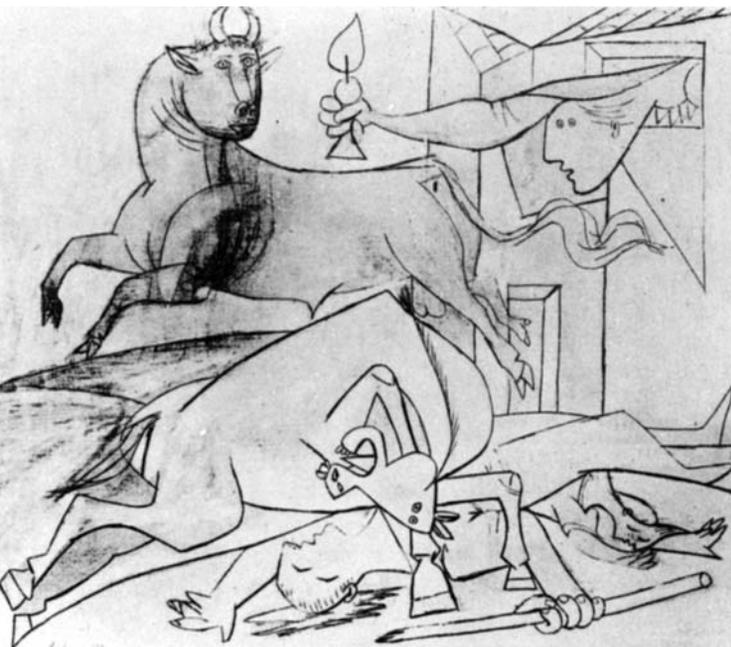
Los esposos Mitscherlich, en su calidad de psicoterapeutas freudianos, desde luego, consideraban que tal actitud reposaba en un "empobrecimiento de contactos objetales" (en el sentido que tiene la noción de "objeto" en Freud, o sea, la persona a la cual se carga de afectividad, que se "catectiza" y con la cual se establece una relación de empatía, afectividad y deseo) y, por lo tanto, también de los procesos de la comunica-

ción basados simultáneamente en el sentimiento, la afectividad y la razón.

Fue lo que caracterizó durante años la conducta del pueblo alemán y produjo la apatía política en masas cada vez más abocadas al consumo que no reaccionaron con una melancolía generalizada ante la pérdida del caudillo -del padre y el jefe- porque habían sido sistemáticamente engañadas en su narcisismo y se les había predicado ser un pueblo superior, un pueblo de señores al que se le había prometido el paraíso, el disfrute de la explotación de las riquezas de todos los países conquistados, tal y como, por ejemplo, lo registra *El fascismo ordinario*, una película muy interesante del cineasta soviético Mijail Róhm en la que se reproducen fragmentos de los noticieros alemanes que se pasaban por esa época en los cinematógrafos alemanes, que mostraban los trenes que provenían de Ucrania cargados de carne y de trigo hacia Alemania.

Cuando en el 45 todo eso se derrumbó de pronto, la reacción fue la manía. Como forma de olvido: la reconstrucción, la despolitización, no plantearse el problema. Se produjo, además, una completa disolución de las tradiciones porque todas las autoridades oficiales del país habían quedado desautorizadas, desprestigiadas. Y precisamente en ese contexto es que resulta importante la reflexión sobre la manía, en contra de un optimismo fácil, de un unanimismo y un triunfalismo acríticos -tan frecuentes por desgracia en nuestro medio- que nos debe enseñar a mantener siempre vivo el espíritu crítico, a permanecer alertas ante toda adhesión inmedatista, ante la retórica facilista.

El mismo Adorno planteaba, en una conferencia difundida por la radio de Hessen por la época en que apareció el libro de los esposos Mitscherlich, concretamente en el mes de abril de 1966, y que se publicó al año subsiguiente en un tomito que contenía contribuciones de varios autores sobre la problemática educativa de entonces, que la exigencia fundamental de toda educación -de toda tarea educativa- debería consistir en hacer impo-

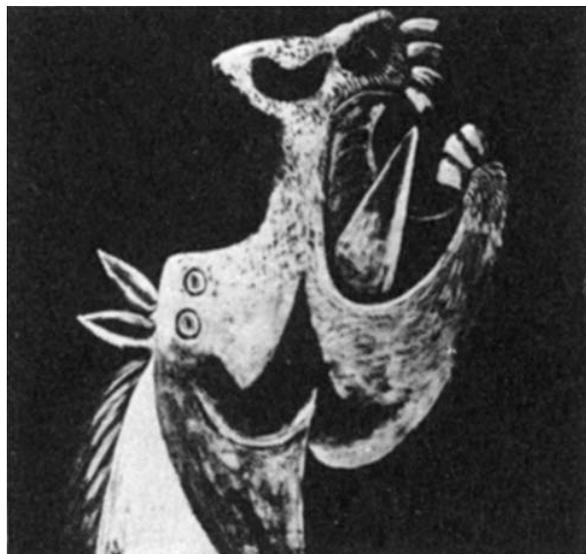


sible que Auschwitz se repitiera, que en todo programa educativo debería primar este postulado: *que Auschwitz no se repita*. No casualmente se remitía a Freud, en particular a dos de sus escritos: *El malestar en la cultura* -una de las obras más significativas del siglo veinte- y *La psicología de masas y el análisis del yo*, en la que éste reflexionaba precisamente sobre el fenómeno de la masificación que conduce a debilitar el yo como instancia crítica.

Pues el individuo inmerso en la masa pierde su individuación, sufre una "regresión", se convierte en un seguidor. Entonces Adorno, que tanto le debe a Freud, introduce sus planteamientos con una sutileza extraordinaria y plantea la necesidad de comenzar preventivamente con la infancia, porque ha leído en Freud y ha comprendido, en diálogo con los Mitscherlich y con su amigo el psicoanalista Ernst Simmel, que las deformaciones caracterológicas de los sádicos que actuaron en Auschwitz provenían en buena parte de su maltrato en la infancia.

No quisiera, de otra parte, olvidar mencionar en este contexto los aportes de Alice Miller, una psicoterapeuta que trabaja en Zurich, y recomendar la lectura de sus libros, en particular los intitulados *Por tu propio bien* y *En el principio era educación*, en los cuales ha analizado lo que ella llama la *educación negra*, la educación que de niños recibieron los futuros sádicos nazis. Por ello, lo primero que plantea Adorno es la necesidad de evitar el sadismo, el falso rigor que condujo a la deformación caracterológica de los nazis. El falso rigor, digo, porque toda educación implica control, si es que ella ha de procurar precisamente integrar al niño a los mandatos de la civilización, algo que considero necesario resaltar porque en nuestro medio se acostumbra a veces mucha bohemia y hay quienes predicán el caos por ser ellos mismos caóticos.

Pero se debe tener mucho cuidado con esto: se debe evitar todo sadismo en la educación del niño. Adorno hace una observación muy perspicaz, dice que en la sociedad contemporánea, casi totalmen-



te mediada por la tecnología y la cultura, en la cual ya queda muy poco de naturaleza y de experiencia directa de la misma, la humanidad pareciera padecer una especie de claustrofobia dentro del mundo regulado, "de un sentimiento de encierro dentro de una trabazón completamente socializada, constituida por una red tupida", agregando que "cuanto más espesa es la red tanto más es el ansia de salir de ella, mientras que justamente su espesor impide cualquier evasión", lo que "refuerza la furia contra la civilización, furia que, violenta e irracional, se levanta contra ella".

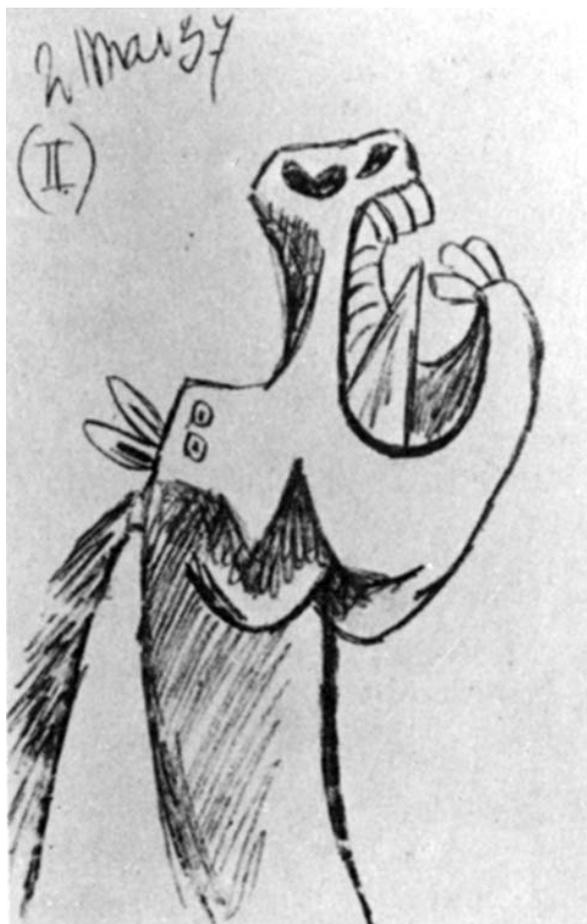
Vale la pena recordar que el movimiento nacionalsocialista fue una especie de pseudo-rebelión, y que sus dirigentes se aprovecharon de la circunstancia de crisis de la autoridad paterna tradicional, del derrumbe de los valores -producto de la forma como finalizó la primera guerra mundial, con la derrota y la inflación, que, de hecho, produjo el colapso de la clase media y una pauperización generalizada en Alemania-, encauzando en un sentido contrarrevolucionario el caudal de rebeldía de la juventud, a la que los nazis engañaron en forma sistemática.

Por ello recomienda Adorno terminar por completo con esas prácticas sádicas corrientes en esa Alemania que ya criticaba Marx a mediados del siglo XIX, en la que no había triunfado la revolución



burguesa y en la que se mantenía viva la ideología del heroísmo, la práctica de la esgrima entre los jóvenes, por ejemplo, el orgullo de llevar cicatrices en el rostro, un tipo de prácticas sádicas de las que los nazis supieron sacar provecho. Plantea Adorno que se debe terminar con la apología del falso rigor, y de la "masculinidad", pues en el fondo de la ideología nacionalsocialista había mucho de esa falsa masculinidad, y de hostilidad a la mujer, a la femineidad: para el pequeñoburgués que era Hitler, y lo dice en *Mi lucha*, la mujer estaba destinada al hogar y a la procreación, no quería que ella llegara a la universidad, que despertara a las posibilidades de desarrollarse independientemente.

Plantea Adorno la necesidad de desmontar todo aquello que opera inconscientemente a través de las tradiciones y que no ha sido objeto de una reflexión expresa. Pues el olvido también es eso,



caer en la inercia de lo que es seguro por costumbre. Ya Nietzsche, de quien tanto aprendieron Adorno, Horkheimer y Marcuse, en particular en uno de sus últimos libros *-La genealogía de la moral*, una investigación materialista sobre los mecanismos de reproducción de la ideología- decía que la crueldad ha sido el recurso por antonomasia de la educación.

Lo que propone Adorno entonces es que no se eduque en la apología de una falsa masculinidad, de un falso rigor, y que se tenga en cuenta la complejidad de la vida urbana contemporánea. Él trae a cuento el libro del profesor Eugen Kogon, que había sido prisionero de un campo y elaboró un informe por solicitud de los oficiales norteamericanos que lo habían liberado, que luego amplió en la forma de un libro (en alemán se intituló *El Estado de las SS* y fue publicado en español con el título *Sociología de los campos de concentración*) en el que revela algo que Adorno considera de gran significación: que los vigilantes y torturadores de los campos en donde él estuvo preso eran, en su mayor parte, jóvenes hijos de campesinos que manifestaban un profundo rencor ante la ciudad y sus valores.

Lo que resulta muy característico, porque los judíos alemanes constituían una minoría, pero una minoría que a través del estudio y del esfuerzo personal había accedido a ocupar posiciones muy destacadas en el ejercicio de las así llamadas profesiones liberales, como el Derecho y la medicina, así como en el periodismo o la vida cultural. En Viena, ni se diga. Ustedes sabrán que el joven Hitler vivió aquí en condiciones de miseria a comienzos del siglo, en una ciudad en la cual la gran burguesía judía fue uno de los principales protagonistas y agente de la modernidad cultural. Porque lo que se produjo en Viena hacia el novecientos en el ámbito de la filosofía y la ciencia, el arte, la arquitectura, fue un verdadero Renacimiento. Pero buena parte de los aportes en esos campos provenía o había sido estimulado por miembros de la burguesía judía, cuyos antepasados habían vivido en el ghetto, habían sido ciudadanos de segunda clase, razón por la cual encontraron en la





cultura y en la educación profesional un medio de ascenso social y de emancipación.

Ello explica ese rencor ante los ciudadanos, ante los urbanitas, tal y como se reflejaba en una expresión muy característica de la soldadesca de las SS, de los campesinos convertidos en gendarmes de los campos de concentración, quienes, por ejemplo, se referían con odio y rencor a los “portadores de gafas” -“Brillenträger”, en alemán- es decir, los intelectuales. Ese campesino rudimentario que no sabía del mundo, que no tenía horizonte, odiaba a aquel que, por llevar anteojos, podría ser un “intelectual”. Era frecuente en el uso del lenguaje corriente algo así como una equivalencia en el empleo de los términos bolchevique, judío e intelectual. De hecho, se asimilaba comunista con judío, entre otras cosas porque el marxismo había tenido entre sus representantes más destacados, comenzando por el fundador, a destacados representantes del judaísmo, como Rosa Luxemburgo, Karl Kautsky, Eduard Bernstein, quienes, en su calidad de judíos secularizados, estaban, en efecto, más cerca del racionalismo universalista de la ilustración que de la sensiblería campesina, del mundo campesino tradicional. Por eso Sigmund Freud, ese otro racionalista, decía que él le debía mucho a su condición de judío porque eso lo había hecho libre de muchos de los prejuicios a que estaban sometidos los gentiles, las gentes tradicionales.

Por otra parte sostiene Adorno que la sociedad, en la medida en que globaliza y elimina la particularidad, en la medida en que uniformiza, favorece la rebelión regresiva, la regresión. Pues el fascismo también hizo de la regresión, de la infantilización de las masas, un recurso para movilizarlas, razón por la cual esa identificación con el colectivo preocupa mucho a Adorno y le hace exigir “combatir la ciega supremacía de todas las

formas de lo colectivo y fortalecer la resistencia contra ellas arrojando luz sobre el problema de la masificación”.

En ninguna parte de la obra de Marx se encuentra una crítica al individuo como tal. Marx era un individuo extraordinariamente complejo y nunca pretendió sustituir al individuo por la masa. Lo que él quería era precisamente liberar al individuo de la enajenación a que lo sometía el sistema capitalista. Pero no sustituirlo por la masa. A Adorno también le preocupa esto en grado sumo y por ello, en su calidad de crítico, cuando se enfrenta al problema del arte y de la literatura es muy exigente, no le hace concesiones a la mediocridad. Así, por ejemplo, en su *Teoría de la pseudo-cultura* manifiesta que uno no puede decir que una sinfonía de Beethoven fue “más o menos” bien interpretada: o fue interpretada con acierto, o fue mal interpretada, y lo dice en su calidad de musicólogo y compositor; es consciente Adorno de la forma como el individuo está amenazado por la totalidad, por lo que plantea simultáneamente una crítica del capitalismo y la defensa del individuo frente a todo totalitarismo.

Finalmente plantea -y lo volverá a plantear con acierto Alice Miller- que de ninguna manera se debe reprimir la angustia, porque cuando la angustia no es reprimida, cuando al individuo se le permite experimentar tanta angustia como la realidad lo merece, entonces desaparecerá probablemente gran parte del efecto destructor de la angustia inconsciente y desviada.

Precisamente esa angustia inconsciente es la que puede ser susceptible de ser canalizada como proyección. Entonces yo busco al otro y lo considero culpable de mi desgracia y de mi angustia, y ese otro puede ser entonces el judío, el negro. El liberal, si soy conservador, o el conservador si soy li-



beral, para referirnos a lo que sucedía en Colombia hace apenas unos cincuenta años. Era tan fácil en la vereda, dado el carácter bien rudimentario que caracterizaba a la vida campesina en esa época, declarar al otro culpable de mi desgracia porque usaba como emblema un color que congregaba a las gentes. Y aún más fácil era llamar "comunista" a quien no se comprendía, pues el anticomunismo fue siempre también una forma expedita de proyectar en el otro el propio odio, inclusive el odio a sí mismo.

Por eso Adorno, con base en lo establecido en su gran obra de los años cincuenta *-La personalidad autoritaria-* recuerda lo que él llamaba por entonces el "carácter manipulador", del cual dice que se identifica con las cosas y convierte a los otros en cosas. La reificación o la cosificación llega de ese modo a su momento de plenitud cuando un individuo cree poder disponer de los otros en una medida colosal. Como ejemplo de lo anterior contamos con un documento de gran valor clínico, un libro escrito por un finlandés, el doctor Felix Kersten, quién se había hecho muy famoso porque inventó una terapia a base de masajes contra los cólicos y, presentado a Heinrich Himmler, lo curó de sus cólicos, convirtiéndose durante más de diez años en una figura imprescindible para la tranquilidad de ese gran criminal. Sus memorias, publicadas con el título *Yo fui confidente de Himmler*, revelan precisamente eso, el "carácter manipulador". Un ejemplo: Himmler quería disponer del destino de diez millones de holandeses, quería trasladar a toda la población de Holanda al nororiente de Prusia (porque sus remotos antepasados habían sido los que habían desecado en la Edad Media los pantanos alrededor del Río Oder, sabían mucho de eso), como quien mueve un alfil en un tablero de ajedrez. Pero el doctor Kersten logró disuadirlo e impedir semejante atrocidad gracias a su ascendiente sobre él: era un individuo tan infantil que su masajista logró detener tal proceso.

Pero es que el carácter manipulador, además de autoritario, es completamente realista. No se puede imaginar otro mundo, otra forma de organización de la sociedad, es por completo

antiutópico, practica el realismo político y sólo piensa en términos de eficiencia. Nunca se preocupa por el contenido moral de la acción, sólo se ocupa de la acción misma. A lo cual se vincula también la devoción por la técnica, una forma de identificarse con la eficiencia por la eficiencia misma sin preguntarse por las implicaciones de la misma. Es lo que Horkheimer llamará la "*furia instrumental*", que anula en el comportamiento la conciencia de los fines, la pregunta por el sentido.

Bueno, creo que con esto podemos dar por terminada esta aproximación, la tarea de reflexionar un poco sobre la lucha contra el olvido. Muchas gracias por su atención.





Olvido o memoria en las condiciones de solución de conflictos políticos

Iván Cepeda Castro y Claudia Girón Ortiz *

Los costos de la guerra

Las guerras son los acontecimientos más traumáticos en la historia de las sociedades, ellas siempre dejan tras de sí un saldo de destrucción de todo el entorno vital de los seres humanos, de la riqueza acumulada por generaciones enteras mediante su trabajo, su esfuerzo físico e intelectual, del patrimonio cultural, de la riqueza natural y geográfica, y sobre todo, de las vidas humanas que se pierden, las cuales son, cada una de ellas, pequeños universos de experiencia y potencialidad creadora.

Tales afirmaciones son de sentido común, pero ante la actual situación nacional es preciso repetirlas con insistencia. Todos deberíamos saber lo que nos están costando las guerras que estamos padeciendo en Colombia, y nos referimos no sólo a la inmensa destrucción que causa el conflicto armado que enfrenta a la guerrilla con el Estado,



sino también a esas otras guerras que se olvidan con frecuencia, a la "guerra sucia" que desde hace décadas se perpetra en forma encubierta por medio del terrorismo de Estado, a la guerra contra los marginados, la mal llamada "limpieza social", o a los estragos que acarrea en el campo la "guerra contra las drogas" que nos ha sido impuesta por los últimos gobiernos de los Es-

tados Unidos. Un buen argumento para abogar por una salida no violenta de los conflictos políticos es, por estas razones, pensar y hacer que se entienda cuáles son los costos de las acciones militares.

Las terribles consecuencias de esta destrucción tienen, sin embargo, un aspecto aun más grave, no tan evidente pero en ex-

* Juristas. Defensores de Derechos Humanos. *Fundación Manuel Cepeda Vargas*



tremo traumático, pues lesionan el fuero interno de las personas. Hablamos ahora de aquellas secuelas de la guerra que afectan la condición ética del hombre, su sentido de dignidad y su derecho a la justicia. Los conflictos bélicos traen consigo, en efecto, la muerte, el dolor de la pérdida de los seres queridos y admirados, el odio por quienes causaron su desaparición física, la necesidad imperativa de hallar justicia, de vencer la impu-

insoslayable de efectuar la labor de duelo, aquel trabajo curativo que persigue transformar el dolor de la muerte en justicia, asignar las responsabilidades y penas necesarias a quienes de manera directa o indirecta han causado los daños, crear las obras que prolonguen en el tiempo la existencia de los caídos, hacer los actos de reparación de la riqueza material y espiritual que ha sido vulnerada por la violencia, iniciar los procesos políticos que

El duelo nunca realizado.

La dificultad que supone esta consecuencia última de la guerra consiste en que sin la realización del duelo es muy posible, y casi seguro, que se presente el retorno de lo reprimido, ésto es, de nuevo el estallido de agresividad reforzado esta vez por los odios no sublimados, y por lo tanto, acumulados del pasado.

Freud, al formular los principios de su teoría psicoanalítica, señalaba que la fuente principal de los desajustes de la psiquis, y de toda neurosis en general, es la represión que hace el individuo de los hechos traumáticos cuando remite al inconsciente todos aquellos episodio que lo afectan sensiblemente y le causan intenso dolor. El reprimir lo traumático mediante el olvido forzado no significa su desaparición, y es más bien su ocultamiento momentáneo de la luz de la conciencia y su refugio en las profundidades de lo inconsciente, o lo que Jung, otro gran psicoanalista y discípulo de Freud, llama "la sombra". Cuando lo reprimido retorna, cuando el olvido forzado se debilita, el trauma no superado regresa con fuerza y produce la crisis que desenvoca en la enfermedad. La incapacidad de duelo es por eso fuente de patología.

Lo dicho puede afirmarse también sobre las sociedades. Si éstas no producen experiencias comunes de transformación creativa de sus acontecimientos

nidad de los crímenes cometidos, y de llevar a cabo la reparación ante el daño que se ha ocasionado a las víctimas, y que se le ha causado a la sociedad en su conjunto. O dicho de otra forma, ante el trauma histórico que acarrear las guerras los individuos y las comunidades experimentan la necesidad moral

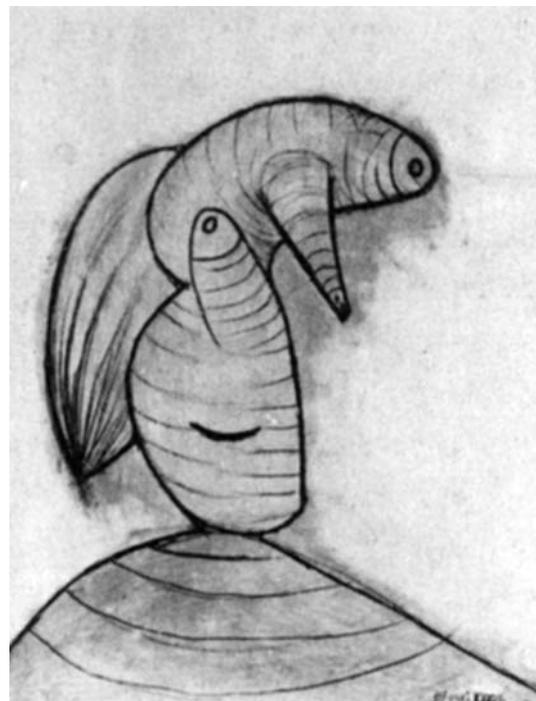
instauran un nuevo orden más democrático, y en fin, emprender el trabajo que persigue transformar la estela de muerte en un nuevo comienzo marcado por la vida y la justicia. De este horizonte ético es parte indispensable el problema de la memoria o el olvido de los hechos del pasado.



traumáticos, si éstas no son capaces de superar sus conflictos armados a través de elaboraciones del duelo, y por el contrario, guardan estos hechos en el inconsciente colectivo -como lo definía Jung-, si no producen catarsis compartidas que restituyan lo destruido y que fijen con claridad en la conciencia las responsabilidades del caso es inevitable que lo reprimido por la amnesia colectiva retorne, y que la violencia y la destrucción continúen sin detenerse a lo largo del tiempo en ciclos endémicamente repetitivos.

De ello sabemos no sólo por las consideraciones teóricas que hacen el psicoanálisis y la ciencia sino por la experiencia vivida, por las lecciones que nos muestra nuestra propia historia nacional. A lo largo del Holocausto que hemos afrontado en Colombia es una constante la ausencia de procesos catárticos y reparadores que hayan intentado superar la violencia de las múltiples guerras que han tenido lugar en nuestro territorio. El manto del olvido, la impunidad y el silencio se ha cernido siempre indefectiblemente sobre los episodios más cruentos de esta historia y sobre sus consecuencias funestas debido, por lo regular,

a que quienes han vencido en estas guerras han hecho prevalecer su versión de lo sucedido y su modelo de sociedad. En esa circunstancia, en el duelo nunca efectuado, se encuentra, seguramente, uno de los factores más favorables para la prolongación indefinida de la violencia en nuestras condiciones. Y en la última década este vacío de conciencia y de sensibilidad, este vacío valorativo, se ha hecho particularmente notorio: destruyen y aniquilan el poder judicial, desaparecen a más de un centenar de personas en el que se ha denominado el Holocausto del Palacio de Justicia y la misma noche de la tragedia se continúa celebrando en Cartagena, sin variaciones en el programa, el Reinado Nacional de la Belleza; asesinan al líder democrático liberal Luis Carlos Galán y esa misma noche, sin alteraciones, se juega el partido de fútbol correspondiente del calendario del Campeonato Nacional; asesinan al futbolista Andrés Escobar y la práctica de este deporte continúa sin cambios, sin ningún signo visible que recuerde este hecho monstruoso; en una palabra, ocurren los episodios cruentos de esta guerra política y social sin que la rutina cotidiana y sus actos se transforme, sin que



se produzca siquiera la más leve modificación. Sabemos que el deporte y la diversión son componentes indispensables de la multiplicidad de aspectos que conforman lo humano, pero cuando estos elementos son conjugados indiscriminadamente con la tragedia y los horrores de la guerra juegan un papel trivializador, sirven de aislante emocional que impide la realización del duelo. Una de las lecciones que nos ha dejado la historia, en consecuencia, es que el olvido no puede ser falso ni forzado como un acto contrario





a la voluntad de la sociedad, porque de lo contrario el trauma volverá inexorablemente.

Democracia vs. memoria y derechos humanos

Queremos que acabe la guerra y que sus horrores no vuelvan a repetirse jamás. Pero este propósito, este anhelo que compartimos mayoritariamente en el país, no puede ser simplemente un deseo abstraído de esas duras lecciones que nos ha dejado la historia. La confrontación militar no terminará en Colombia hasta que no se produzcan cambios reales, tangibles y verificables que transformen estructural y esencialmente nuestra configuración social.

Sin que se abra la posibilidad cierta de que exista el legítimo derecho a la oposición, sin que nuestro sistema político deje de ser el pacto eterno cuya única finalidad es el enriquecimiento corrupto, sin que en Colombia deje de ser asesinado todo aquel que protesta o disiente no será viable ningún proyecto de convivencia no violenta. Sin que se produzcan transformaciones económicas sustanciales que hagan más equitativa la repartición de la riqueza y la distribución social de las pérdidas y los costos la paz no es viable. Sin que

la justicia funcione, la educación y la salud sean para todos y de alta calidad la paz seguirá siendo una quimera. De este orden de transformaciones depende que el conflicto social no retorne en sus formas más violentas. Y dentro de ese núcleo esencial de grandes cambios que requiere nuestra nación se encuentra la mencionada necesidad de duelo social y de justicia.

La reflexión sobre memoria y reparación debe ser una preocupación permanente, objeto de acciones continuas dentro de la vida social, pero cuando esa acción y ese pensamiento se inscriben dentro de los grandes temas de una agenda de la solución política del conflicto armado en Colombia adquieren, como vemos, una importancia especial.

¿En qué contexto, entonces, ha de pensarse este difícil problema para encontrar referentes que nos iluminen sobre cómo llevar a cabo esta gran transformación de la sensibilidad y del sentido de justicia en el país?. Un camino posible es mirar el contexto actual de América Latina y captar los cambios que en él se están produciendo. Algunos países del continente han emprendido, hace poco, procesos de renovación política. En El Salvador y Guatemala, luego de

años de negociación, se han firmado acuerdos para finalizar las hostilidades armadas e intentar la convivencia como fruto de transformaciones políticas y socioeconómicas. En los países del Cono Sur, especialmente en Chile, Uruguay y Argentina, tras décadas de dictadura militar se busca ahora hacer la transición a sistemas democráticos. Sería ingenuo pensar que en tales situaciones se ha alcanzado la paz y la democracia, ya que muchos de los sujetos de tales procesos más que la reconciliación o la justicia social afrontan estos cambios como males necesarios para desarrollar con mayores beneficios la economía de mercado. Se trata, en cada caso, de cambios sociales que se encuentran en su fase inicial y que son todavía débiles en muchos aspectos, que están limitados y atravesados por contradicciones las cuales ponen en evidencia que el trabajo por superar el pasado de violencia y represión apenas comienza.

Dentro de esa nueva condición que viven las sociedades latinoamericanas se plantea con singular agudeza el dilema de memoria u olvido, justicia o perdón. O en otros términos, se presenta la polémica de si es posible construir la democracia y la paz recordando el pasado, de si no es acaso lo más conveniente a las



nuevas situaciones hacer "borrón y cuenta nueva" de cara a los desafíos del presente, como condición indispensable para establecer reglas del juego equilibradas que no susciten nuevos descontentos y rencillas, o que, como ocurre en Chile y Argentina, despierten de nuevo las iras de los militares.

Los defensores de esta tesis creen que el consenso político y la democracia son incompatibles con la memoria, que la memoria de lo acontecido puede lograr los pasos iniciales en un proceso incipiente de democratización, y que quienes abogan por no olvidar se convierten en potenciales enemigos de la construcción de un nuevo orden dentro del acontecer público. Llegan incluso a la posición absurda de mostrar como incompatibles a la democracia con los derechos humanos. El consenso, en estas

circunstancias, se impone como amnesia. Nelly Richards, una académica chilena que estuvo hace poco en Colombia, señalaba, por ejemplo, que el consenso forzado se experimenta en Chile como una forma de olvido. Al prohibir, de manera tácita, la controversia sobre el pasado se está obligando a la diversidad de opiniones y criterios a no ser contradicción bajo el pretexto de la defensa del nuevo proceso institucional. El consenso forzado es, en estas circunstancias, una técnica del olvido la cual es complementada por el mercado y la publicidad que, con su omnipresencia, copan todos los espacios públicos y cotidianos. De igual modo sucede con el perdón, que se pretende sea considerado como parte del pacto de reconciliación nacional. Se quiere que los delitos de lesa humanidad cometidos queden en la impunidad to-

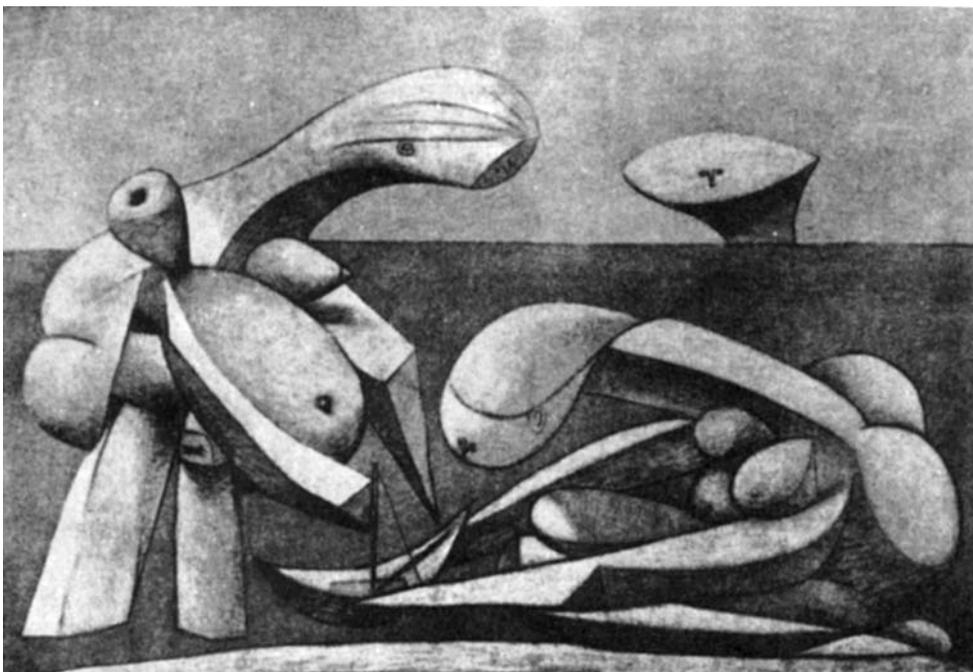
tal, y para justificar esa salida, contraria a todo principio de derecho, se esgrime de nuevo el argumento de buscar a toda costa la viabilidad de la democratización recientemente emprendida.

Las protestas de amplios sectores de la sociedad, entre quienes se encuentran los familiares de las víctimas y quienes fueron perseguidos durante esas décadas y lograron sobrevivir, impiden, no obstante, que la impunidad y la amnesia se impongan sin más. Ellos consideran que no puede haber olvido sin que antes la sociedad haya recordado, y que no puede haber perdón, cuando aun ni siquiera se ha producido el reconocimiento público de la responsabilidad de quienes cometieron las atrocidades.

Estos procesos políticos nos están indicando que el momento de pensar el olvido es posterior a la instauración de la verdad y de la labor de reconstrucción de la memoria; y que el momento de pensar el perdón es posterior a la instauración de la justicia y de la sanción social de las responsabilidades.

Las fases de la reparación, sus dificultades y éxitos.

¿Qué se requiere hacer para que haya justicia, sea posible elaborar el duelo y se instaure la memoria?. La lucha incansable y terca contra la impunidad y la amnesia social a lo largo de es-



tos y otros procesos políticos latinoamericanos ha puesto en evidencia que la búsqueda de la justicia y la realización del debido tienen que ser concebidas y ejecutadas como un proceso de reparación integral que contenga tres componentes, que son también tres fases: la fase de la verdad, la fase de la justicia y la fase de la reparación. ¿En qué consisten estos procesos?:

1 La fase de la verdad:

Como ha señalado el Proyecto *Nunca más* de las Ong colombianas, comprende toda la legislación y las acciones en el terreno del derecho a la información y a la investigación, así como las llamadas comisiones de la verdad. Durante la fase de la verdad ha de llevarse a cabo un proceso social de reconstrucción de la memoria, que debe implicar el trabajo en tres sentidos: "primero, identificar a las víctimas de las violaciones para recuperar su valor, su dignidad y sus luchas; segundo, asignar responsabilidades para lograr el reconocimiento público de los abusos cometidos y el reconocimiento gubernamental de la responsabilidad que tuvieron los agentes estatales o no estatales; tercero aportar elementos de información suficiente para explicar el cómo y el por qué de los crímenes cometidos, para hacer un debate social sincero sobre lo acontecido" ⁽¹⁾. De esta fase hacen parte todas aquellas disposiciones que intenten abrir la posibilidad de indagar los eventos más importantes para el es-

clarecimiento del pasado en la esfera de la violación a los derechos humanos, tales como la legislación internacional y las leyes nacionales sobre el derecho a la verdad; la recuperación, apertura y publicación de archivos oficiales en los que se encuentran documentados estos acontecimientos; la apertura y publicación de archivos concernientes a estos hechos en otros países y la obtención de testimonios de los principales protagonistas de estos acontecimientos durante los períodos de guerra o dictadura. Aquí también cabe mencionar las comisiones de la verdad, entre las que se destacan: la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) en Argentina, la "Comisión de Verdad y Reconciliación" de Chile y la "Comisión de la Verdad" de El Salvador.

2 La fase de la justicia:

En la fase de la justicia se busca la penalización judicial de los autores por acción y omisión en las violaciones a los derechos humanos. La fase de la justicia es siempre particularmente difícil, pues los responsables de los crímenes de lesa humanidad se cuidan de garantizar su impunidad al colocar como condición tácita para la democracia y la reconciliación el perdón y el olvido de sus delitos. En los países del Cono Sur esto se materializó por medio de los decretos de amnistía y las leyes de punto final, que esgrimen el argumento de la "obediencia debida" como exculpatorio de cualquier acción

judicial. En Centroamérica los militares han querido hacer que la amnistía figure como parte de los acuerdos no explícitos del fin de la guerra.

3 La fase de la reparación:

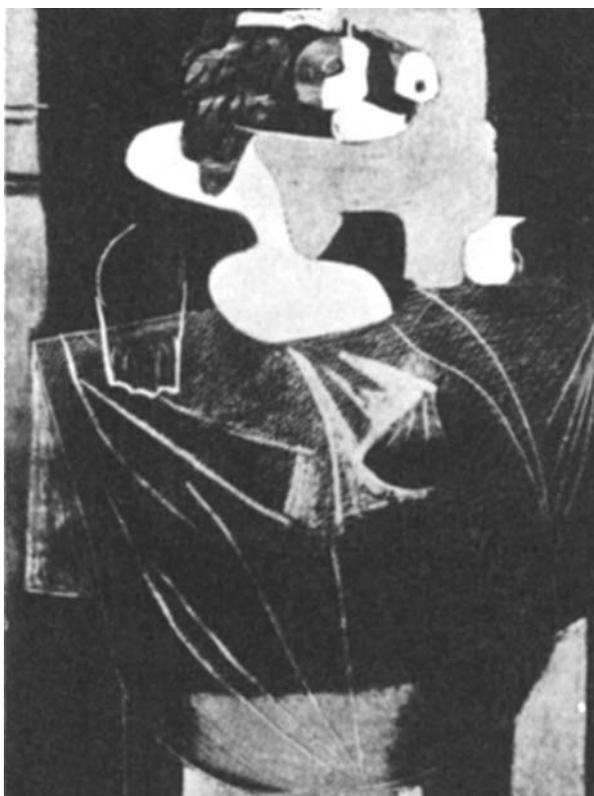
La fase de la reparación debe comprender diversas formas e instrumentos políticos y cívicos de reparación que van desde la reconstrucción del tejido social destruido, hasta el homenaje público a través de monumentos, ritos y conmemoraciones que persiguen despertar la memoria social. En este campo se encuentran comprendidas la legislación que busca el restablecimiento de las fuerzas políticas afectadas por la violencia, las medidas que se han tomado para la reconstrucción de nexos y estamentos sociales afectados, e igualmente, las acciones desarrolladas por los movimientos y organizaciones de la sociedad civil que persiguen la recuperación de la memoria social plasmada en ritos y obras de carácter simbólico.

Sobre este particular el padre Javier Giraldo, destacado defensor de derechos humanos en Colombia, ha señalado lo siguiente: "Es claro que la sanción sola, desligada de acciones de reparación psíquica y social y de procesos de reconstrucción del tejido social destruido, puede cargar el acento sobre el aspecto vindicativo de la justicia y promover revanchismos y retaliaciones. Por ello es tan importante examinar profundamente qué

fue lo que se destruyó, para poder emprender procesos reales de reconstrucción/ reparación. Si examinamos con sinceridad y profundidad esas ruinas que es necesario reparar, encontraremos allí cosas muy importantes que fueron destruidas y que tocan profundamente con la democracia: la confianza entre los miembros de las mismas comunidades; la libertad de palabra y de consciencia; la dignidad del ser humano y la inviolabilidad de sus derechos elementales; la viabilidad de la organización de las bases; las posibilidades de la protesta social; la concepción teórico práctica del poder público como garante de los derechos fundamentales del ser humano; las relaciones ciudadanos/Estado. Si todas estas ruinas no se reconstruyen, la impunidad logrará sus efectos más perversos: condicionar la sociedad del futuro a la medida de los victimarios.¹⁽²⁾.

Algunas experiencias de reparación integral en América Latina.

Ilustremos con algunas experiencias cada una de las fases de lo que debe ser la reparación integral, para mostrar con mayor fundamento por qué son necesarias en un proceso de solución y transformación política.



- La lucha por la verdad:

Desde hace más de tres décadas las organizaciones no gubernamentales de derechos humanos han efectuado un esfuerzo constante por documentar los hechos de violencia acontecidos en América Latina durante los períodos de represión. En muchos países del continente se organizaron los bancos de datos con las estadísticas de los asesinatos, desapariciones y torturas; y se publicaron los informes *Nunca más* -voluminosos expedientes que daban cuenta de los crímenes de lesa humanidad-. Parte de tales documentos es el libro *Terrorismo de Estado en Colombia*, publicado en 1992 (Bruselas, 1992), en el que se demuestra la participación de cientos de

agentes de la Fuerza Pública colombiana en graves violaciones a los derechos humanos. También se han realizado los denominados Tribunales de opinión sobre la impunidad de delitos de lesa humanidad en América Latina.

A esos esfuerzos se debe, en gran parte, el fortalecimiento reciente de la legislación internacional sobre el derecho a la verdad como forma de construcción de memoria social, y también, el surgimiento de legislaciones nacionales al respecto. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Or-

ganización de Estados Americanos (OEA) se ha pronunciado en varias oportunidades en este sentido. Acerca de este asunto la organización estadounidense de derechos humanos Human Rights Watch afirma que: "La lucha por la información ha sido una constante en el continente. Un primer paso ha sido hacer que los Estados reconozcan que la investigación y la información es un derecho de la sociedad y un deber del Estado. El Estado debe identificar todas las fuentes posibles de información sobre estos hechos y luego, como un primer paso, poner a disposición de los familiares de las víctimas, la información que obra en expedientes, archivos oficiales o dossiers que contengan, por ejemplo, listados de víctimas



o agentes del Estado que hayan participado en estos hechos y que permitan su pleno esclarecimiento.¹¹⁽³⁾

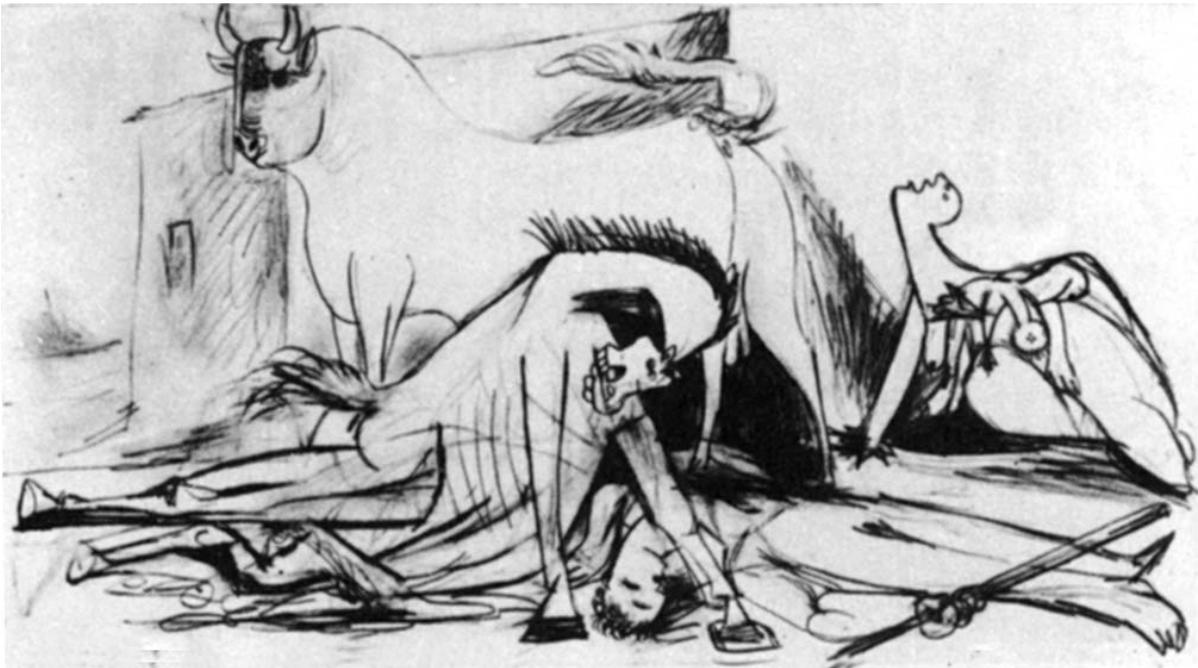
Fruto de esa actividad constante son, de igual forma, las comisiones de la verdad que, especialmente en Argentina, Chile y El Salvador, han jugado el papel de organismos de investigación consagrados a esclarecer el pasado y a formular recomendaciones con el fin de superar las violaciones a los derechos humanos y reparar los daños. El trabajo de estas comisiones ha sido limitado por los escasos recursos y el poco tiempo del que han dispuesto para entregar sus informes. Su acción, no obstante, ha contribuido a ampliar el conocimiento sobre los períodos más difíciles para los derechos humanos.

En Argentina, por ejemplo, la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), de la que hizo parte, entre otros, el escritor Ernesto Sábato, dio cuenta en su informe final, titulado *Nunca más*, "de la desaparición de 8,960 personas, según denuncias debidamente documentadas y comprobadas (...) El Informe señala que en Argentina existían 340 centros clandestinos de detención, dirigidos por altos oficiales de las Fuerzas Armadas y de Seguridad. (...) También indica que 'De algunos de los métodos de tortura empleados en esa guerra interna no se conocían antecedentes en otras partes del mundo'. La CONADEP descubrió que entre los altos oficiales de las Fuerzas Armadas y Policiales, se estableció un 'Pacto de Sangre', que implicaba la participación

de todos en las violaciones a los derechos humanos. A causa de esto, cuando algún miembro de esas fuerzas trataba de desobedecer un mandato criminal, pronto lo convertían en una víctima más.

También la CONADEP difundió una lista de 1351 represores, entre ellos diversos médicos, jueces, periodistas, obispos y sacerdotes católicos que actuaron como Capellanes de los militares y que colaboraron con ellos en la guerra sucia. 'Tenemos la certidumbre de que la dictadura militar produjo la más grande tragedia de nuestra historia, y la más salvaje' -concluyó la Comisión-¹¹⁽⁴⁾.

Dentro de este balance de la lucha por la verdad, ocupa un lugar importante el testimonio de





los protagonistas. El "caso Scilingo" en Argentina ha demostrado que a pesar de todas las formas de encubrimiento empleadas la verdad sobre el pasado, tarde o temprano, sale a la luz. "El ex-capitán de la Armada argentina Francisco Scilingo, en declaraciones concedida por televisión, en marzo de 1995, confirmó que cerca de 2000 presos políticos de la dictadura fueron asesinados por oficiales de la Marina, que los arrojaron vivos al mar, después de haber sido drogados. Algunos altos representantes de la iglesia católica conocían sobre estos hechos, pero en vez de tratar de impedirlos, apoyaron estos horribles crímenes. Scilingo afirmó que los sacerdotes católicos se encargaban de 'tranquilizar el espíritu' de los oficiales que participaban en tales crímenes, pues regresaban de cada vuelo 'con un fuerte remordimiento de conciencia'."⁽⁵⁾

Esta lucha por la verdad es una paciente labor de construcción de memoria social que en repetidas oportunidades ha sido boicoteada o censurada. Así lo prueban los constantes hostigamientos a las organizaciones, los testigos y los protagonistas de los hechos y, por otra parte, el ataque a la información misma. En Argentina, a finales de 1997, fueron sustraídos los discos du-

ros de los ordenadores de la organización "Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas", la cual posee la base documental más completa sobre la represión ejercida durante la dictadura.

- La lucha por la justicia:

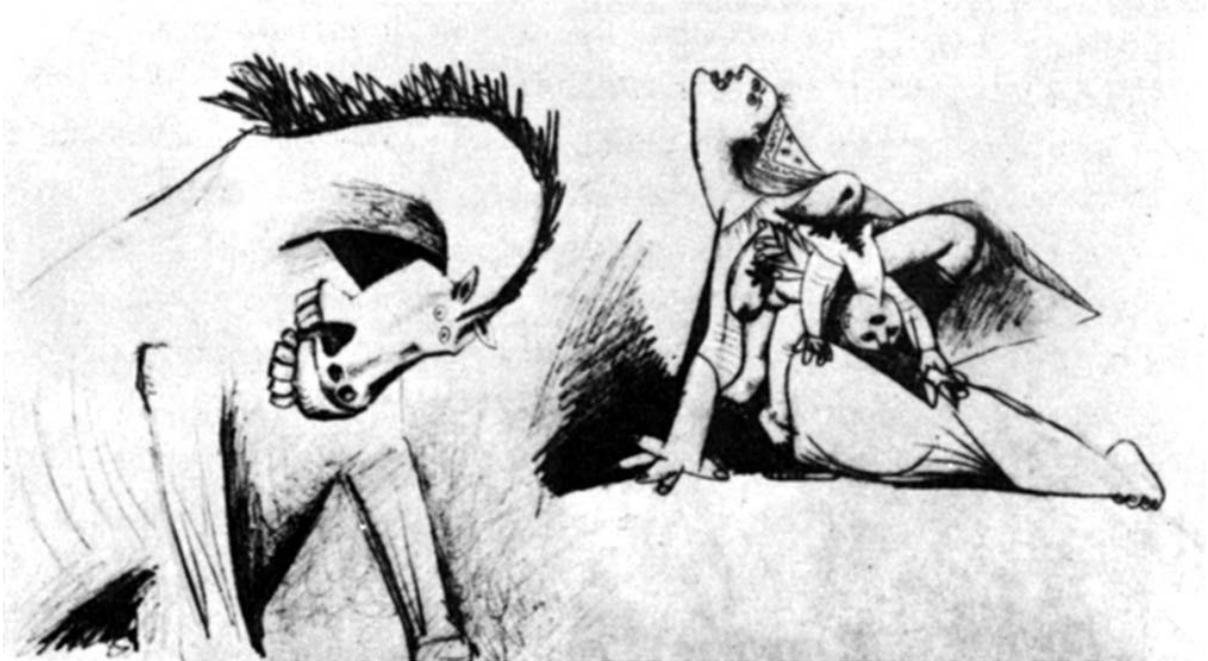
Aunque en el campo de la justicia los resultados han sido limitados la acción de los grupos de derechos humanos ha logrado producir avances significativos. Primero fue el caso Letelier en Chile en el cual se logró la condena a siete años de "prisión efectiva", del Jefe de la policía secreta de Chile (DINA), Manuel Contreras, por su implicación en el asesinato del Canciller del Gobierno de Salvador Allende, Orlando Letelier. Se intentó un proceso judicial contra Pinochet en España, ahora se han comenzado otros contra los miembros de la Junta Militar de Argentina en España e Italia, y otro más en Argentina contra los militares uruguayos que encabezaron la dictadura en su país. El sólo hecho del establecimiento de estas causas tiene un significado histórico que, entre otros elementos, radica en que algunos de los jueces de estos procesos se han mostrado proclives a aceptar el juzgamiento del delito de Genocidio político.

Por otra parte, ante la ineficiencia del sistema judicial se han comenzado a ensayar las denominadas formas de sanción alternativa. En Argentina ha trascendido el "caso Astiz", ésto es, el boicot social que han establecido la mayoría de los habitantes de la ciudad de Bariloche contra el Ex-Capitán de la Armada Alfredo Ignacio Astiz, como forma de repudio colectivo por los crímenes que él cometió durante la dictadura, censura social expresada en concentraciones populares de repudio, manifestaciones de rechazo a su presencia por los medios de prensa y un comunicado expedido por parte del Concejo Municipal declarándole persona no grata. En esta misma dirección, uno de los acuerdos firmados en El Salvador, dedicado a los mecanismos de sanción para los violadores de derechos humanos, prevé inhabilitaciones políticas a las personas involucradas en crímenes de lesa humanidad y del derecho humanitario por un lapso no menor de diez años.

- Algunas experiencias de reparación ⁽⁶⁾:

En el campo de la reparación cabe destacar el acuerdo No. 5 firmado en Guatemala como resultado de las negociaciones entre el Estado y la Unidad Revo-





lucionaria Nacional Guatemalteca, el cual se refiere a la reparación de los daños causados a las culturas indígenas en este país. En él se reconoce la discriminación racial de la que han sido objeto estos pueblos; y se disponen medidas para el resarcimiento, respeto y fomento de sus derechos culturales, civiles, políticos, sociales y económicos.

Los familiares y amigos de las víctimas en Chile, por su parte, han construido un monumento a los desaparecidos en el que cada año se reúnen cientos de personas, y han conseguido el establecimiento de la Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación de Chile.

En Argentina, gracias a la incansable labor de las madres y abuelas de la Plaza de Mayo, se logró que el parlamento aprobara las

leyes de respeto a la dignidad de las personas en situación de desaparición forzada. Tales disposiciones consideran que la ley y las autoridades no pueden dar a las víctimas de este delito el tratamiento de personas asesinadas o fallecidas, y en consecuencia, tanto en el lenguaje jurídico como en el caso de determinadas situaciones legales que competen a sus familiares, tendrán que ser consideradas bajo la figura de "persona en situación de desaparición forzada". De igual modo se han comenzado a realizar intentos para buscar la reparación en el plano de la educación. Un informe reciente de las organizaciones de derechos humanos argentinas manifiesta que: "El parlamento de la provincia de Buenos Aires decidió que a partir de 1997 y durante la semana del 24 de marzo de cada año, en los centros de en-

señanza locales se dedique una hora diaria de clase a recordar la génesis y las consecuencias del golpe de Estado. Una propuesta similar fue planteada por concejales de la Capital Federal. Y en Buenos Aires, el Concejo Deliberante de la ciudad resolvió (...) crear un 'Museo de la Memoria Nunca Mas', destinado a recordar 'los horrores del terrorismo de Estado' y localizado en el predio de lo que fuera, a fines de los años 70, el campo de concentración 'El Olimpo'.⁽⁷⁾

Conclusiones.

El significado de estos procesos de reparación social se plasma en las repercusiones sociales que tienen como factores que incentivan realmente la transición a la democracia y la instauración de la convivencia no violenta, lo que en otras palabras



equivale a decir que propician la creación de derechos políticos antes inexistentes, o severamente limitados, el establecimiento del derecho a la justicia y auspician la reconstrucción del tejido social lesionado o destruido. Cada uno de estos casos contribuye al esclarecimiento de la verdad sobre el pasado, al conocimiento público de lo ocurrido y, en esta medida, al cultivo de la memoria social, en pocas palabras, aporta a la realización del duelo social que, en su carácter de proceso ético y cultural colectivo, como lo mostramos al comienzo, es una condición indispensable para las transformaciones políticas para la democracia.

Los esfuerzos por la verdad, la justicia y la reparación contribuyen, en consecuencia, a la pacificación al revelar la historia oculta de la violencia, y cumplen, además, un papel preventivo pues impiden nuevas violaciones de derechos humanos al señalar públicamente a responsables de los delitos.

Estas experiencias nos permiten vislumbrar caminos para salir del

estado permanente de violación a los derechos humanos en nuestro país. Las reparaciones que han de llevarse a cabo en Colombia tienen, no obstante, su propia especificidad que debe ser pensada y resuelta contextualmente. En nuestro caso las dimensiones del conflicto armado, la pluralidad de sus protagonistas, la historia acumulada de acontecimientos dolorosos y resentimientos durante su ya larga duración nos indican que las medidas tendientes a esclarecer la verdad, a instaurar la justicia y a efectuar la reparación tienen que ser amplias, integrales y no dejar por fuera aspectos fundamentales que puedan luego permitir un resurgimiento del conflicto. La presencia del narcotráfico y la delincuencia común, así como esa forma de terrorismo de Estado que es la "limpieza social" y su política de seguridad ciudadana, nos remite a pensar en que los procesos de reparación integral tienen que estar estrechamente ligados a transformaciones socioeconómicas estructurales.

Es necesario que en la agenda de negociación del conflicto se

discutan asuntos como la creación de mecanismos legales y jurídicos que permitan el acceso a los archivos oficiales y el pleno acceso a la información, la constitución de una Comisión de la Verdad, la modificación sustancial del fuero militar, el cambio radical de la naturaleza y funciones de la Fuerza Pública, la erradicación definitiva de la doctrina de la Seguridad Interna, la formulación de mecanismos de penalización efectiva de las violaciones a los derechos humanos y de los crímenes de lesa humanidad, la institución de formas de reparación integral para las personas en situación de desplazamiento y para quienes han sido afectados por delitos como la desaparición forzada, el genocidio y la tortura. Somos una sociedad que no conoce la memoria histórica de sus acontecimientos más traumáticos, ni la justicia frente a los crímenes de lesa humanidad, que no ha realizado nunca el duelo colectivo. A esos vacíos éticos y de justicia debe responder un proceso que busque la solución auténtica del conflicto armado y la democratización del país.



NOTAS

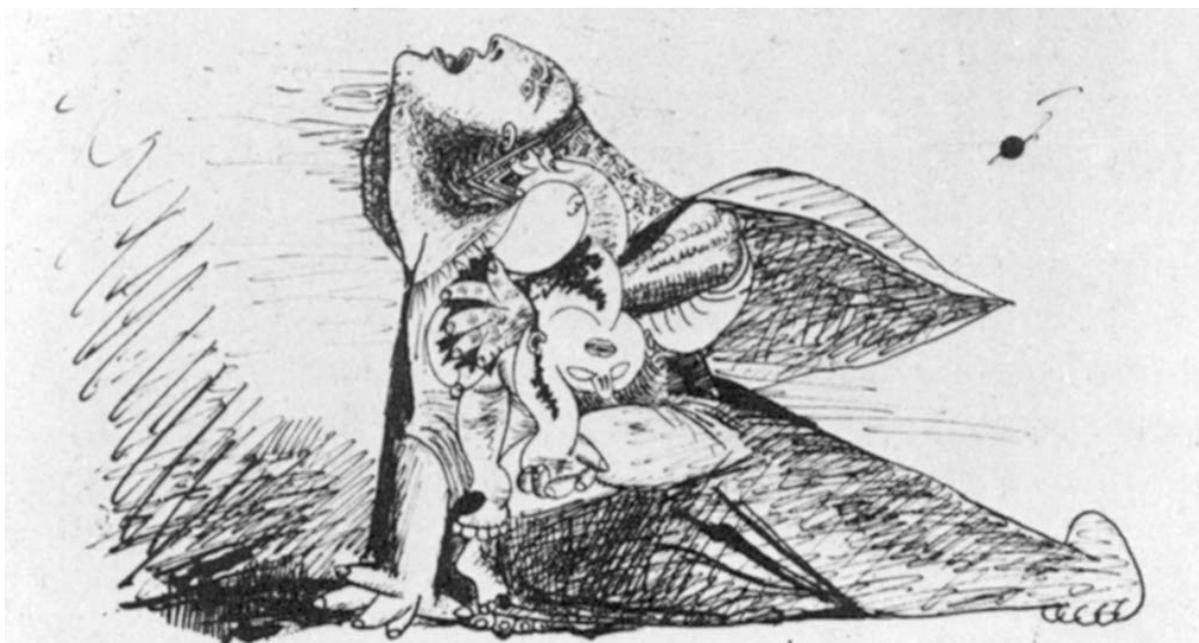
- 1) Proyecto Nunca más de las Ong colombianas (mimeo).
- 2) Giraldo M., Javier, "Sociedad civil frente a la impunidad." (1996) www.derechos.org/koaga/iii/3/giraldo.html. - Seminario Internacional "Impunidad y sus Efectos en los Procesos Democráticos."
- 3) Memorial en Derecho Amicus Curiae. Presentado por Human Rights Watch/Americas (HRW/Americas) y el Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (CEJIL) a la Excm. Cámara Federal en lo Criminal y Correccional de la Capital Federal. Mignone, Emilio F., s/ presentación en causa Nro. 761, "Hechos denunciados como ocurridos en el ámbito de la Escuela Superior de Mecánica de la Armada (E.S.M.A.)". Internet: <http://www.derechos.org/cejil/>
- 4) Cuya, Esteban, "Las Comisiones de la Verdad en América Latina" (1996) - www.derechos.org/koaga/iii/1/cuya.html
- 5) Op. cit.
- 6) "El campo de la reparación -señala el padre Javier Giraldo- ha sido quizás el más relegado. Se supone que es el Estado criminal quien debe reparar sus crímenes y esto es correcto. Pero la profundidad de los destrozos es muy grande. Ningún Estado estaría interesado en reconstruir ruinas cuya permanencia como tales le favorece, en cuanto estructura de poder. Todavía está poco desarrollada la consciencia de la necesidad de la memoria histórica y la convicción de que 'la memoria de los sufrimientos es algo que pertenece al patrimonio cultural de todo pueblo'". GIRALDO, op. cit.
- 7) Equipo Nizkor de Derechos Humanos. Informe del 24 de marzo de 1996 en Internet: <http://www.derechos.org/nizkor/>

Citar como: Cepeda Castro, Iván y Girón Ortiz, Claudia Olivido O Memoria en las Condiciones de Solución de Conflictos Internos KO'AGA ROÑE'ETA se.iii (1997) - <http://www.derechos.org/koaga/iii/cepeda.html>



La nueva versión de la alternatividad penal: ¿Impunidad para la paz?

* Alfonso Gómez Méndez



Muchas veces en Colombia se ha planteado el dilema entre justicia y paz. En ocasiones se ha dado la sensación de que para conseguir la paz es necesario sacrificar la justicia. Podría decirse que la tendencia al olvido hace que este sea un país con amnistías permanentes y guerras sin concluir. La falta de me-

moría histórica, parecería ser uno de nuestros males crónicos, al lado de la pobreza y la desigualdad social. Esa falta de memoria histórica se refleja aun en nuestras manifestaciones culturales. Nadie entiende, por ejemplo, que con muy pocas excepciones no existan novelas, obras pictóricas o expresiones en el cine, de hechos tan desgarradores en nuestra historia como

la separación de Panamá, la guerra de los mil días, el asesinato de Gaitán, o los más recientes propiciados por el narcoterrorismo en la década del ochenta. Las nuevas generaciones son las principales víctimas de esa falta de memoria histórica. No es extraño oírles a los jóvenes, por ejemplo, que están muy conten-

* Jurista, Exfiscal General de la Nación



tos con el presidente Uribe porque representa la clase política no contaminada. Desconocen que hizo parte, por ejemplo, de los gobiernos de Turbay y Betancur, como director de la Aeronáutica Civil o como Alcalde de Medellín. Ignoran que fue todo el tiempo dirigente en Antioquia de eso que ahora se llama con injusto aire despectivo el "oficialismo liberal". No saben que fue uno de los líderes del movimiento samperista en Antioquia, ni que en 1998, vino a apoyar la candidatura de Horacio Serpa. No recuerdan que casi se va a los puños con su entonces contrincante en Antioquia, Fabio Valencia Cossio, su actual embajador en Roma e impulsor apasionado de su aventura reeleccionista.

También se han tragado el cuento de Fabio Echeverri de que, antes de Uribe, Colombia no

tuvo gobernantes, dejando de lado a Bolívar, Santander, Murillo Toro, López Pumarejo, los dos Lleras, López Michelsen, entre otros.

Esta tendencia al olvido, se nota ahora, en la tolerancia que se percibe en la sociedad, la clase política y el parlamento, a propósito de los crímenes cometidos por los paramilitares. Sigue en el Congreso la "papa caliente" del mal llamado Proyecto de Alternatividad Penal, encaminado a buscarle una salida jurídica, en teoría, a todos los grupos alzados en armas. La verdad es que por ahora, los únicos que están en conversaciones con el gobierno son los integrantes de las autodefensas. El Presidente Uribe llegó al poder con la promesa de acabar con la guerrilla, y nadie concibe un proceso de paz con este grupo armado durante su mandato. Inicialmente

se tramitó un proyecto en la legislatura pasada que implicaba perdón y olvido absoluto, incluso para los llamados delitos atroces. La comunidad internacional prendió el bombillo de alerta por la forma ligera como el proyecto gubernamental pretendía tender un manto de perdón -pero sobre todo de olvido- sobre los hechos criminales cometidos por una de las mas tenebrosas organizaciones delincuenciales en los últimos años en Colombia. En esta materia, el Gobierno encontró una reacción, con la que probablemente no contaba. Hasta uno de sus más cercanos colaboradores en el Congreso, el Senador Rafael Pardo, se opuso que se aprobara un proyecto con tan claros signos de impunidad para crímenes atroces.

El nuevo proyecto significa, en principio un avance, pues, aun-



que mínimas, se establecen ya unas penas privativas de la libertad (entre cinco y diez años) que deben cumplir de manera efectiva quienes habiendo cometido toda clase de delitos, incluidos los de lesa humanidad, resuelvan dejar las armas e incorporarse a la sociedad. En estos casos siempre se plantea un dilema entre dos valores que deben conciliarse: justicia y paz. Si bien es cierto, como lo ha recordado su eminencia el Cardenal Rubiano, que nadie deja las armas para cumplir una pena de privación perpetua de la libertad, o ser extraditado, también lo es que los procesos de paz sólidos no pueden construirse sobre la base de la impunidad absoluta, particularmente en lo que tiene que ver con los delitos graves. Las sociedades y los Estados, puestos en ese dilema, tienen que hacer ciertas concesiones, sin afectar el valor supremo de la justicia.

En todo este proceso se han dejado de lado consideraciones que en otras épocas eran fundamentales para la concesión de leyes de amnistía e indulto. En nuestra historia jurídica, las muchas constituciones que hemos tenido han contemplado la amnistía o el indulto para los delitos políticos y los conexos con ellos. Es verdad que en esta Ley no se está concediendo amnistía, pero en el fondo se llega por el camino de la no sanción adecuada para determinados crímenes. Fue un error haber modificado la Ley 418 en cuanto exigía la previa declaración de or-

ganización política para poder entrar en conversaciones con un grupo armado. Por eso hemos llegado a situaciones como las de ahora, conforme a las cuales podrían verse beneficiados por estas excepcionales concesiones del Estado personas acusadas y condenadas, por ejemplo, por narcotráfico. No tiene sentido que el país haya asumido, con toda la secuencia de muertes y asesinatos, la lucha contra el narcotráfico para que ahora reconocidos narcos puedan ser amparados con estos beneficios colocándose la capucha paramilitar. No puede ignorarse el hecho de la existencia de narco-paramilitares, así como se habla de la narcoguerrilla. No podría encontrarse prueba más contundente de la incoherencia del Estado colombiano, al anunciar a los cuatro vientos su lucha contra el narcotráfico, y abrirles, por esta puerta del paramilitarismo un amplio espacio de impunidad.

Además, y en cuanto no se hacen excepciones, podría llegarse a situaciones absurdas como que los autores de la masacre de Mapiripán resulten cobijados con penas de cinco años, mientras que por ejemplo a los militares sindicados de ser sus cómplices se les condene a una pena de cuarenta años.

Es cierto que se establece un Tribunal de Verdad, Justicia y Reparación, integrado por magistrados designados por la Sala Penal de la Corte Suprema de Justicia de ternas enviadas por



el Presidente. Esta disposición implica una modificación a las normas constitucionales sobre el sistema de nombramiento de jueces -por la injerencia del Presidente- y podría tener problemas de constitucionalidad en la Corte. Además, tratándose de la verdad, debería indagarse no solamente la procesal, sino la real, es decir, que el país sepa no solamente quiénes y cuándo cometieron las masacres y asesinatos selectivos, sino quiénes inspiraron, patrocinaron, financiaron o toleraron esos grupos que las ordenaron.

No puede repetirse aquí lo que sucedió durante el Frente Nacional, cuando se selló un pacto de impunidad y de silencio sobre los inspiradores de la *Violencia*, sobre los autores intelectuales de





los macabros hechos descritos por Monseñor Guzmán, Eduardo Umaña Luna Y Orlando Fals Borda, en su libro clásico sobre *La violencia en Colombia*. Colombia tiene derecho a saber quienes engendraron el monstruo paramilitar.

Pero ahí no paran las inconsistencias del nuevo proyecto de ley. Durante toda la campaña del referendo se dijo -aun cuando no era necesario porque ya existía norma constitucional- que se debía expedir por la vía popular una disposición que prohibiera

a los condenados por delitos intencionales volver a ocupar cargos en el sector público, ser contratistas, o elegidos a las corporaciones públicas. Fue lo que se llamó la "muerte política a los corruptos", por cierto, la única pregunta del referendo que fue aprobada. Ahora resulta, que en la nueva propuesta se establece esa inhabilidad, pero solo por el término de cinco años. Hoy en día, una persona condenada por cualquier delito doloso (el robo de una gallina como podría ser el caso del concejal lustrabotas de Bogotá), no puede volver a

desempeñar jamás un cargo público. Con la norma que ahora se propone para conseguir la paz, los autores de masacres como las de Segovia, Trujillo, el Chengue o Mapiripán, podrían ser condenados a cinco años de cárcel, y pasado este tiempo, pueden ser nombrados en cargos públicos como por ejemplo el de Directores del Instituto de Bienestar Familiar o Ministros de Justicia o de Defensa Nacional. ¿Se tragarán, el Congreso, la sociedad colombiana y la comunidad internacional estos sapos tan grandes?



Guernica: Una cosmovisión mitopoética para exorcisar el olvido

Manuel León Cuartas*



Mucho se ha dicho sobre el *Guernica* de Picasso y su significación política, ideológica y simbólica, pero, siempre habrá espacio para otras lecturas, como la que intentaré construir a partir de esas, de los textos explicativos de las mismas, y de mi interpretación del pensamiento intuitivo y simbólico de Picasso.

Comenzaré por tener en cuenta varios aspectos importantes del artista, los cuales perfilan su carácter y definen su temperamento, a la vez que sirven de indicios para la comprensión de su ex-

presión plástica y de interpretación de su lenguaje simbólico; en primer lugar su aguzada sensibilidad; luego, su memoria prodigiosa; ahora, su formación académica clásica, y en definitiva, la capacidad de significación de su lenguaje plástico.

La precocidad estética de Picasso está cargada de significantes desde su más temprana edad, que como imágenes mnémicas aflorarían durante la madurez del artista. Me refiero en particular al dibujo del *Torero levantado por los cuernos del toro*, y que a su vez, en la parte superior al

* Pintor. Profesor Universidad del Tolima





voltearse el dibujo aparece una serie de *detalladas palomas realistas*, realizado a la edad de 8 años, junto con la primera pintura al óleo conocida de Picasso, titulada *El Picador* y fechada en 1889-90, o sea a la misma edad. De estas obras de infancia se destacan por su realismo el toro, las palomas y el caballo, respectivamente, siendo coincidentalmente las imágenes de mayor connotación de su obra artística: *Guernica* -1937 -. Significan estas obras su sensibilidad precoz orientada al arte y su pensamiento predictivo, desarrollado por su acervo imaginario, y hecho expresión plástica mediante su intuición estética creativa.

Asumo su retiro voluntario, a la edad de 16 años, de la famosa academia de San Fernando de Madrid, como la cúspide lograda en su formación clásica, confirmada por sus obras *La primera comunión*, *El monaguillo* y *Ciencia y caridad*, con la cual obtuvo medalla de oro en Málaga y mención de honor en Madrid. Esta referencia tiene una sola implicación: el pleno conocimiento académico del arte de la pintura logrado por Picasso y el manejo maestro de la estructura arquitectónica de toda obra a realizar.

Respecto al sentido de significación que denotan sus obras y al grado de simbolización de muchas de ellas, está en concordancia con el rango de abstracción obtenido durante el proceso del cubismo, en cuya etapa inicial llamada analítica, aplica la intencionalidad de disgregar los hechos naturales de su representación geométrica, es decir, pasar del pensamiento metafísico a la abstracción; "es una metáfora óptica: se podría decir que provoca una refracción de la realidad".¹ De la misma manera en el cubismo llamado "sintético" Picasso logra una dimensión metafórica ambivalente de la realidad presentada, sentidos divergentes de connotación simbólica que, años más tarde (1925) aplicaría en su obra *La danza*,

analizada como una de sus obras cargada de innumerables signos y desde luego con un simbolismo polisémico, alusivo y contradictorio a la vez. "Una figura esconde varias imágenes latentes: es una cosa y otra al mismo tiempo. La identificación tácita entre el ojo, la vagina y la boca tiene importantes justificaciones psicoanalíticas, y nada podía encantar más a los surrealistas que esta vigorosa expresión pictórica de los temores y anhelos del inconsciente profundo. Picasso alumbró antes que nadie el mito vanguardista de la mujer como ente tenebroso y luminoso a la vez, fuente de éxtasis y de tragedia, mantis religiosa, amante insaciable y devoradora del objeto de su amor".²

Considero de vital importancia el conocimiento que Picasso tenía de la historia y la mitología de las culturas arcaicas y de su representación iconológica en muchas de sus obras a través de su vida: *Poeta decadente* -1899-; *Autorretrato con corona egipcia* -1901-; *Niño con paloma* -1901-; *Las señoritas de Aviñón* -1907-; *La danza* -1925-; *Minotauro* -1933-; *La corrida* -1934-; *Minotauro-maquía* -1935-; *Minotauro cambiando de domicilio* -1936-; *Sueño y mentira de Franco* -1937-, entre tantas otras.

Con estas premisas históricas y referentes artísticos sobre Picasso, abordaré paulatinamente mi lectura del *Guernica*.

Analizaré, en primera instancia, la estructura compositiva de la obra, su arquitectura, la distribución espacial del plano básico o espacio pictórico en el cual se hayan inscritas las formas plásticas.

El espacio en el cual transcurre la escena representada del etnocidio de *Guernica* es un espacio histórico transitivo, en el cual se haya latente la



tríada (ayer-hoy-mañana) como un espacio-tiempo omnipresente en la representación iconológica. Así, el hecho pasado, el suceso de la acción mancilladora se percibe en el tratamiento caótico del mismo logrado por la direccionalidad opuesta de líneas, formas, espacios, en sentido diagonal, y por la recurrencia de estos mismos elementos plásticos en sentido expansivo circular, característico del movimiento barroco, como ruptura de lo clásico y apertura del mundo de lo sensual, dinámico y dionisiaco. Este mismo hálito o atmósfera significada se intuye en *La guerra* y en *La paz*, dos monumentales óleos (4.60 x 10.30 mts) realizados para la Capilla de Vallauris. Este instante ido, Picasso lo refiere en las imágenes de la niña muerta en brazos de su madre, y del guerrero descuartizado.

El hecho presente de la acción transcurriendo está denotado en la angustia, el llanto, la desesperación, la agonía y la impotencia física de la madre

que gime, del caballo relinchando estertores mortales, de la mujer que arrastra exánime su cuerpo, de la mujer que con los brazos extendidos busca una fuente de apoyo en su caída. Todos ellos destacados como topos de interés plástico e ideológico por el artista, por el fuerte contraste tonal o lumínico con que los realza.

El tercer instante del futuro virtual transcurrido, corresponde al estado de predicción del pensamiento Picassiano proyectado en los signos-significantes: la puerta como única salida factible hacia el mañana; el toro testigo incólume del etnocidio, protector de la proveedora de vida humana que gime dentro del espacio ventral de su cuerpo; la mujer que con su dolor trasciende la transitoriedad del momento; el ave que desde su cuerpo-féretro aletea y pía en el intento de su ascenso hacia el infinito de la vida; la florecilla que tenue y leve nace de la mano del guerrero como símbolo que encarna la lucha perenne por la li-



bertad; y la memoria presente que no olvida uno de tantos etnocidios cometidos por las fuerzas endógenas del fascismo, representada por la mujer que asoma su cabeza por una estrecha ventana y con su brazo inflexiblemente acusador insufla su luz testificante al ojo de la historia que no permite, desde su altura máxima que este hecho indignante perezca en el olvido.

Picasso conocía, como buen pintor clásico, el manejo del espacio pictórico y su significación contextual: así, el eje longitudinal divide en dos la superficie, una supra y otra infra; la primera, confiere a los elementos que contenga, el sentido de levedad, de elevación, de insustancialidad corpórea, de relación aérea y hasta mística por su connotación celestial; la inferior, participa a las formas que la ocupen un concepto de pesantez, de terrenalidad y de materialidad corpórea, de finitud y descanso, dada su connotación con el inframundo, el caos y el olvido total; de igual manera, el eje transversal divide a lo largo en dos la superficie, la primera de ellas, de izquierda a derecha, implica entrar al plano básico o espacio pictórico hasta el eje mismo, luego, a partir de este límite se empieza a salir; el topos central está constituido por el punto de unión de los dos ejes y significa el pleno equilibrio, el sitio predilecto de ubicación exaltada de las imágenes para los artistas clásicos. Es precisamente, en esta zona que Picasso ubica el triángulo-pirámide que contiene las imágenes escatológicas de *Guernica*: el caballo moribundo, la niña exánime, el guerrero fragmentado, y la mujer que se arrastra desfallecida. Quizá por esta proyección de su imaginario, muchos críticos e historiadores del arte consideran esta obra como la pieza clásica por excelencia de Picasso. Hecho por lo demás contradictorio.

Considero importante, antes de iniciar el recorrido de la obra, plantear una circunstancia paradójica del artista relacionada con los dibujos y obras que transcurrieron desde el 1º de Mayo al 1º de junio, fecha en la que se inicia la ejecución propia de la obra, y es la conversión del espacio abierto que tienen estos supuestos apuntes o bocetos de la obra al espacio cerrado que connota la obra concluida.



Esta configuración del espacio virtual de *Guernica* confiere un mayor dramatismo a la obra y se aparta intencionalmente de su proceso preformal.

Creo, igualmente, que las diversas representaciones de carácter mítico de *Guernica*, pertenecen al acervo cultural de Picasso y son expresión del inconsciente psicológico, de su imaginario, aflorando de manera lógica e intuitiva por esa capacidad



desarrollada en imágenes de su “bisibilidad”, que Pierre Cabanne descubre en su obra.

Esta manera ambigua, equívoca o ambivalente de Picasso confiere a la obra un carácter de “bisibilidad”, es decir, “una forma de yuxtaposición e interpretación de las imágenes, que surgían simultáneamente en el espíritu y el ojo del pintor”.³

Si la lectura de toda obra pictórica se efectúa de arriba-abajo y de izquierda-derecha la entrada a *Guernica* se da por la forma-puerta custodiada por el toro.

Por eso, al entrar por la “puerta” del espacio de *Guernica* me aventuro, como tantos otros, a leer el texto simbólico, mito-poético, que subyace en la expresión estética de su representación plástica. De tal suerte, el símbolo “puerta” establece “*ipso facto*” el carácter de hierofanía de dicho espacio, de su sacralización, de algo que manifiesta lo sagrado, de ingreso a un territorio protegido, en donde la transgresión no existe. Es el agujero por el que se ingresa al mundo, pero por el cual se puede pasar al más allá, salvarse, liberarse, especialmente el alma. La puerta está custodiada por la figura del toro, mitad noche, mitad día, atento con su cabeza de perfil oteando el exterior y formando con su cuerpo un nicho protector de la madre que dentro de él, gime por el cuerpo exánime de su hijo que yace en uno de sus brazos.

Para Picasso, el toro significó bravura, fuerza, poder, y simbolizó a España, a su pueblo, a él mismo, al mito del Minotauro, ese dios antropozoomorfizado que de forma metafórica representa la vida cotidiana de la humanidad universal y la desnuda y somete a la mirada de los espectadores, y en muchas de las obras, del artista de su vida personal...⁴ Ciertamente que, en ninguno de los bocetos preparatorios de *Guernica* el Toro representa agresión, por el contrario, mantiene en ellos su gallardía, imponente e integridad. Aquí, el toro es el guardián del espacio sagrado de *Guernica*, a la vez que su mirada tiene el raro encanto clásico de la *Gioconda*: se desplaza cinéticamente con su interlocutor con cierta magia omnipresente. Su

actitud instintiva se percibe en toda la gestualidad corporal, siendo su cola, simultáneamente, expresión de efecto-receptor y de flama humeante.

El toro, mitológicamente es identificado con los dioses primordiales “fecundadores”, símbolos del espíritu macho y combativo de poderes elementales de la sangre, arquetipos de las ‘sociedades de hombres’, de funciones genésicas de divinidades atmosféricas. El mugido del toro fue asimilado en las culturas arcaicas al huracán y al trueno, ambos, epifanía de la fuerza fecundante. En las culturas paleorientales ‘el poder’ está simbolizado por el toro, y se le llama el poderoso, el amo del universo, el rey del cielo y de la tierra, el gran guerrero”⁵.

En las representaciones de los bocetos, Picasso lo significa plásticamente con variados atributos, como: joven esbelto, (boceto 2), toro poderoso (boceto 6), el toro de las estrellas (boceto 10), el joven toro de cuernos robustos (boceto 12), que las divinidades lunares del Mediterráneo oriental se investían con estos mismos atributos taurinos. Contra éste dios de la tormenta, gran macho orgiástico, rico en epifanías dramáticas, se dirige un culto opulento y sangriento (sacrificios, orgías, etc.).⁶





El toro de *Guernica* es el distribuidor de fecundidad y protector de la vida, representa la “bisibilidad” del régimen nocturno y diurno del espíritu, que recibe en su cuerpo-nicho la vida del infante y garantiza como efecto fecundador la generación de una nueva vida, la misma significación fundante del ave que ensaya su primer vuelo, precisamente, como origen de esa nueva vida, o mejor aún como reiniciación del ciclo vital y que compositivamente pertenece a ese espacio simbolizado del toro.

Continuando el recorrido visual, el punto más alto y centrado lo representa el ojo-bombilla que, por el amplio espectro angular de su iconografía dispersa por toda *Guernica* la presencia visual de la ignominia, demarcando, a la vez, el vértice del triángulo-pirámide que contiene la imaginería más densa de la obra.

Quiero, ahora, detenerme en el análisis mitopoiético de esta forma piramidal, ubicada por Picasso como el centro virtual del universo de *Guernica* y de su holocausto. Allí se condensa el caos, se arremolinan las antinómicas clásico-apolíneas y barroco-dionisiacas, es decir, el pensamiento lógico racional y el sentimiento analógico sensorial, la figuración iconográfica y plástica del pueblo herido, derribado, abatido, y la figuración imaginada, espiritualizada, que, trasciende en su significación iconológica y estética el fatídico e infausto suceso.

El simbolismo celeste de esta forma primordial se relaciona con el significado de “altura”, “ascensión” y “centro”, como la “montaña sagrada”, punto de encuentro entre el cielo y la tierra, domicilio de los dioses, la casa de las tempestades, de la energía cósmica, que permite “trascender la condición humana, por el hecho de penetrar en una zona sagrada (templo, altar), por la consa-

gración del rito, por la muerte y que se expresa concretamente por un *paso*, una *subida*, una *ascensión*”⁷.

En la base de este triángulo-pirámide y hacia adentro, se encuentra el cuerpo desmembrado del guerrero, y en el ángulo de la derecha el cuerpo arrastrándose de una mujer; el brazo izquierdo del guerrero se haya en estado descarnado y los dedos expresan el rictus del dolor, y la palma de la mano muestra con nitidez las líneas de la vida, de su destino; la cabeza decapitada, con la boca y ojos abiertos, mirando hacia arriba connotan su presencia vital, aunque su tonalidad blanca denota, en este caso particular, su oquedad, lo cual se confirma con el recipiente cercano lleno de sangre (por su tonalidad oscura) que se esparce por la superficie del suelo; el brazo derecho por su figuración natural indica la lucha real permanente, la actitud combativa, proyectadas en la mano que empuña férreamente el arma lacerante, y de la cual brota metafóricamente la flor iniciática, la flor de oro.

El tratamiento del cuerpo del guerrero en su carácter “desmembrado”, que aparece en el séptimo estado de la obra, obedece al mito por el poder de “ascensión” y la supremacía del “campo de las ofrendas” o “campo del reposo”, entre el dios solar funerario (imperial) personificado en Ra, y el triunfo del dios solar funerario no aristocrático, relacionado con Osiris. En este combate Osiris es vencido (con engaño, solapado, como en Troya, o en *Guernica*) y su “cuerpo desmembrado” para evitar la inmortalidad del alma en la preservación del sóma físico se le decapita, pero, finalmente es triunfador del “campo del reposo”; ideológicamente, este mito establecía la transición política del dominio de los dioses al de los seres mortales.⁸. Metafóricamente, Picasso plantea la lucha del pueblo contra la tiranía fascista. Ese comba-



tiente desmembrado, fue antes guerrero griego (boceto 6), ciudadano íntegro (bocetos 10-12), luchador triunfalista (primer estado de la obra), hombre plétórico de vida (segundo estado), combatiente vencido (tercer, cuarto, quinto y sexto estado) y, finalmente, guerrero triunfador en los estados séptimo y definitivo de la obra.

La historia confirma que a partir del mito y del *Ritual de los muertos* se empezó a momificar los cadáveres de los gobernantes muertos y se erigieron la pirámides (casa-templo) que, como el símbolo de Picasso, dan testimonio del triunfo definitivo del poder de los humanos, en su lucha contra el hado esclavizante.

Haciendo parte del ángulo derecho, o de salida, del triángulo-pirámide del cual me ocupo, sobre los 45° grados de inclinación de su arista se haya ubicada la imagen de una mujer que busca con su mirada el alto punto del ojo-sol, del ojo bueno, del dios supremo, tratando de buscar en él respuestas al vacío de sus brazos, de su vida, de su orfandad. Todo el aspecto de ella es una mimesis de "*La leona herida*", ese hermoso relieve de las escenas de caza del Palacio de Asurbanipal, alusivo al deporte de los reyes. Aquí es la mujer-madre herida, por el símbolo de manutención del género humano significado en el *busto desnudo*, igual que en las llamadas *Venus primitivas* de Willendorf, Vestonice, Laussel; *La dama de Auxerre* de los kórai de la escuela dedálica del período arcaico griego; de *La*



Venus de Milo de la Grecia helenística; de *La Eva de Autun* de la plástica Románica; y quizá, la más sugestiva de todas: *La Libertad guiando al pueblo* de Delacroix. Picasso enfatiza este sentido con el diseño de pezón-chupete de la mujer (boceto 36), así como, igual que en la mano izquierda del guerrero caído, reitera supersticiosamente en las líneas de la mano derecha de esta figura, su destino, su "caída mortal".

El otro elemento plástico constituyente de la estructura compositiva e iconológica del triángulo-pirámide es el caballo.

El caballo es un referente temprano en la memoria de Picasso; una especie de arquetipo o imagen visual primordial, recurrente a lo largo de su expresión plástica. Indudablemente, el artista conoce también el lado mítico y simbólico de este animal, su origen y ascendencia sobre el género humano. Un indicio de ello se encuentra en la séptima y octava escenas del aguafuerte *Sueño y mentira de Franco*; allí, aparece el dictador cerca de su rocín destripado y cuyas vísceras semejan sinuosas serpientes, igual que los cabellos en el mito de la Gorgona Medusa, de cuyo tronco, una vez decapitada por Perseo, emerge un alado corcel, el famoso Pegaso, caballo divino, compañero de Belerofonte en sus aventuras. En la escena octava, Pegaso se resiste a ser montado por Franco, como en el mito, y éste decide atravesarlo con su lanza hiriéndolo de muerte. En esta imagen virtual "el corcel divino" no pudo ser domado por el dictador, pues el sacrificio del toro por Atenea (diosa de la sabiduría) no fue consumado. Sabía Picasso que Atenea nace armada de una lanza y que ésta simboliza la guerra, pero que, sin embargo, no es la diosa de la terrible furia bélica, sino de la estrategia, y por eso protege a los hombres inteligentes y valerosos. Picasso muestra a Franco utilizando el poder físico, militar, de la furia bélica, simbolizado por la lanza que hiere mortalmente al caballo, pero esta muerte no significa su extinción, la muerte de su espíritu, éste se perpetua indefinidamente.

Los bocetos, preámbulo de *Guernica*, muestran desde el primero y segundo el cuerpo del caballo

yacente, mientras su espíritu (Pegaso) aletea sobre el cuerpo sólido del toro, formando con éste una bina simbiótica. En el boceto 6, el caballo herido de muerte da origen a Pegaso que sale de su herida bajo la atenta protección del toro; en los demás bocetos Picasso busca la expresión precisa, agónica y sufriente del caballo, hasta sublimar su imagen en el estado cuarto donde se yergue para morir de pie.

Es esta la "bisibilidad" que Picasso descubre desde muy temprano en la imagen múltiple, dotándola, obviamente, de diversos significados, con una visión polisémica de la realidad.

Picasso asume míticamente el rol que desempeña el caballo en sustitución del toro, como símbolo patriarcal, como culto fecundador solar, con cuyo sacrificio (reproduce) simboliza el acto de la creación, el cual implica la regeneración del tiempo en su totalidad y la manera de tornar las cosas presentes. Es la alegoría del sacrificio humano.

Sobre estos símbolos Josep Palau i Fabre, considera que, "del mismo modo que el toro al dejar de ser Minotauro deja de ser un símbolo unilateral del pueblo español, el caballo deja de ser un símbolo unilateral, el del franquismo, y uno y otro se convierten en lo que realmente son, un toro y un caballo, víctimas ambos de una misma atrocidad, tanto aquí como en la corrida de toros",⁹.

De parecida forma, Joseph Campbell nos dice que, "en el *Guernica* de Picasso, la deslumbrante bombilla es el único signo del nuevo orden de poder y vida que está destruyendo al antiguo: el toro del establo y el caballo de guerra, el campesinado y la caballería. El caballo, vehículo conquistador del período que está terminando parece haber sido atravesado por la lanza de su jinete y corneado por el toro. La herida de la lanza es una referencia evidente a la guerra civil, la Guerra Civil Española de 1936-1939, durante la cual la ciudad Vasca de Guernica fue bombardeada en 1937. "En la arena, de donde Picasso tomó su imaginaria, el viejo y cansado caballo del picador es corneado por el toro, pero, a su vez, éste es muerto por un arma



solar -la espada del matador, que va vestido con el "traje de luces-"; "en la obra de Picasso no hay tal vencedor: el enigmático toro sigue de pie". "Pero ahora, ha pasado el cenit del día del caballo, aproximándonos a la hora en que la pólvora y los cañones darán la ventaja a la infantería. No es extraño, pues, que en el apocalíptico *Guernica*, el héroe caído se rebele como una estatua hueca y su Rocinante traspasado por la lanza como un extraño objeto de *papier-maché*".¹⁰

Creo, que, la intencionalidad de Picasso de representar parte del cuerpo del caballo (exactamente la que corresponde a las zonas lanceadas) como si fuera de papel, establece ideológicamente el carácter evanescente de la transubstanciación mítica, en la conversión escatológica del *Ritual de los muertos*. Corroborar este concepto la profunda y amplia herida en la grupa del caballo que parece desinflarse y visualizar su oquedad, y con



ello, su caída. La lanza que atraviesa su lomo y asoma por el vientre no pertenece al guerrero abatido, confirmándose así la metáfora mítica. Los ollares dilatados y el hocico abierto, junto con la afilada lengua en el rictus de la muerte es el topos más dramático de la obra, el armónico relincho como "acorde perfecto" al gemido de la madre en su clamor.

En el último triángulo compositivo, el de salida visual de la obra, Picasso plasma las imágenes de dos mujeres; la primera, tiene una extraña coincidencia de sentido en el tratamiento de la cabeza y del brazo, con la imagen de la cabeza y el brazo del guerrero desmembrado. Parece ser el mismo desmembramiento, en dos espacio-tiempos. El brazo es un medio plástico que ingresa ex abruptamente al escenario del etnocidio, sin estructura anatómica definida, contrario a la mano que aprisiona férreamente el quinqué con el cual se enciende el "ojo supremo", el testigo del tiempo. Esta mujer según Palau i Fabre es la representación de Dora Maar, o inspirada por ella, aunque su morfología o perfil sea en última instancia el de Marie-Thérèse Walter.¹¹ El estrecho espacio por el que penetra este brazo al escenario pictórico no permite el ingreso del cuerpo, reiterando de esta manera su sentido de intrusión, de presencia testificadora de los hechos, concepto éste que puede ser confirmado por el significante abstracto de los dos senos y la otra mano, en medio de estos, indicando alegóricamente el ciclo del tiempo lunar entre un estado creciente y otro menguante, en medio de un símbolo estelar, con el sino de la fatalidad allí inscrito. Es como una fuerza cósmica, como energía primordial, es la imagen de Dora-Atenea que cuida e ilumina a Picasso en el proceso de la obra, como esencia misma de su presencialidad, es su mitología personal, que Picasso construye con los sucesos vivenciales, y con los acontecimientos esenciales de los periplos de su existencialidad, siendo la única forma de socializar dichos estados de neurosis, su lenguaje plástico, muchas de las veces complejo y críptico, no fácilmente descifrable para no poner en evidencia su privacidad, ni su dimensión sensible.¹²





La segunda mujer, con la que concluye el espacio pictórico de *Guernica*, a la vez que indica la salida visual-compositiva de la obra, es simultánea y paradójicamente una mujer atrapada, sin salida de este espacio mortal. Indudablemente que esta imagen expresa la ambivalencia de la "caída-huida"; la caída, por la aparente desaparición parcial del cuerpo, pues, se destaca la cabeza y los brazos "en vilo" sin el soporte del tronco, lo cual, sugiere un estado de levedad, de ingravidez y, obviamente, de caída estrepitosa; la huida, por la continuidad visual del triángulo invertido, (vértice hacia abajo) que se articula a la rodilla de la pierna de la mujer, la cual se arrastra con dificultad y sugiere la forma misma del cuerpo en actitud orante, de plegaria y súplica, apoyado fuertemente al suelo, pero, tratando desesperadamente de lograr su "escape" definitivamente.

Pienso, que el pensamiento lírico de Picasso bebe de su universo mítico y, que, sus imágenes imaginadas trascienden, definitivamente, el mundo físico de sus imágenes graficadas. Es la cosmovisión mitopoética la que simboliza su expresión plástica. Al respecto, alguna vez Picasso planteó que para hacer un mural era necesario expresarlo en símbolos, así, paradójicamente insistiera en relación a *Guernica* que, "el toro es un toro y el caballo es un caballo. Son animales sacrificados. Y eso es todo".¹³ Pero ese "todo" es un símbolo.

Los cuarenta y cinco bocetos que anteceden la ejecución de *Guernica* expresan el sentido, el significado y contenido metafórico de su pensamiento, de su ideología. La narración iconográfica épica de *Guernica* se da a campo abierto, tal y como sucedió en la realidad, como quiera que la población vasca fue sorprendida por la aviación nazi, con beneplácito del gobierno del general Franco, el día 26 de abril de 1937, a las 4:30 de la tarde, en su actividad cotidiana de trabajo. Pero, el es-

pacio abierto deja muchas salidas de justificación a los acontecimientos y aminora el impacto de barbarie allí cometido, por lo tanto, Picasso, en los bocetos 38 y 39 encierra los personajes en el reducido espacio de lo irremediable. Esta idea de cerrar el espacio vital se hace realidad física en el séptimo estado de la obra, es decir, un día antes de su conclusión, logrando de esta manera un alto grado de dramatismo y enfatizando el hecho del asalto intempestivo, traicionero y premeditado, sin opción de escape alguno para los seres indefensos. Como el holocausto de los encerrados hornos crematorios de Auschwitz.

En cambio, desde un comienzo la presencialidad de la conciencia humana como veedora testimonial de los acontecimientos se evidencia en el primer boceto, en la imagen de la mujer asomada por la ventana con el brazo extendido sosteniendo el quinqué, lo mismo que en el sino fatídico expresado en las líneas funébricas del supuesto caballo que se haya bajo ella, y, de cuyo cuerpo ha brotado Pegaso, que aletea alborozado sobre el lomo del toro-picasso, cual rito iniciático de la renovación, rito que se reitera en el boceto sexto, en donde Pegaso surge del vientre herido del viejo caballo, como un joven sol naciente (el Apolo naciente, dios griego de la luz y la verdad). Esa relación toro-Picasso, y mujer quinqué-Dora se evidencia vivazmente en el boceto diez, de una manera casi simbiótica; al fin y al cabo ella fue la única testigo del proceso genésico de *Guernica*, algo así como la partera de dicho alumbramiento.

Esa misma identidad atribuida por muchos historiadores del arte al toro-Picasso, ha sido extensible a la imagen de Minotauro-Picasso, a partir de la ilustración que el artista hiciera para la revista *Minotaure* en 1933; y por el aguafuerte *Minotauromaquia* realizado en 1935, lo mismo

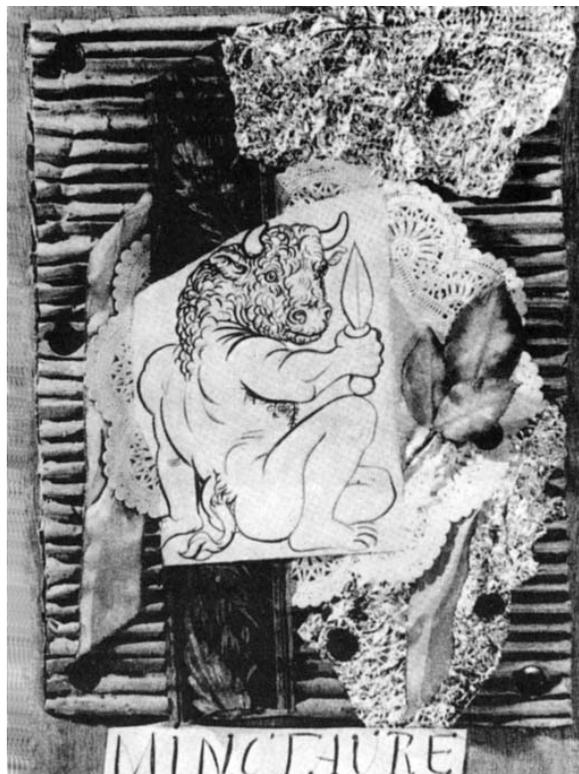


que por el óleo de 1936 *Minotauro cambiando de domicilio*, que en los bocetos 19 y 22 aparece como parte de su mitología personificada.

Una metáfora importante, por lo insólita, es la del caballo juguete correspondiente al boceto 4. Allí el caballo se convierte en el evento lúdico de la vida en la niñez, de la propia alegría de vivir y de la vida naciente. No es un caballo para ser montado por un niño, (de hecho esto no representa), es la idea del niño que no pudo llegar a montarlo, es decir, que no tuvo vida para ser feliz. Significa el sacrificio de la vida naciente.

Sobre la divergencia simbólica y el enfrentamiento ideológico del toro y el caballo que muchos autores aducen, dicha situación graficada del toro y el caballo, aparece únicamente en el boceto 11, y en él, ninguno de los dos tiene primacía o prevalece sobre el otro para poder deducir de allí la significación del pueblo y del fascismo, que respectivamente se les endilga. Creo que plantea los odios o enfrentamientos fraticidas de manera genérica, como una característica humana primordial. Esta analogía se hiperboliza en el boceto 15, cuando Picasso atiborra de cadáveres la escena, señalando de esta manera el devenir vandálico del hombre a través de la historia, lo cual indica el signo-rueda ubicado por encima y por detrás de las víctimas, signo éste que representa, clásicamente, el paso irremediable del tiempo.

Otro símbolo insólito es el concerniente a la figura del boceto 35, imagen que corresponde a una interpretación de la figura de la foto publicada por el diario francés *Ce soir*, el día primero de mayo, del paracaidista Clem Sohn quien se arroja desde lo alto de la Torre Eiffel en París, sin que su paracaídas se hubiera abierto. Esta impresionante toma aparecía junto con las fotografías de *Guernica* que tanto impresionaran a Picasso.¹⁴ Sin embargo, encuentro una relación de analogía entre esta imagen de "hombre-casa" como símbolo de la vida humana civilizada, y la imagen de la "mujer-caída-huída", aprisionada en su espacio vital con las tablas o tejado sobre su cuerpo y masacrada por la furia irracional de la barbarie.



El enorme sentido metafórico de Picasso, a la vez poético, que transforma la realidad concreta en iconologías plásticas lo exterioriza una vez más en los bocetos 12 - 13 y 14, con la representación de la mujer arrastrándose con su hijo sostenido en el brazo izquierdo; esta figura la diseña con base en *La leona herida*, ya mencionada, por el profundo sentimiento de maternidad (análogo al tema de *La Pietá*), allí se transforma el deseo de la mujer de escape de aquella realidad terminal, hasta lograr su deseo, mediante la metamorfosis de la mantilla que aparece asida a su cabello, en el boceto 14, en una enorme ala para elevar así su "último vuelo". Es el "realismo mágico" picassiano que torna lo enajenante en sublime y lo imposible en realidad.

Los bocetos 25, 36 y 37 que proyectan el tema análogo a *La pietá*, el de la madre con su hijo muerto sobre su regazo, muestran en la estructura compositiva la presencia abstraída de las bombas asesinas sirviendo de red a manera de vector



geométrico o magnitud destructiva, e imbricando la onda expansiva del artefacto bélico y la desintegración morfológica de sus cuerpos. Esta misma idea, el 13 de mayo se esboza bidimensionalmente, el 28 de mayo se define contextual y metafóricamente, a la vez que de manera volumétrica; el boceto 36 es patético en su representación, y el boceto 37 convierte uno de los brazos en bomba mortífera y uno de los senos en otra arma mortal; aparece en este boceto un significante-signo en forma de lanza rota que atraviesa el cuerpo del niño que gesticula, como la madre: la cinestesia del dolor. Es indudable que la simbología de la lanza atravesando el cuerpo del caballo, como en éste boceto, el cuerpo del niño, significa la fuerza destructora dirigida contra la población de manera indiscriminada. Simboliza el espíritu nefasto del fascismo.

Por último, la visión y capacidad creativa de Picasso configura continuamente su pensamiento, como se puede apreciar en los ocho estados del proceso de ejecución de la obra. Definitivamente el interés de Picasso por hallar la correspondencia entre las imágenes representadas y las imágenes pensadas, se concreta en su afán por registrar plásticamente el testimonio histórico de este etnocidio que, según él podría ser el preludio de un futuro totalitarista dominado por el poder irracional del armamentismo en contra de la humanidad, y también, para expresar su compromiso social y político, tal como lo hiciera el 24 de marzo de 1945 a Simone Déry y publicado en *Lettres francaises*: "¿Qué cree usted – le decía- que es un artista? ¿Un imbécil que sólo tiene ojos si es pintor, orejas si es músico, o una lira en todos los pisos del corazón si es poeta, o incluso, si es boxeador, únicamente músculos? Muy al contrario, es al mismo tiempo un ser político, constantemente alerta, ante los desgarradores, ardientes o dulces acontecimientos del mundo, y amoldándose por completo a su imagen. ¿Cómo sería posible desinte-

resarse de los demás hombres, y en virtud de qué ebúrnea despreocupación podría uno desentenderse de una vida que tan copiosamente le ofrecen? No; la pintura no se ha hecho para decorar viviendas. Es un instrumento de guerra ofensiva y defensiva contra el enemigo".¹⁵

NOTAS

1. RAMIREZ, Juan Antonio.
Picasso. Alianza Editorial. Madrid 1994.
2. op. Cit.
3. CABANNE, Pierre.
El siglo de Picasso. Tomo III. La guerra. RAYCAR S.A. Madrid 1982.
4. JAFFÉ, Hans L.
Pablo Picasso. I Maestri del Novecento. Grafica L'impronta. Firenze-1969.
5. ELIADE, Mircea.
Tratado de historia de las religiones. Biblioteca ERA, México 1972.
6. op. Cit.
7. op. Cit.
8. SPENCE, Lewis.
Los misterios del antiguo Egipto. Edit. Ariel. Guayaquil 1975.
9. PALAU I FABRE, Josep.
El Guernica de Picasso. Editorial Blume. Barcelona 1979.
10. CAMPBELL, Joseph.
Las máscaras de Dios. Mitología creativa. Alianza Editorial. Madrid 1992.
11. PALAU I FABRE, Josep. (op. Cit.).
12. (op. Cit.).
13. RODRIGUEZ -AGUILERA, C.
Picasso 85. Editorial LABOR. Barcelona 1968.
14. PALAU I FABRE, Josep. (op. Cit.).
15. RODRIGUEZ-AGUILERA, C. (op. Cit.).



OSCAR BUENAVENTURA B

TROISESTAMPES IMPRESSIONISTES A LA MEMOIRE DE DEBUSSY

II

DARSE DES PHANTOMES

P I A N O

Para Juan Pablo
deseándole una brillante
carrera de triunfos en su
escala y en su vida!
Afectuosamente
Oscar

septiembre 1961

DANSE DES PHANTOMES

OSCAR BUENAVENTURA

MORE

P.

PEDAL

UNE CORDE

mp

ALANDE BASK

ARCUE

STACCATO

2a. V. 2a.

STACCATO

3

4

5.

PED.

m.f.

SEMI

f.

AM.

f.

SECO

FIN

SIN PEDAL

Si esta obra es ejecutada publicamente debe ser anotada en pianilla.



TEMPESTUOSO

SONORO

SIMIL

TRANQUILLO

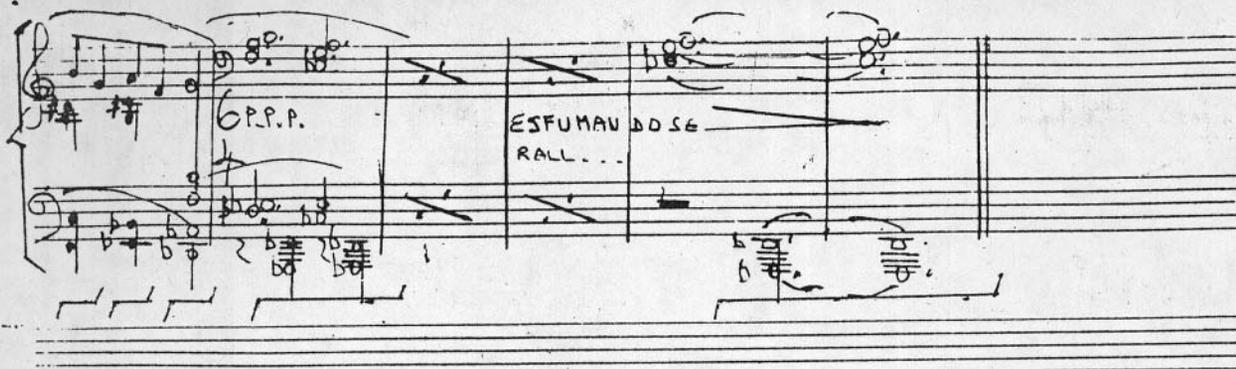
PERDENDOSE ALONDO BREVE

SOBRE PEDAL

PRECO

PEDAL

PP. ZUCERINA



© OSCAR BUENAVENTURA D. MCMLXXXII

INTERNATIONAL COPYRIGHT SECURED

ALL RIGHTS RESERVED



Caricatura de Manuel Antonio Bonilla



Entre olvidar y darse a olvidar

Música para Setenta Gatos (Mi recuerdo de Oscar Buenaventura)

Jorge Prudencio*

A Oscar Buenaventura lo escuché por primera vez a finales de 1992 interpretando a Aarón Copland en un vetusto piano ubicado en la, para entonces, recién creada sala de música de la biblioteca Soledad Rengifo, en la carrera 10 con calle 5, aquí en Ibagué. Antes había oído hablar de él pero no lo conocía personalmente.

En aquella ocasión hablé con Consuelo Cendales, funcionaria de lo que en ese tiempo se llamaba "Instituto Municipal de Cultura", quien me referenció la sabiduría y magnanimidad del Maestro y sin que ella hubiera pronunciado la palabra admiración, no fue difícil advertir que eso era lo que sentía por Oscar Buenaventura, quien en aquel momento contaba alrededor de setenta años.

Creo, con bastante certeza, que tenía muy pocos afectos cercanos – uno de ellos era Consuelito-, con el resto de la gente era más bien huraño y si



Oscar Buenaventura

uno intentaba obtener su amistad, como lo hice yo, no era displicente pero sí orgulloso. Respondía al saludo con donaire y era difícil ganar su confianza como para hablar de cualquier detalle cotidiano. Prefería hablar de música, de arte en general o de las medidas tomadas por los dirigentes de la cultura local.

Interesado, como estuve, por obtener la información suficiente para acometer un documen-

tal sobre Oscar, supe que había nacido a comienzos de los años veinte (1923, que más da) en una familia de un activo ambiente musical. Sus padres, Miguel Buenaventura e Isabel Buenaventura de Buenaventura, también fueron músicos.

El apellido Buenaventura, de estirpe italiana, llegó a Colombia, quizás tres siglos atrás. Algunos de ellos se instalaron en el hoy departamento del Valle y otros aquí, en el Tolima.

Alguien me dijo que hubo un Buenaventura combatiendo junto a Simón Bolívar y aunque nunca he podido confirmar el dato, durante mi frustrada pesquisa, con levantar ligeramente la cabeza frente a una placa instalada en el edificio de la gobernación del Tolima, encontré al apellido en la lista de mandatarios que durante el siglo XIX tuvo esta sección del país.

Tengo la sensación de que en estas tierras de aristocracia, los

* Profesor Universidad del Tolima



Buenaventura, al menos en aquellos tiempos, fué un apellido cuyo rancio abolengo se hizo sentir como tal y de una manera distinta a como hoy tienen que abrirse paso los ciudadanos.

En los años veinte del siglo también veinte esto todavía tuvo que haber sido muy importante para determinar el ambiente musical de la familia, en una ciudad que, como Ibagué apenas había dejado de tomar el agua de una pila instalada en el centro de la Plaza de Bolívar.

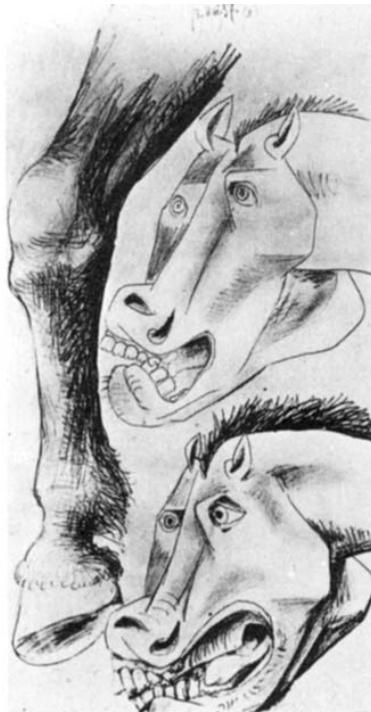
Esta era una comunidad bastante rural. Ni siquiera se había empezado a acondicionar la llamada "meseta de Ibagué" para la producción de arroz.

Hacia apenas unas décadas, Temístocles Vargas había creado una escuela de música en la sede del colegio San Simón. Hacia apenas unas pocas décadas atrás un francés (aristócrata, o ciudadano común pero de apellido "Conde Gabriac") había escrito una carta cortés en la que se refirió a la "Ciudad Musical". Alberto Castilla – el compositor del Bunde- rondaba todavía estas tierras. El villorrio, rodeado de haciendas, era balcón para salir a cantarle al paisaje, al amor y a la fatua categoría de "raza".

El departamento del Tolima estaba recién escindido del Huila y en este ambiente, económico y social de gran densidad bucólica y nada exento de rencillas político-familiares, se gestaba lo que hoy conocemos como Con-

servatorio de Música. La familia Buenaventura participó de varias maneras en esa gesta y en medio del ambiente musical de esos tiempos nació Oscar.

Durante los días de mis indagaciones, algunos contertulios me dieron a entender que la familia Buenaventura Buenaventura prodigó afecto desbordado al pequeño de bucles lustrosos y a



la postre el único varón en la camada, en la que hubo además dos mujeres. Aquello que alguien llegó a considerar como "sobrepotección" de doña Isabel hacia Oscar, fue definitivo en la configuración de la personalidad sui generis del muchacho.

En medio de aquellos mimos, acaso exagerados, el chico res-

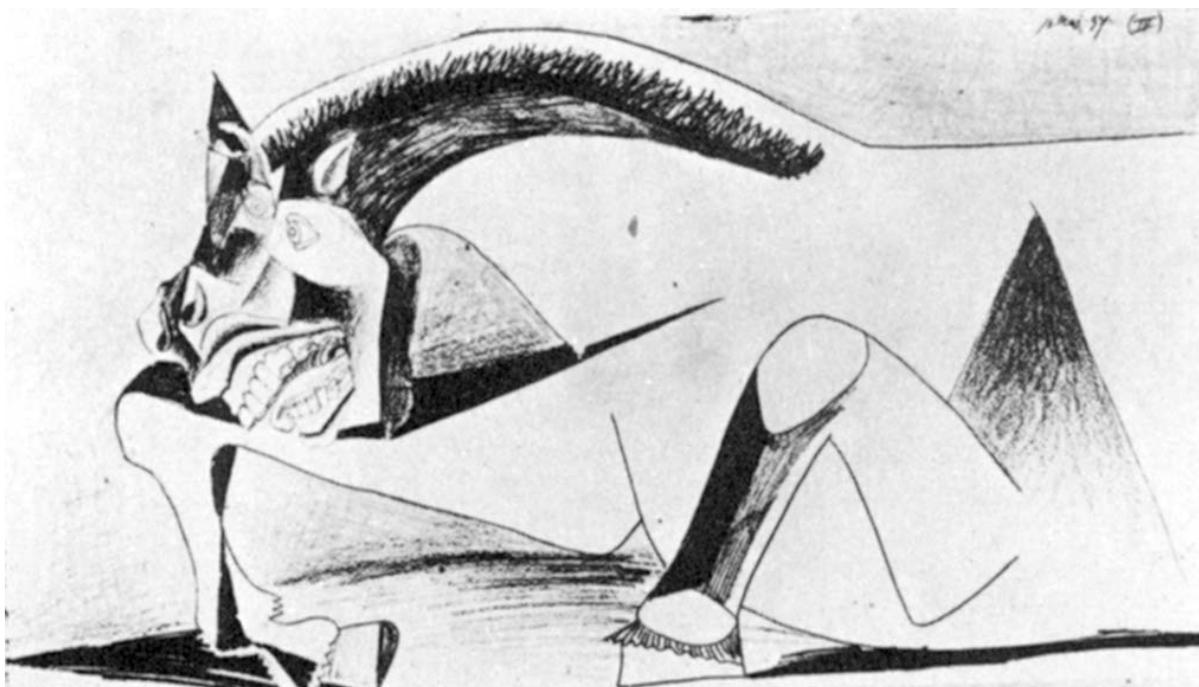
pondió brillantemente a lo que posiblemente hoy algún psicólogo consideraría algo así como una estimulación temprana hacia la música. Oscar manifestó talento a corta edad, se convirtió en centro de atracción social y, según se dice, cada vez que un notable aristócrata o gobernante pasaba por Ibagué, era impajaritable que se le agasajara invitándolo a escuchar al niño tocando piano en el Conservatorio. Cada vez que se cuenta esto, para el eurocentrismo que suele embargarnos es inevitable evocar la comparación con el genio de Salzburgo.

En su adolescencia se hizo un *dandy* de difíciles relaciones con sus hermanas y en esas circunstancias afectivas los sorprendió la muerte de su padre, don Miguel. Golpe emocional demasiado fuerte para una familia patriarcal clásica, de fuertes pasiones, explicables tal vez en sus temperamentos musicales y románticos.

Así, mientras continuó dependiente del afecto materno, se hizo compositor y muy joven llegó a convertirse en el pianista principal de la orquesta sinfónica del Conservatorio. En 1944, cuando apenas contaba 21 años ganó el premio *Ezequiel Bernal* para obras sinfónicas con su ballet "Gorachacha", inspirado en un tema indígena.

Esa tendencia a basar el trabajo musical erudito en lo folclórico ya había sido acometido al menos por Bela Bartok en Hungría





(muerto en 1946) y Manuel de Falla en España (Muerto en 1945 en Argentina). Tal vez Oscar tuvo información de aquellas iniciativas, tal vez su folclorismo le brotó espontáneamente... o más bien a tono con el sentimiento bucólico que ha caracterizado a nuestros criollos.

En todo caso este rasgo, que unos pudieron haber visto como vuelo universalista y otros pudieron haber considerado anclamiento provinciano, realmente no ha sido advertido por muchos de sus admiradores ni de sus detractores. De cualquier manera, años después, cuando tuvimos oportunidad de conversar, esta era una de las convicciones que él más defendía.

En fin. Para mediados de los años 40, el Joven Oscar se había tor-

nado un personaje polémico. Algunos lo criticaban por llevar una vida haragana mientras otros preferían reconocerle su condición de músico. Pasaba buena parte de su tiempo en la juerga y consagrándose como bailarín de charleston a nivel local.

Sin embargo, en 1946, se le tramitó, con ayuda oficial, la oportunidad de viajar a adelantar estudios avanzados de música en el Berkshire Music Center, ubicado en un paradisíaco lugar llamado Tanglewood, cerca de Nueva York.

El Berkshire Music Center fue un lugar financiado por millonarios norteamericanos para propiciar la producción de músicos talentosos que requerían un cierto tiempo de concentración exclusiva, en medio de los avata-

res económicos, pasada la depresión de los 30.

No obstante, con ocasión del ingreso de USA a la segunda guerra mundial, el centro tuvo que cerrar sus puertas. Tan pronto terminó la guerra, se reabrió y esta vez la convocatoria se hizo para músicos latinoamericanos.

En aquella ocasión entre el grupo acudió el argentino Alberto Ginastera, quien para entonces contaba treinta años, era el más veterano de todos y ya empezaba a tener el reconocimiento que aún hoy se le mantiene.

Entre los jóvenes se encontraban el cubano Julián Orbón, el brasileño Roberto Carvalho, el panameño Roque Cordero (convertido luego en musicólogo y por cuyo libro "América Latina en su



música" obtuve esta información) y al menos una docena más de muchachos, entre ellos Oscar Buenaventura como único becario colombiano.

La atención recibida allí, muy posiblemente marcó otro hito en la conformación del carácter de Oscar. El talento de aquellos artistas era suficiente mérito para ser tratados como príncipes con papel pentagramado a voluntad, condiciones bastante más que dignas de alojamiento, tratamiento que hoy podríamos llamar "V.I.P." para ingresar a conciertos del más alto nivel y profesores de gran talento y trayectoria, entre ellos Aaron Copland.

Aquel centro era quizás una extravagancia diletante de la opulenta sociedad neyorquina, algo que nunca volvería a encontrar Oscar al regresar a Colombia.

Pero antes de regresar, aparte de algunos otros éxitos, Oscar pasó por la Eatsman school of music de la Universidad de Rochester, donde llegó a ser director asistente y en 1948, por invitación del entonces embajador de Colombia en México, Luis Eduardo Nieto, estuvo en aquel país dando algunos conciertos.



Se dice que también estuvo como concertista en Europa e inclusive algunos de sus más febriles admiradores afirman que hasta escribió música para cine pero si la visita al continente europeo sí puede ser creíble, al menos de buena fe puesto que no parece haber pruebas concretas de ello, lo de la música para cine resulta muchísimo menos probable, luego de varios años de cinefilia en los que no he encontrado ningún rastro al respecto.

Hacia 1950 regresa a Ibagué, donde su madre continua siendo una reconocida pianista, compositora, pedagoga y poetisa.

¿Por qué regresa a Ibagué? Bueno, porque tiene derecho, como cualquiera tiene el fuero de regresar a la "matria", que es el lugar que nos ve nacer. Quizás por atavismo, por sentimentalismo, por conveniencia o por (en sentido más moderno) aportar nuevos elementos a la cultura y al desarrollo del lugar donde se forjaron los pilares de la identidad cultural-personal.

Sin embargo, hay quienes consideran que los motivos de Oscar fueron menos altruistas y más patológicos: su excesiva dependencia maternal. Nunca supe de un especialista que firmara ese diagnóstico pero hay quienes hasta le atribuyen el "complejo de Edipo".

El asunto tal vez no deba importarnos, siendo, como es, un rasgo de lo que hoy establece la constitución nacional en términos de "Derecho al desarrollo de la libre personalidad". Y de hecho, nadie está en condiciones



(ni en intención) de juzgarlo, más el asunto no trascendería el ámbito de lo privado si no fuera porque en el relato de la trayectoria vital de Oscar uno puede detectar una cierta metáfora de la suerte de la ciudad y de los artistas dentro de ella. Además, la obra de un artista es (o debería ser) un patrimonio público.

En el regreso de Oscar a Ibagué hay lo que en términos dramáticos podríamos llamar un punto de giro en el relato. El roce internacional y el status alcanzado le llena de una soberbia que al mismo tiempo le impide ver la diferencia de proporciones entre las comodidades del ambiente artístico del cual acababa de llegar y el mundillo provinciano con el cual se re-encontraba.

Poco a poco se fue meciendo entre el talento y la "indisciplina laboral" como artista, lo que le granjeó cada vez más admiradores y críticos al mismo tiempo. Aún así, en 1952 fue a Bogotá, grabó en la Radiodifusora Nacional varias obras suyas que todavía se conservan allí en cinta de un cuarto de pulgada y realizó algunos conciertos en el Centro Colombo-americano de Bogotá y el teatro Colón.

Entre 1952 y finales de los sesenta, viajó entre Bogotá e Ibagué porque, según se dice, le resultaba imposible separarse emocionalmente de su madre en forma definitiva. De esta época sus admiradores prefieren destacar respetuosamente algunas menciones que obtuvo por par-

te del Instituto de antropología e historia del Tolima y el Conservatorio Antonio María Valencia de Cali e igualmente le subrayan el haber compuesto obras como "Chicoraluna de amor"; el haber dirigido en algunas ocasiones la banda departamental; haber trabajado honrosamente como pianista en un restaurante llamado "Balalaika" en Bogotá y haber sido declarado fuera de concurso en el concurso "Bagatela" para pianistas, organizado por la televisora nacional, en 1966.

Sus críticos, en cambio, consideran, en términos generales, que todo le salió aceptablemente mientras el talento pudo sobrepasar a lo que muchos le señalaron como haraganería. En concordancia con lo anterior, mencionan que a finales de los sesenta, cuando estaba a punto de



comenzar un concierto interpretando obras de Beethoven, en el teatro Colón, supo que entre el público se encontraba Walter Hauzig, internacionalmente reconocido como intérprete especialista en la obra del compositor alemán. Ante la noticia Oscar quedó petrificado y no pudo dar inicio a su labor. ¿falta de preparación? o ¿Extremada susceptibilidad nerviosa?

Para los años setenta sus hermanas se habían casado y por lo tanto apartado del núcleo familiar. Entonces Oscar se radicó definitivamente en la casa materna, ubicada en Chicoral, en las afueras de Ibagué.

Para algunos, durante esta década su labor fue escasa, e inclusive le reprocharon dar conciertos en los que intercalaba obras de su madre con las de grandes clásicos, lo cual a sus críticos les resultaba amoroso pero musicalmente inadecuado por disonante y hasta estrafalario. Otros, en cambio, se lo toleraban y respetaban con el afecto y el reconocimiento que de antemano le profesaban.

A finales de los setenta murió su madre y él interpretó ante el fé-



retro el quinto concierto para piano de Beethoven o "El Emperador". A partir de entonces Oscar, de opciones diferentes, temperamento solitario, inclusive egocéntrico, decidió seguir viviendo con la compañía de varios gatos. Sus críticos, merced a las exageraciones del lenguaje coloquial, afirmaban que eran setenta felinos. Sus admiradores le consentían que quizás fueran siete.

A su casa no entraba nadie más. Salía en las mañanas y regresaba en las noches. Durante ese tiempo fue gran amigo del pintor Darío Jiménez y sólo ocasionalmente hablaba con sus vecinos, -gatuno comportamiento-. Sin embargo, ellos, sus vecinos, a juzgar por conversaciones que tuve con algunos, sentían una afectuosa extrañeza hacia él. Eran gente sencilla que alguna vez habían escuchado decir que se trataba de un pianista muy importante de Ibagué y que tenía un programa radial en el que hablaba de música -como en efecto lo tuvo- pero en realidad conocían muy pocos detalles de su vida y obra.

A comienzos de los ochenta la beneficencia del Tolima, encabezada por Augusto Trujillo Muñoz, auspició la publicación de un disco de acetato con varias composiciones de Oscar interpretadas al piano por él mismo. Un melómano de la ciudad caracterizó a su música como una obra con fuerte influencia del impresionismo de Claudio Debussy (músico francés falleci-

do en 1918), lo cual, según le entendí, constituyó más un estancamiento que una virtud. Cuando le pregunté a un prestigioso músico su opinión sobre el nivel interpretativo de aquel trabajo, también creo haberle entendido que se trató de un desempeño decoroso.

Por aquella época Oscar tuvo un pequeño automóvil que muy



pronto dejó de usar. Cuando años después tuve la oportunidad de visitar su casa, encontré justo delante de la puerta del garaje un árbol que tuvo el tiempo suficiente para crecer y robustecerse, obviamente, obstruyendo la salida del vehículo, al que alcancé a observar allá adentro, cubierto por su "pijama" de caucho, a su vez cubierta de polvo color café terroso.

Al parecer todo (o tal vez casi todo) allá adentro estaba cubierto de polvo. Varios gatos mero-deaban y maullaban bajo la mirada tierna de Oscar, quien en ese momento les distribuía amorosamente un pan.

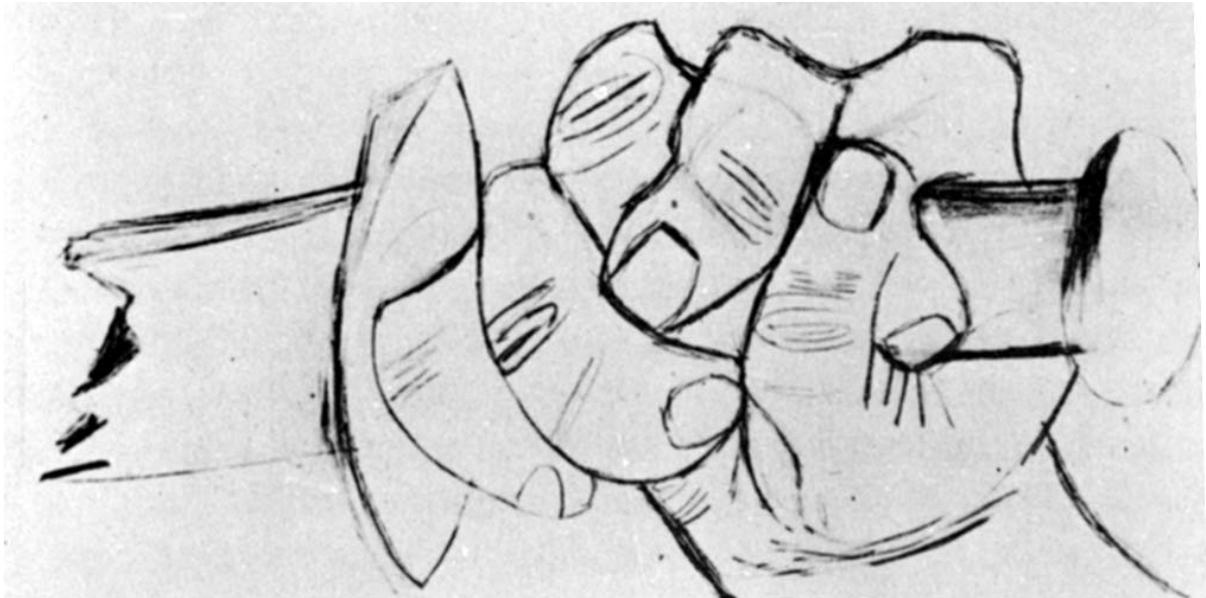
No creo que sus admiradores ni sus críticos conocieran realmente el sitio ni las condiciones en que vivió Oscar desde aquel tiempo. Los primeros, sin embargo, cuando algo de esto escuchaban, lo asimilaban como excentricidades tolerables en alguien de su talante y talento.

Sus críticos, en cambio, le señalaron "dejadez" y negligencia en la autogestión personal, al punto que, según me lo dijeron, dejó de tocar su piano aunque fuera para limpiarlo y permitió que las polillas lo devoraran totalmente. Claro está, nunca supe cómo lo averiguaron.

Ciertamente la economía de Oscar se hizo precaria, sin embargo, siempre mantuvo su estilo en el vestir. Usaba saco, camisa, pantalón oscuro, zapato de cuero, pañoleta al cuello y un bastón. Sus admiradores le destacaban ese temperamento de "gentleman" mientras sus críticos (también quienes no lo conocían o inclusive varios entre quienes lo admiraban), lo veían bastante desmejorado, maloliente y raído y se retiraban de él escrupulosamente.

Algunos – y sólo algunos de sus admiradores- se solidarizaban económica y no sólo moralmen-





te con él. Aunque en realidad con su personalidad tenazmente altiva tampoco admitía fácilmente cualquier apoyo.

Según algunos críticos, hubo funcionarios públicos de buena voluntad que, a falta de una legislación a favor de la seguridad social para los artistas tolimenses – como debiera suceder-, intentaron vincularlo en su condición de músico a la nómina oficial del departamento y de la Universidad del Tolima pero Oscar, con la soberbia elevada al extremo, colocó condiciones absurdas relacionadas por ejemplo con el tipo de letra o la calidad del papel sobre el que debía escribirse el contrato hasta que frustró cualquier opción laboral.

Entre los admiradores, hubo momentos de compasión cuando empezó a circular una información según la cual Oscar, a falta de piano en su casa, había

dibujado el teclado sobre una tabla y de esa manera practicaba en silencio durante las noches.

En realidad el teclado dibujado es un recurso didáctico para los niños cuando empiezan a estudiar en el conservatorio y de todas maneras, hubo quienes quisieron facilitarle las condiciones para que accediera a diferentes pianos pero siempre hizo objeciones a la marca del instrumento o sencillamente nunca acudió al lugar que le fue ofrecido. Ese proceder fue motivo para que los críticos exacerbaran sus sentencias.

A Oscar yo lo escuché hablar con mucha solvencia sobre música, especialmente acerca de su querido maestro Aarón Copland (en quien también admiraba el haber llevado a la erudición la música de su folclor vaquero). Igualmente oí a terceros hablar de algunas declaraciones suyas, se-

gún me dijeron, francamente mitómanas. Bueno, delante de mí también tuvo expresiones pretensiosas. Decía que escuchaba emisoras radiales en inglés y francés a altas horas de la noche cuando en realidad en su casa hacía mucho tiempo no había electricidad.

A esta altura de la indagación para mi frustrado documental no me importaba tomar partido por críticos a admiradores. Oscar ya era algo así como una leyenda viva que dividía opiniones entre la pequeña elite cultural de Ibagué.

Lo busqué en los catálogos sobre los músicos más importantes en Colombia y no lo encontré – pese a que como ya anoté, algunos admiradores le atribuyen grandes logros- Desde luego, lo anterior no obstaría para reconocer su dimensión local pero la verdad sea dicha, tam-



poco creo que goce de amplio reconocimiento popular musical.

Sin embargo, se que Oscar existió y tuvo un gran potencial. Supe que un prestante ciudadano ibaguereño viajó alguna vez al Brasil por asuntos de su profesión y allí encontró a un ya consagrado músico llamado Roberto Carvalho, quien al escuchar el nombre de nuestra ciudad preguntó emocionadamente por Oscar Buenaventura, su excondiscípulo en Tanglewood, en el Berkshire Music Center. Asumo que nuestro paisano respondió gallardamente y también se que le alegró ese sencillo gran descubrimiento.

En cuanto a mi intento por hacer un documental al respecto, bueno... en 1993 solicité entrevistas con varios empresarios lo-

cales a fin de obtener cofinanciación pues Colcultura, que para entonces administraba estos asuntos en Colombia, ya había prometido vincularse. Ninguno me recibió. Después Oscar mismo me sugirió que tendría que pagarle para acceder a la grabación de una entrevista, lo cual era imposible para mis precarias finanzas. Finalmente me olvidé del documental.

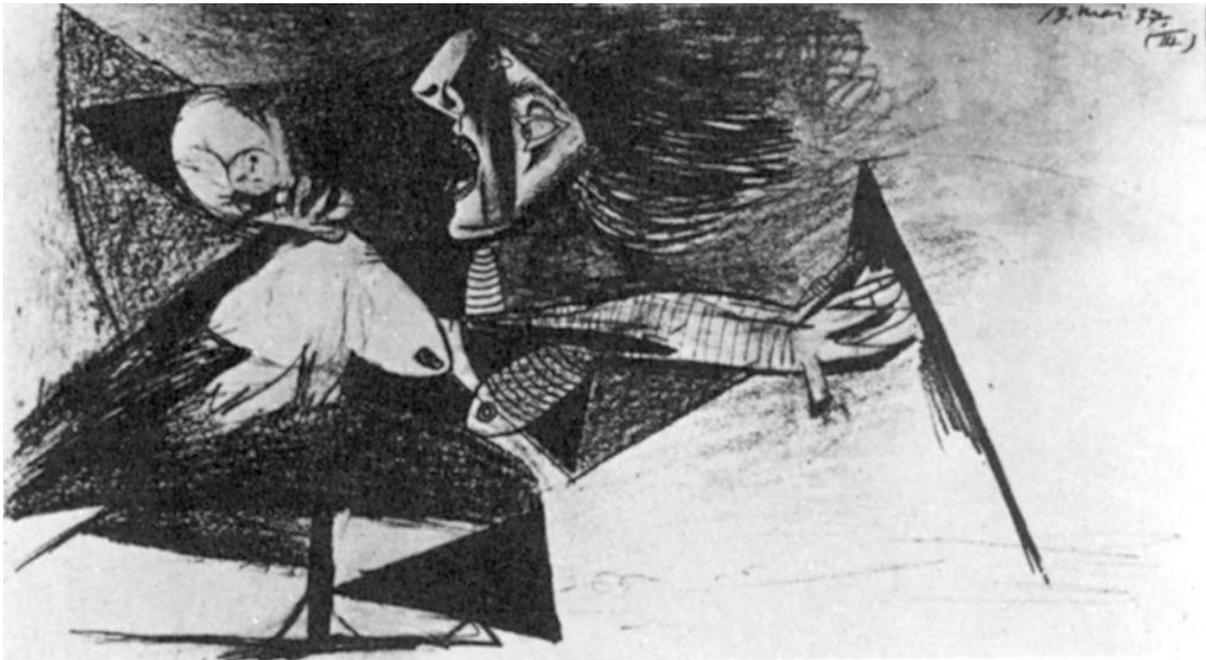
En adelante lo vi caminar elegantemente envejecido por el andén de la Biblioteca Soledad Rengifo, como cuando iba hacia "Arte Café", que quedaba en el balcón que mira hacia el parque centenario.

Supe que su último intento por dar un concierto fue fallido. Sus dedos no le respondieron. Lina María, su pariente lejana me lo dijo conmovida y así él hubiera

sido genio o haragán, ya Héctor Galeano me había enseñado a querer a este personaje espejo involuntario de la ciudad.

Durante un tiempo guardé la esperanza de que al morir alguien encontrara en su polvorienta casa un baúl o algo parecido que nos sorprendiera con partituras inéditas o alguna clave de su vida secreta. Secreta vida de Ibagué. Pero murió con el siglo y nada de eso sucedió.

Oscar ¿existió y no existió? Si no aparece en los anales de la música colombiana ¿será por ser ibaguereño, lo cual a lo mejor señala que Ibagué es una ciudad olvidada? ¿Será que Oscar en su pobreza murió olvidado por Ibagué? o ¿fue él quien se hizo olvidar? No se adónde fueron a parar sus siete o setenta gatos.



Norberto Bobbio y la teoría democrática

Pedro Santana Rodríguez*



Norberto Bobbio

1. Bobbio: algunos datos relevantes de su biografía intelectual y política

Norberto Bobbio nació en Turín el 18 de Octubre de 1909 y falleció allí mismo el 9 de enero de 2004. Estudió Derecho y Filosofía. Se desempeñó toda su vida como profesor, fue un prolijo escritor como el mismo se calificó “que casi nunca concluyó sobre los temas de los cuales se ocupó”. Con este comentario quiere llamar la atención a una de las características principales de su obra y es su carácter abierto, siempre dispuesto al cambio y alejado de todo dogmatismo.

Gregorio Peces-Barba su amigo y quien en múltiples ocasiones invitó a Bobbio a España hace de él una semblanza muy humana en la introducción a la Autobiografía publicada en 1997. “Es verdad que Bobbio es pesimista a veces –se considera pesimista y dice que ser optimista ‘equivale pura y simplemente al rechazo de pensar, por temor a las conclusiones a las que se podría llegar’- pero en su vida su esfuerzo y su trabajo, que no ha cesado parecen en la práctica desmentir su actitud teórica. Lúcido, laico, comprometido, dialogante, sencillo, son aspectos de su personalidad desde el punto de vista del observador externo...a las virtudes anteriores hay que añadir la cortesía y la fidelidad y un cierto clasicismo en los modos y en los usos que prefiere. Es todavía partidario del género epistolar, tan en decadencia, antes que usar el teléfono, y no digamos los demás medios que lo siguen y lo perfeccionan”.¹

Norberto Bobbio es un referente obligado en los temas de la filosofía y la teoría política desde mediados de los años cincuenta del siglo XX. En su autobiografía nos narra su vida y a través de ella conoceremos a sus amigos, a sus interlocutores intelectuales, a sus contradictores, su pasión por la Universidad, su militancia socialista, y el vuelco que supuso para su vida la caída del fascismo el 25 de julio de 1943. Seguiremos sus estudios en el Gimnasio Liceo Masimo d’Azeglio, a sus maes-

* Presidente Corporación Viva la Ciudadanía y Director de la Revista Foro



tros universitarios, a sus discípulos, a sus disgustos en mayo de 1968. La deuda que siempre proclama con Kelsen y con Hobbes, de quien dijo en alguna oportunidad que era realmente sobre el autor que más sabía, marcarán su vida de enseñante y su producción científica, a veces contradictoria, llena de paradojas como señala Alfonso Ruiz Miguel.

El propio Bobbio señaló en la introducción al volumen que publicó sobre Hobbes que "mi primer escrito hobbesiano había sido la recensión del libro de Carl Smith, *Der Leviathan in der staatslehre des Thomas Hobbes*, aparecida en la *Revista di Filosofia* en 1939. La lectura de este libro, que subraya especialmente la visión mecanicista del Estado en Hobbes, me sugirió la contraposición entre el Estado-máquina y el Estado-persona, que fue el tema de mi introducción al curso académico en la Universidad de Pádua en 1946, bajo el título de *La persona e lo stato*...desde entonces he vuelto muchas veces sobre este grande e inigualable constructor de la primera teoría del Estado moderno, que me había fascinado desde las primeras lecturas y cuya complejidad, que hoy han trocado con frecuencia algunos críticos impacientes en incoherencia y que han atribuido a ignorante falta de claridad, iba yo descubriendo en cada nueva y sucesiva aproximación...

Entre iusnaturalismo y positivismo jurídico, mi Hobbes se sitúa más en la línea del segundo que en la del primero. Entre los dos extremos interpretativos que se hacen de Hobbes el precursor del Estado Totalitario o el anticipador del Estado Liberal, mi interpretación no acepta uno ni otro: el tema central del pensamiento político de Hobbes es la unidad del Estado, no la libertad del ciudadano ni el Estado totalitario...la justificación racional del nacimiento del Estado y de su misión en este mundo, que es su parte esencial, pese a las variaciones que hay entre obra y obra en su teoría política, representa un momento decisivo en el proceso de secularización de la política, mediante el cual el Estado deja de ser el *remedium peccati* para convertirse en la disciplina más firme y segura para las pasiones. La multiplicidad de las



interpretaciones, de las que por supuesto no hay que desconocer la contribución que han prestado para la mejor comprensión del pensamiento hobbesiano, han acabado por no dejar comprender con frecuencia el núcleo esencial de este pensamiento, haciendo olvidar que si hay un autor que haya perseguido durante toda su vida una idea, éste es Hobbes, y que si hay una obra en la que el tema predominante se haya expuesto con insistencia, ésta es la obra del autor del Leviatán, que concluye la trilogía de sus estudios políticos. Esta idea es que el único camino abierto para el hombre para salir de la anarquía natural, propia de su naturaleza, y de establecer la paz, prescrita por la primera ley natural, es la institución artificial de un poder común, el del Estado".²

Por otra parte Hans Kelsen, como lo anuncia el propio Bobbio, influyó de manera determinante en su pensamiento sobre la teoría del derecho pero también en su obra política. "A Kelsen debo haberme convertido en un defensor de la llamada concepción instrumental de la democracia, que se remonta a la idea de la democracia propuesta por Schumpeter como competición entre elites para acaparar el consenso a través de elecciones libres...contrariamente a los críticos que rechazan la concepción procedimental de la democracia, yo he hecho observar muchas veces, si bien con escaso éxito, que ésta es, sí, una definición mínima de democracia, pero no es nada valorativa: es una definición que fija unos requisitos míni-



mos que un sistema democrático debe poseer, que son requisitos formales, pero no excluye la referencia a unos valores sólidos. Considerar la democracia como un instrumento que regula la competición entre las elites para la conquista del consenso implica la referencia a valores como la igualdad de los ciudadanos en el derecho al voto, la libertad de elección frente al voto y, como consecuencia, la solución pacífica de los conflictos sociales”.³

Norberto Bobbio mantiene una visión laica de la democracia, liberal, socialista y realista, pues como solía decir frecuentemente, en la historia no hay nada definitivo. Seguiremos sus ideales de paz y su visión de la guerra. Conoceremos sus preocupaciones éticas, el problema que califica de dramático, de la contradicción entre el desarrollo de la ciencia y los grandes problemas éticos que suscita, el problema del mal, como maldad y como sufrimiento. En definitiva el lector de la *Autobiografía*, conocerá más profundamente, más personalmente, al Bobbio que ha leído en sus escritos filosóficos-jurídicos, históricos o políticos, donde intenta siempre, aunque no lo consigue, no implicarse y escribir como un observador externo.

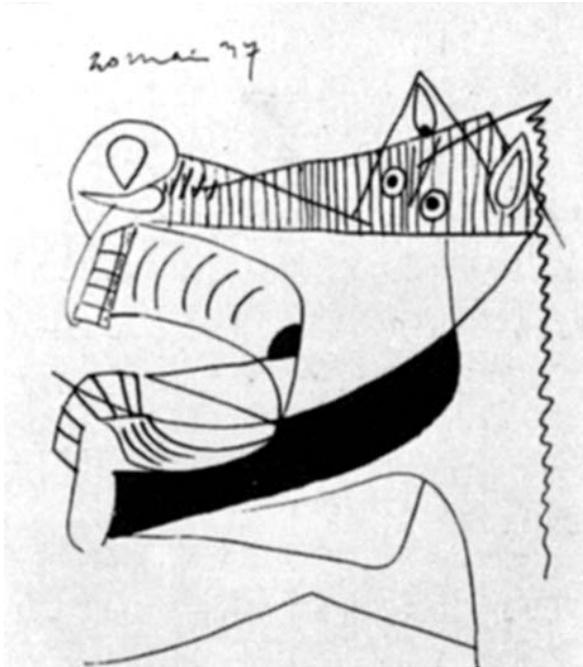
Siempre destacará como una de las virtudes públicas de la democracia y de la cultura moderna el espíritu laico “Las virtudes del laico –dirá- son otras (muy distintas a la esperanza o el optimismo): el rigor crítico, la duda metódica, la moderación, no prevaricar, la tolerancia, el respeto de las ideas ajenas, virtudes mundanas y civiles...”.

Una de las características importantes casi centrales de su pensamiento será el de ocuparse de problemas reales por lo que él ve que la sociedad está atravesando. Así, se entiende mejor su compromiso con los valores comunes de la democracia, y no con valores partidistas. No intentará ser neutral pero sí imparcial. Siempre se declara socialista o socialista liberal, pero sigue la política socialista con un distanciamiento crítico y con serias reservas ante los liderazgos personales.⁴

Bobbio siempre tuvo clara la diferencia entre el intelectual y el militante político. A los militantes políticos a quienes respetó, siempre los vio como seres humanos dedicados a resolver asuntos prácticos, en cambio a los intelectuales siempre los entendió como a seres humanos dedicados a la reflexión, a la investigación. “El intelectual tiene una tendencia natural a actuar por su cuenta; esta tendencia se explica perfectamente y ha sido estudiada y analizada mil veces. No sé que definición pueda darse del intelectual ni si se puede dar una; se entiende en general por intelectual el que encarna o debería encarnar el espíritu crítico que no se conforma o debería no conformarse con ninguna doctrina completa y preconstituida; el sembrador de dudas, el hereje por vocación, el que no soporta la disciplina, el irreductible alimentador del disenso”. “Al no haber tenido nunca una verdadera vocación política, que en cambio tenía Vittorio Foa, y fortísima, yo había decidido proseguir mis estudios, matriculándome, con la aprobación de mi padre en tercero de Filosofía con el objeto de sacar un segundo título- ya se había graduado en Derecho en el año de 1931 con una Tesis sobre Filosofía del Derecho- en 1933 me gradué en filosofía con una tesis sobre la fenomenología de Husserl, dirigida por Annibale Pastore”.

Norberto Bobbio frecuenta los círculos antifascistas en Turín y como consecuencia es de-





tenido en una redada en mayo de 1935, con lo que el régimen intentó liquidar el grupo de Justicia y Libertad ubicado en el interior del país. Norberto Bobbio no era militante pero aún así fue detenido y le aplicaron la pena más leve, la de la admonición, una especie de arresto domiciliario. Bobbio dirigió una carta a Mussolini en la cual como el mismo lo manifiesta en su *Autobiografía* "es una carta vergonzosa. La dictadura corrompe los ánimos de las personas. Fuerza a la hipocresía, a la mentira, al servilismo. Y esta es una carta servil...para salvarse en un Estado dictatorial, se necesitan almas fuertes, generosas y valientes, y yo reconozco que entonces, con esta carta, no lo fui". Por supuesto que cincuenta y siete años después (1992) cuando un periodista publica la carta se produce un gran debate el cual es asumido con reconocimiento crítico por parte de Bobbio quien efectivamente reconoce que fue el autor de la carta y que trato de sacar "ventaja" en su situación personal. Sin embargo esta carta no podría ser aislada del contexto en que se produjo cuando la dictadura fascista de Mussolini gobernaba al país y la propia policía fascista era la que recomendaba este tipo de acciones para tratar de mantener el dominio de la dictadura. Bobbio siempre asu-

mió como queda claro renglones más arriba que fue una flaqueza lo que muchos otros consideraron, entre ellos su amigo Foa, como un acto de legítima defensa en dictadura.

Bobbio militó en el movimiento liberalsocialista a finales de los años treinta el cual termina con la fundación del Partido de Acción que se concreta entre los años cuarenta y cuarenta y dos. Colagero, uno de los intelectuales voceros de esta tendencia, definió al Partido de Acción de la siguiente manera "A la derecha está la desviación del liberalismo agnóstico conservador: la vía de las libertades sin justicia. A la izquierda esta la desviación del colectivismo autoritario: la vía de la justicia sin libertades. El Partido de Acción no toma ni la una ni la otra porque conoce la verdadera vía, la tercera vía, la vía de la unión, de la coincidencia, de la copresencia, indisoluble, de la justicia y la libertad".

Giovanni De Luna en su *Historia del Partido de Acción* lo ha descrito de la siguiente manera "El proceso de formación del P de A se desarrolla entre los años 1940 y 1942, con una brusca aceleración cuando surge con más claridad la perspectiva de una inminente derrota militar del fascismo. Sobre este dato, percibido inmediatamente por sus militantes, y común a los otros partidos antifascistas, se injerta un carácter específico de "constituyente democrático-socialista" que, a través de trayectorias políticas e ideológicas diversas, sumó en una única organización a casi todos los componentes de la conspiración antifascista no comunista". El Instituto de Filosofía del Derecho de Padua, del cual Bobbio era director, "se convirtió en uno de los principales centros de concentración y reunión de los antifascistas vénéto".⁵ A consecuencia de su militancia antifascista ligado ya al Partido de Acción, Norberto Bobbio es detenido el 6 de diciembre de 1943 y liberado a finales de febrero de 1944.

Derrotado el fascismo de Mussolini, Norberto Bobbio mantiene su militancia en el Partido de Acción con resultados electorales bastante modestos en las elecciones que sobrevinieron a la



derrota del autoritarismo. Este Partido Político desaparece y Bobbio mantiene su compromiso más a través de su obra y de su pensamiento, de su cátedra universitaria y de sus columnas de prensa que cerca de la acción política. A ella vuela hacia el año de 1966 en que se anuncia la fundación del Partido Socialista Unificado de Italia mediante la fusión de dos partidos socialistas. Bobbio acogió con entusiasmo la idea y de hecho asistió al Congreso de Unificación, allí se creó el Partido Socialista Unificado que se disolvió en el año de 1968 y con esta disolución también terminó el entusiasmo militante de Bobbio. "Por segunda vez, después del fracaso del Partido de Acción, mi participación directa en una acción política se resolvía con un clamoroso descalabro. La desilusión me confirmó en la idea de que existe una profunda diferencia entre quien elige hacer política a tiempo completo y quien se ocupa de otras cosas y de vez en cuando entra en el ruedo político". En el año de 1984 Norberto Bobbio es nombrado como Senador Vitalicio, siempre mantuvo una presencia vigorosa en el debate público y es memorable el debate que sostuvo contra el terrorismo de las Brigadas Rojas desde su columna en el Corriere della Sere. Estas columnas se han compilado en un libro que lleva por título *El poder y las ideologías*. Hasta sus últimos días mantuvo una actitud combativa, por ejemplo, frente al gobierno de Berlusconi y clamó por la necesidad de la unificación del centro izquierda para derrotarlo, a lo cual llamó un imperativo moral.

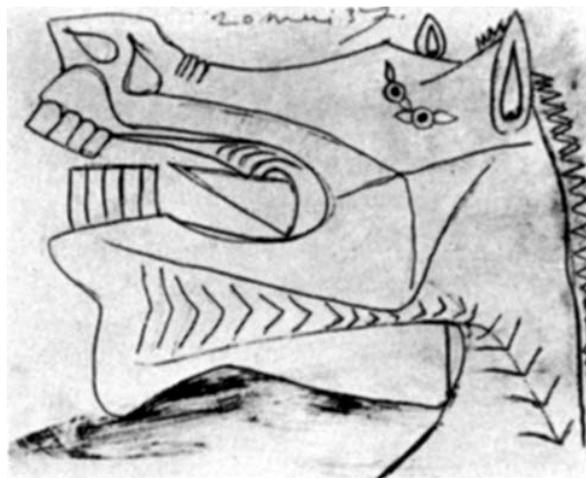
2. El debate sobre la Democracia: su concepción y sus aportes

En la lucha fatal entre liberalismo y socialismo, que ha durado, casi dos siglos parece haber vencido...la democracia". *Bobbio, Turín, 1983*.

Esta frase pronunciada años antes de la caída del muro de Berlín resume una buena parte del pensamiento y de las contribuciones de Norberto Bobbio en el terreno de la filosofía política. Como lo recordara el pensador inglés Perry Anderson, en un ensayo publicado a comienzos de los años noventa sobre la obra de Bobbio, quizás uno de

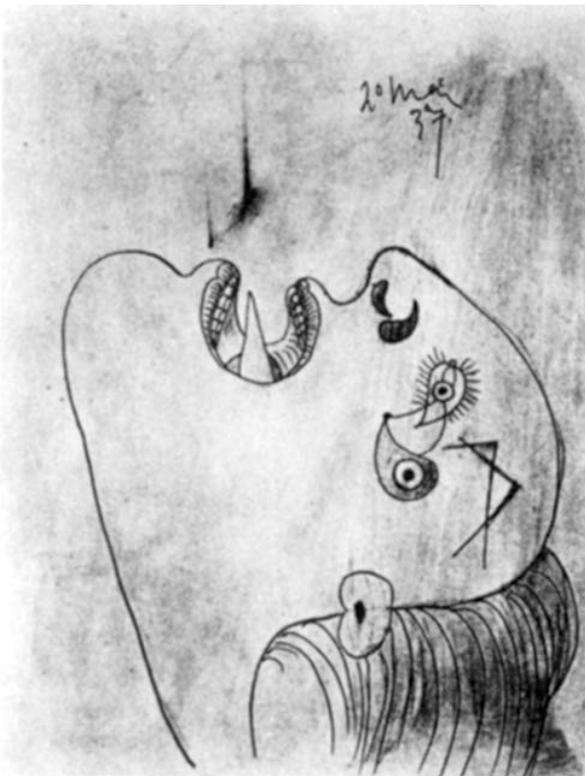
los rasgos más distintivos de su obra haya sido desde mediados de los años cincuenta del siglo XX, la defensa de la democracia y la lucha por reconciliar la igualdad -esencia de un pensamiento político de izquierda- con la libertad -esencia del pensamiento liberal democrático. Por ello siempre se consideró a Bobbio como un pensador liberal socialista, aunque él siempre se reclamó del centro izquierda y con una simpatía por el proyecto del socialismo democrático.

Bobbio entendió la democracia como una forma de gobierno, aquella forma de gobierno en la cual el poder no está en manos de uno o de unos cuantos sino de todos, o mejor dicho de la mayor parte, y como tal se contrapone a las formas autocráticas de gobierno como la monarquía y la oligarquía. Lo característico de esta forma de gobierno es que está dotada de un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen *quién* está autorizado a tomar las decisiones colectivas y con *qué procedimientos*. Esta es la definición que Bobbio nos da en diferentes textos sobre la democracia y ésta específicamente es la que nos da en su libro *El futuro de la democracia*⁶ advirtiéndonos que es una definición mínima de la democracia. Como ya lo dijimos líneas arriba Bobbio no es que no estuviera al tanto del debate sobre lo aparentemente débil de esta definición sino que como ya se indicó le daba un carácter universal y la cargaba con unos valores más allá de las limitaciones formalistas y de procedimien-



to. En primer lugar la definición nos proyecta en dos planos que son sumamente importantes para la democracia, el primero al universo de quienes deciden, es decir, al cuerpo de los ciudadanos. Por supuesto no escapa a Bobbio que el Sufragio Universal fue una conquista histórica que solo se materializa en años muy recientes, esto es, después de la segunda guerra mundial cuando se concedió el sufragio a las mujeres, en la mayor parte de los países del mundo. También llama la atención al hecho de que en una democracia el grupo de quienes deciden tiene en los Estados actuales límites de edad que varía de acuerdo con cada país.

En cuanto se refiere a las modalidades de la decisión, la regla fundamental de la democracia es la regla de la mayoría, o bien la regla con base en la cual son tomadas las decisiones colectivas, y por tanto vinculantes para todo el grupo, las decisiones aprobadas al menos por la mayoría de aquellos a los que corresponde tomar la decisión.



Sin embargo Bobbio agrega un tercer componente a la definición mínima, este componente lo postula como una tercera condición: es necesario que los que son llamados a decidir, sean colocados frente a alternativas reales y puestos en condiciones de poder elegir entre una y otra. Para que se realice esta condición es necesario que los llamados a decidir se les garanticen los derechos de libertad, de expresión de la propia opinión, de reunión, de asociación, etc., derechos sobre cuya base ha nacido el Estado Liberal y se ha construido la teoría del Estado de derecho en sentido fuerte, o sea del Estado que no solo ejerce el poder *sub lege*, sino que lo ejerce dentro de los límites derivados del reconocimiento constitucional de los llamados derechos “inviolables” del individuo. Sea cual fuere el fundamento filosófico de estos derechos, constituye el presupuesto necesario para el funcionamiento correcto de los mismos mecanismos predominantemente de procedimiento que caracteriza a un régimen democrático. Las normas constitucionales que atribuyen estos derechos no son propiamente reglas de del juego: son reglas preliminares que permiten el desarrollo del juego.

Hay aquí una defensa de las libertades individuales que Bobbio consideró siempre como parte sustancial de un proyecto democrático y como la herencia más positiva del legado de los filósofos del Estado Liberal. Refiriéndose a la libertad de los modernos Bobbio nos recuerda el discurso de Benjamín Constant (1767-1830) pronunciado en el Ateneo Real de París en 1818, que muy bien estableció una definición muy adecuada de la libertad de los modernos en oposición a la libertad de los antiguos:

“El fin de los antiguos –escribe Constant- era la distribución del poder político entre todos los ciudadanos de una misma patria: ellos llamaban a esto libertad. El fin de los modernos es la seguridad de los goces privados: ellos llaman libertad a las garantías acordadas por las instituciones para estos goces”.

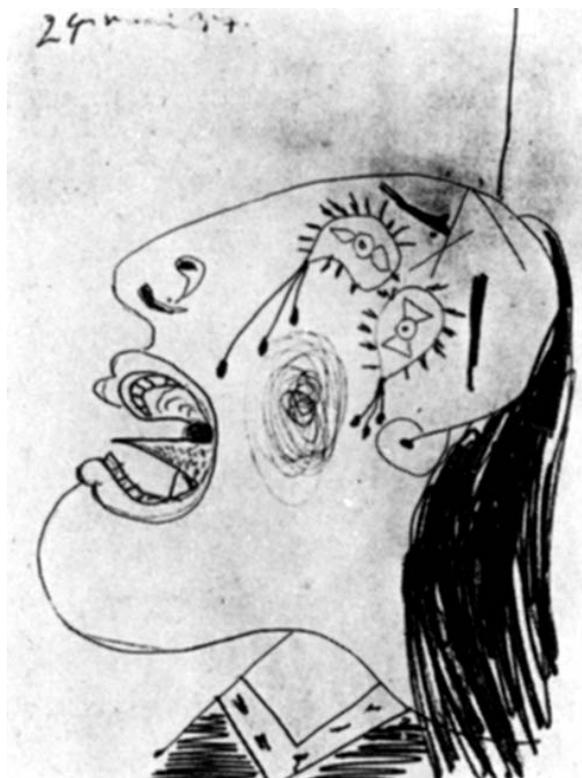
Constant, como buen liberal-dice Bobbio-, consideraba que estos dos fines eran contradictorios.



La participación directa en las decisiones colectivas termina por someter al individuo a la autoridad del conjunto y a no hacerlo libre como persona; mientras hoy el ciudadano pide al poder público la libertad como individuo y Constant concluía:

“Nosotros ya no podemos gozar de la libertad de los antiguos, que estaba constituida por la participación activa y constante en el poder colectivo. Nuestra libertad en cambio debe estar constituida por el gozo pacífico de la independencia privada”.⁷

En realidad lo importante de la teoría liberal del Estado concierne a que el liberalismo filosófico estableció límites al Estado en dos sentidos (a) límites a los poderes y (b) límites a las funciones del Estado. El liberalismo es una doctrina del Estado limitado tanto con respecto a sus poderes como con respecto a sus funciones. El primero se refiere a los límites establecidos desde la concepción del Estado de derecho entendido como un Estado en que los poderes públicos son regulados por normas generales (las leyes fundamentales o constitucionales) y deben ser ejercidos en el ámbito de las leyes que los regulan, salvo el derecho del ciudadano de recurrir a un juez independiente para hacer reconocer y rechazar el abuso o exceso de poder. Pero además en la concepción del Estado Liberal moderno no sólo basta con el reconocimiento de la existencia de un Estado en que los sujetos tienen o son depositarios de unos derechos formales sino aún va más allá en el sentido de que estos derechos tienen unos contenidos materiales que no pueden ser desconocidos ni aún por las propias leyes, este es el sentido moderno de expresiones tales como “inviolables” o el “núcleo intangible de estos derechos” con lo cual se quiere decir que un régimen liberal reconoce que los ciudadanos son titulares de unos derechos que deben ser protegidos y respaldados por el Estado Liberal democrático. En una enumeración taxativa Bobbio nos recuerda que son parte de estos derechos: 1) el control del poder ejecutivo por parte del poder legislativo o más exactamente del gobierno al que corresponde el



poder ejecutivo por parte del parlamento al que toca en última instancia el poder legislativo y la orientación política; 2) el control eventual del parlamento en el ejercicio del poder legislativo ordinario por parte de una Corte jurisdiccional a la que se pide el establecimiento de la constitucionalidad de las leyes; 3) una relativa autonomía del gobierno local en todas sus formas y grados frente al gobierno central; 4) un poder judicial independiente del poder político.

A estos derechos y garantías institucionales hay que agregar la defensa de los derechos individuales de los abusos del poder o sea el segundo plano en el cual se establecen límites al Estado, esto es, en sus funciones. Aquí nos recuerda Bobbio que en estricto sentido el liberalismo filosófico plantea como ideal el Estado Mínimo. Desde el punto de vista del individuo, desde el que lo ve el liberalismo, el Estado es un mal necesario: precisamente en cuanto es un mal, aunque sea necesario (y en esto el liberalismo se distingue del anarquismo), el Estado debe entrometerse lo menos posible en la esfera de acción de los individuos.





Poco antes de la revolución norteamericana, Thomas Paine (1737-1809), autor de un ensayo en defensa de los derechos del hombre, expresa con claridad este pensamiento:

“La sociedad es producto de nuestras necesidades y el gobierno de nuestra maldad; la primera promueve nuestra felicidad positivamente uniendo al mismo tiempo nuestros afectos, el segundo negativamente teniendo a raya nuestros vicios. Una alienta las relaciones, el otro crea las distinciones. La primera protege, el segundo castiga. La sociedad es, bajo cualquier condición, una bendición; el gobierno, aún bajo su mejor forma, no es más que un mal necesario, en la peor es insostenible”.

También el liberalismo filosófico hace una valoración muy positiva del antagonismo, de la contradicción, de la variedad a la que considera muy fecunda. De esta manera la defensa del individuo de la tentación del Estado de proveer a su bienestar afecta no solamente la esfera de los intereses sino también la esfera moral; hoy estamos dema-

siado incluidos por la crítica exclusivamente económica del *Welfare State* como para darnos cuenta plena de que el primer liberalismo nace con una fuerte carga ética, y la crítica del paternalismo tiene su principal razón de ser en la defensa de la autonomía de la persona humana. Desde este punto de vista, Humboldt se liga con Kant, y éste y Humboldt con Constant.

Al tema de la autonomía individual de la cual nace la variedad individual contrapuesta a la uniformidad estatal se vincula el otro tema característico e innovador del pensamiento liberal: la fecundidad del antagonismo. La tradicional concepción orgánica de la sociedad privilegia la armonía, la concordia incluso impuesta, la subordinación regulada y controlada de las partes al todo, y condena al conflicto como elemento de desorden y disgregación social. Por el contrario, en todas las corrientes del pensamiento que se contraponen al organicismo progresa la idea que el contraste entre individuos y grupos en competencia es benéfica para la sociedad. Esta contraposición se puede efectuar en el debate de las ideas para buscar la verdad, en la actividad económica para la persecución del mayor bienestar social, en la lucha política para la selección de los mejores gobernantes.

Aparentemente y desde esta perspectiva las relaciones del liberalismo con la democracia parecerían resueltas, sin embargo éstas relaciones son a menudo problemáticas y contradictorias. Comenzando por su origen mismo y por sus difíciles relaciones históricas. El Liberalismo como teoría del Estado es moderno mientras que la democracia como forma de gobierno es antigua. El pensamiento político griego nos legó una tipología sobre las formas de gobierno de las cuales una es la democracia a la cual definió como el gobierno de la mayoría, de muchos, en síntesis como el gobierno del pueblo, demos=pueblo y kratos= poder y que en la historia del pensamiento político siempre ha hecho referencia al poder del pueblo. Como bien lo recuerda Bobbio lo que se considera que cambio con el paso de la democracia de los antiguos a la democracia de los modernos no es el



titular del poder político, que siempre es el “pueblo”, entendido como el conjunto de los ciudadanos a los que toca en última instancia el derecho de tomar las decisiones colectivas, sino la manera, amplia o restringida de ejercer este derecho: en los mismos años en los que mediante las Declaraciones de los derechos nace el Estado constitucional moderno, los autores del *Federalista* oponen a la democracia directa de los antiguos y de las ciudades medievales la democracia representativa, que es el único gobierno popular posible en un Estado grande.

En realidad la democracia de los modernos, esto es, la democracia liberal ha sido una democracia representativa y para afirmar esta concepción débil tuvo que enfrentar la visión antigua de la democracia directa. Este es el debate de los liberal democráticos con Rousseau quien había asumido la defensa de la democracia directa y según el cual “la soberanía no puede ser representada” y por tanto “el pueblo inglés piensa que es libre y se engaña: lo es solamente durante la elección de los miembros del parlamento: tan pronto como estos son elegidos, vuelve a ser esclavo, no es nada”, pero también estaba convencido de que “no ha existido ni existirá jamás verdadera democracia” porque requiere ante todo un Estado muy pequeño “en donde se pueda reunir fácilmente el pueblo”; en segundo lugar, “una gran sencillez de costumbres”; luego, “mucha igualdad de condiciones y de fortunas”; por último “poco o ningún lujo” por lo que concluía: “si hubiese un pueblo de dioses se gobernaría democráticamente. Pero un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres”.⁸

Tanto los autores del *Federalista* como los Constituyentes franceses estaban convencidos de que el único gobierno democrático apropiado para un pueblo de hombres fuese la democracia representativa, que es la forma de gobierno en la que el pueblo no toma las decisiones que le atañen sino que elige a sus representantes que deben decidir por él; pero de ninguna manera pensaban que instituyendo una democracia representativa degenerase el principio del gobierno popular. Prue-

ba de ello es que la primera constitución escrita de los Estados Unidos, la de Virginia (1776) –pero la misma fórmula se encuentra en las constituciones posteriores– dice “Todo el poder reside en el pueblo, y en consecuencia emana de él; los magistrados son sus fiduciarios y servidores, y en todo tiempo responsables ante él”; y el artículo 3 de la Declaración de 1789 repite “ El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún cuerpo, ningún individuo puede ejercer una autoridad que no emane expresamente de ella”. Tanto la democracia directa como la indirecta derivan del mismo principio de la soberanía popular aunque se distinguen por la modalidad y las formas en que es ejercida esa soberanía. La democracia representativa a menudo se supuso superior a la democracia directa de los antiguos y por supuesto tendría que superar el mandato imperativo, es decir, el mandato programático, por ello creó la ficción de que “los representantes nominados en los departamentos no serán representante de un departamento en particular, sino de toda la nación, y no se los pondrá imponer mandato alguno”. Este principio es incorporado al funcionamiento de los parlamentos modernos para superar a los viejos Estados estamentales en los que prevalecía el principio contrario de la representación corporativa basada en la obligación de mandato del delegado que institucionalmente es llamado a ver por los intereses de la Corporación, y no se puede separar de este mandato pues





corre el riesgo de perder la representación. Es a esto a lo que se llama mandato imperativo.

En su texto *El futuro de la democracia* Bobbio reflexiona de la siguiente manera "Jamás ninguna norma constitucional ha sido más violada que la prohibición del mandato imperativo. Jamás principio alguno ha sido más descuidado que el de la representación política. Pero en una sociedad compuesta por grupos relativamente autónomos que luchan por la supremacía, por hacer valer sus intereses frente a otros grupos, ¿podría encontrar realización una tal norma, un tal principio? Aparte el hecho de que cada grupo tiende a identificar el interés nacional con el del propio grupo, ¿existe algún criterio general que pueda permitir distinguir el interés general del particular de este o de aquel grupo, o de la combinación de intereses particulares de grupos que se ponen de acuerdo entre sí a despecho de los otros? El que representa intereses particulares tiene siempre un mandato imperativo. ¿Y dónde podemos encontrar un representante que no represente intereses particulares? La prohibición del mandato imperativo es ante todo una regla sin sanción".⁹

En realidad la crisis de la prohibición del mandato imperativo lo que ha puesto sobre la mesa es la forma, la manera, de construir el interés público. Lo que Bobbio llama el "desquite de los intereses" es decir la primacía de los intereses concretos sobre figuras tales como "interés nacional" o "interés general" no es más que la puesta en duda de uno de los supuestos sobre los que se creó la democracia liberal, esto es, la creencia de que se puede construir un interés público prescindiendo de los intereses de raza, clase, género, etnia, etc. lo que se ha puesto de presente a lo largo de estos dos siglos es que los intereses públicos se construyen poniendo sobre la mesa la diversidad de intereses. Lo que esta crisis puso de presente es

que se requiere de un proceso de reconocimiento de la pluralidad, de la diversidad, y que a partir de este reconocimiento y mediante un proceso de negociación se construye el interés colectivo, el interés público.

La democracia como forma de gobierno es compatible con el liberalismo si el término de democracia se refiere más al sentido jurídico-institucional y no a su significado ético, es decir, si se le emplea más en un sentido procedimental que sustancial. Es indudable que históricamente "democracia" tiene dos significados preponderantes, por lo menos en su origen, según si se pone en mayor evidencia el conjunto de las reglas cuya observancia es necesaria con objeto de que el poder político sea distribuido efectivamente entre la mayor parte de los ciudadanos, las llamadas reglas del juego, o el ideal en el cual un gobierno democrático debería inspirarse, que es el de la igualdad. Con base en esta distinción se suele diferenciar la democracia formal de la democracia sustancial, o con otra conocida fórmula, de la democracia como gobierno del pueblo de la democracia como gobierno para el pueblo. Es obvio para Bobbio que la concepción histórica del Estado Liberal asimila la primera fórmula y se aleja de la segunda y es allí de donde deriva un núcleo problemático no resuelto hasta hoy entre la democracia y el liberalismo. Si se considera las relaciones entre el liberalismo y la democracia desde la perspectiva de la igualdad el problema de las relaciones entre ellos se tornará más problemática, más compleja y ya ha dado lugar y hay razones para considerar que seguirá dando lugar a debates interminables. En el fondo lo que se pone en contradicción es la relación entre libertad e igualdad. Liberalismo e igualitarismo tienen sus raíces en concepciones del hombre y de la sociedad profundamente diferentes: individualista, conflictiva y pluralista la liberal; totalizante, ar-



mónica y moralista la igualitaria. Para el liberal el fin principal es el desarrollo de la personalidad individual, aunque el desarrollo de la personalidad más rica y dotada puede ir en detrimento de la expansión de la personalidad más pobre y menos dotada; para el igualitario el fin principal es el desarrollo de la comunidad en su conjunto, aun a costa de disminuir la esfera de la libertad de los individuos.

Una concepción débil de la igualdad es compatible con la concepción liberal de la democracia, y en particular, con relación a dos aspectos (a) igualdad de todos frente a la ley, y (b) igualdad de derechos. La igualdad frente a la ley puede ser interpretada como una forma específica e históricamente determinada de igualdad jurídica, por ejemplo, en el derecho de todos de tener acceso a la jurisdicción y a los principales cargos civiles y militares, independientemente del origen, la igualdad de derechos comprende la igualdad de todos los ciudadanos frente a los derechos fundamentales enumerados en una constitución y esa igualdad debe prescindir de aspectos como raza, sexo, clase social, religión, etc. La lista de los derechos fundamentales varía de una época a otra, de un pueblo a otro, y por tanto no se puede dar una lista definitiva: únicamente se puede decir que son fundamentales los derechos que en una constitución determinada se atribuyen a todos los ciudadanos indistintamente, en una palabra, aquellos

frente a los cuales todos los ciudadanos son iguales. Sin embargo contenidos más sustanciales referidos a los derechos económicos, sociales y culturales de los ciudadanos son problemáticos para los liberales en su concepción de la igualdad. Justamente es allí donde Bobbio encuentra la diferencia sustancial entre derecha e izquierda. En su ya famoso texto sobre *Izquierda y Derecha*, Bobbio sustenta que la verdadera distinción que separa a la derecha de la izquierda esta relacionada en la concepción y en el lugar que se asigna al ideario de la igualdad. A lo sumo los liberales o la derecha llega a considerar además de la igualdad frente a la ley y a la igualdad de derechos, la igualdad de oportunidades, pero, para los liberales en su concepción profunda la primacía se la dan a la libertad individual sobre la igualdad social. Lo que hace a la izquierda es -dice con toda claridad Bobbio- el temperamento y la lucha histórica por la igualdad social.

Aquí surge según nuestro autor italiano un problema por el otro lado entre la izquierda o los igualitaristas y la democracia, puesto que las relaciones entre el socialismo y la democracia también son problemáticas. "Ante todo, habría que empezar por reconocer que la relación entre la democracia y el socialismo no es una relación pacífica, de la misma forma que no fue pacífica - pero lo hemos olvidado y lo hemos hecho mal- la relación entre la democracia y el liberalismo. Hoy estamos tan acostumbrados a usar la expresión liberaldemocracia, que hemos olvidado que los liberales puros, desde comienzos de siglo consideraron siempre la democracia (y- nótese bien- la simple democracia formal) como el camino abierto hacia la pérdida de la libertad, hacia la revuelta de las masas contra las elites, como la victoria del hombre armamento sobre los pastores de pueblos, no de muy distinta manera respecto a como hoy los demócratas puros (los liberaldemócratas) consideran al socialismo. No es una relación pacífica porque la democracia es subversiva. Y es subversiva en el sentido más radical de la palabra, porque allí donde llega, subvierte la tradicional concepción del poder, tan tradicional para ser considerada natural, según la cual el poder -ya se



trate de poder político o económico, de poder paterno o sacerdotal- va de arriba abajo. Y mucho más subversiva, en cierto sentido que el propio socialismo, si por "socialismo" se entiende restrictivamente –como se hace a menudo- la transferencia de la propiedad privada de los medios de producción, desde los individuos privados al Estado, o sea, también la institución de una forma de poder que va de arriba abajo.

Tan subversiva es la democracia que, si en realidad estuviese plenamente realizada según el ideal límite rousseauniano, sería ella, y no la hipotética sociedad sin clases, el fin del Estado, la sociedad sin Estado (porque el Estado cualquier Estado que haya existido hasta ahora, no ha podido prescindir jamás de las relaciones de poder descendente). Pese a Marx y a cien años de socialismo práctico y practicado, el problema fundamental del hombre moderno, problema no resuelto (¿Soluble?) es el planteado de una vez para siempre, aunque resuelto con una fórmula sugestiva, pero ambigua por Rousseau: cómo se arregla el individuo para alienar su propia libertad al cuerpo político, al todo...y ser "más libre que antes".

En segundo lugar, es preciso reconocer que un modelo alternativo de organización política, alternativo al Estado parlamentario, un modelo alternativo al estado liberal –alternativo en el sentido que sea, respecto a algunos valores, como libertad individual y el poder difuso, en los que un socialista no puede por menos de creer, más avanzado que el precedente, pero, al mismo tiempo factible- no existe, o por lo menos, no existe en

toda la plenitud de los pormenores con que ha sido elaborado a lo largo de los siglos el sistema político de la "burguesía".¹⁰

Así pues, con respecto a los diversos significados posibles de igualdad, el liberalismo y la democracia no coinciden, lo que entre otras cosas explica su contraposición histórica durante un largo período histórico. Entonces, ¿en qué sentido la democracia puede ser considerada como la consecuencia y el perfeccionamiento del Estado liberal como para justificar el uso de la expresión "liberal-democracia" para designar a cierto número de regímenes actuales? No sólo el liberalismo es compatible con la democracia, sino que la democracia puede ser considerada como el desarrollo natural del Estado liberal, a condición de que no se considere la democracia desde el punto de vista de su ideal igualitario sino desde el punto de vista de su fórmula política que, como se ha visto, es la soberanía popular. Esta soberanía popular, que en su máxima extensión se materializa en el sufragio universal de hombres y mujeres con el único límite de la edad para ejercer este derecho de manera universal, es compatible con el Estado Liberal. Es verdad que muchos liberales se opusieron históricamente a la extensión del sufragio, que la participación en el voto solo era permitida a los propietarios, pero este derecho al sufragio universal no resulto incompatible con el Estado liberal ni con el Estado mínimo. En esto ha resultado muy decisiva la dominación ideológica, más allá de lo que inicialmente se supuso podría significar en un Estado en que los hombres y mujeres pobres, que son la mayoría no terminen imponiendo con-



tenidos sociales, económicos y culturales dado el poder de decisión que tienen en sus manos.

A pesar de la unión histórica lenta y fatigosamente realizada, entre ideales liberales e ideales democráticos, el contraste entre el liberalismo y la democracia jamás disminuyó, incluso bajos ciertos aspectos se ha venido acentuando durante los últimos años. Como se ha visto, la relación entre el liberalismo y la democracia jamás ha sido de antítesis radical, aunque la inserción de los ideales democráticos en el tronco original de los ideales liberales ha sido difícil, a menudo criticado, y la integración del liberalismo y la democracia, allí donde se ha dado, se ha producido lentamente, a veces en medio de choques y rupturas. Por el contrario la relación entre el liberalismo y el socialismo desde el inicio fue una relación de antítesis completa, y no solo como se podría pensar dentro de la doctrina marxista. La manzana de la discordia es la libertad económica que supone a ultranza la defensa de la propiedad privada. Para los socialistas de todos los matices la fuente principal de "desigualdad entre los hombres" es la propiedad privada y también, en eso concuerdan todos los socialismos, la necesidad de eliminarla en la sociedad futura.

Mientras la relación entre el liberalismo y el socialismo fue de antítesis completa, sea que el socialismo fuese juzgado con base en su proyecto de sociedad futura, sea que fuese considerado la ideología de una clase destinada a suceder a la clase burguesa en el desarrollo progresivo de la historia, desde su origen la relación entre el socialismo y la democracia más bien fue de complementariedad, así como había sido hasta entonces la relación entre la democracia y el liberalismo. Para reforzar el nexo de compatibilidad, más aún de complementariedad, entre el socialismo y la democracia, se sostuvieron dos tesis: ante todo, el proceso de democratización habría producido inevitablemente o por lo menos habría favorecido el advenimiento de una sociedad socialista, basada en la transformación de la propiedad privada (la función social de la propiedad) y en la colectivización al menos de los principales medios de pro-



ducción; en segundo lugar, solo la llegada a la sociedad socialista habría reforzado y ampliado la participación política y por tanto hecho posible la realización plena de la democracia, entre cuyas promesas, que la democracia solamente liberal jamás habría podido mantener, estaba también la de una distribución equitativa, o por lo menos más igualitaria, del poder económico además del poder político. Con base en estas dos tesis, la indisolubilidad entre la democracia y el socialismo fue demostrada por parte de las principales corrientes del socialismo, como condición necesaria para el advenimiento de la sociedad socialista y por parte de las corrientes democráticas, como condición del desarrollo de la misma democracia.

Las corrientes socialistas, según nuestro filósofo italiano, debería significar un avance con respecto a la democracia liberal por lo menos en relación con tres aspectos fundamentales (a) mientras la democracia liberal, o, polémicamente, capitalista y, desde el punto de vista del sujeto histórico que la promovió, burguesa, nació como democracia representativa, en la que los representantes elegidos toman las decisiones sin obligación de mandato, la democracia socialista, o, desde el punto de vista clasista, proletaria, será una democracia directa, en el doble sentido de democracia de todo el pueblo sin representantes, o de democracia no de representantes sino de delegados cuyo mandato obligatorio puede ser revocado, (b) mientras la democracia burguesa ha per-





mitido, hasta el límite del sufragio universal masculino y femenino, la participación en el poder político central y local, únicamente la democracia socialista permitirá la participación popular también en la toma de las decisiones económicas que en una sociedad capitalista son tomadas autocráticamente y en este sentido no solo representa un fortalecimiento en la intensidad, sino también una ampliación cuantitativa de ella gracias a la apertura de nuevos espacios para el ejercicio de la soberanía popular en lo que reside la esencia de la democracia; (c) en fin, lo que más importa, mientras en la democracia liberal la atribución al pueblo del derecho de participar directa o indirectamente en las decisiones políticas no corre paralelamente a una más equitativa distribución del poder económico, y por tanto a menudo hace del derecho del voto una pura apariencia, en la democracia socialista ésta más equitativa distribución, al volverse uno de los objetivos fundamentales del cambio de régimen económico, transforma el poder formal de la participación en un poder sustancial al tiempo que también realiza la democracia en su ideal último que es el de mayor igualdad entre los hombres.

Constata Bobbio que existen regímenes de democracia liberal y por lo menos regímenes de democracia social (un régimen que sea al mismo tiempo democrático y socialista hasta ahora no ha existido) que tienen como común denominador a la democracia, sin embargo, no debe pensarse que el concepto de democracia haya permanecido intacto en el paso de la democracia liberal a la democracia socialista: en el binomio liberalismo más democracia, democracia significa principalmente sufragio universal, y por consiguiente un medio de expresión de la libre voluntad de los individuos; en el binomio democracia más socialismo, democracia significa ideal igualitario que solo la reforma de la propiedad propuesta por el socialismo

podrá realizar. En el primer binomio la democracia es consecuencia; en el segundo, presupuesto.

La ambigüedad del concepto democracia aparece con toda su evidencia en la llamada "democracia social", que dio origen al Estado de servicios (expresión más apropiada que las de "Estado de bienestar" y de "Estado asistencial", respectivamente, falsas una por exceso y otra por defecto). La democracia social pretende ser, respecto a la democracia liberal, una fase superior en cuanto incluyó en su declaración de derechos los derechos sociales además de los derechos de libertad; en cambio con respecto a la democracia socialista solo pretende ser una primera fase. Esta ambigüedad se revela en la doble crítica que recibe: desde la derecha, por parte del liberalismo intransigente, que vislumbra en ella una merma de las libertades individuales; desde la izquierda, por parte de los socialistas impacientes, que la condenan como una solución negociada entre lo viejo y lo nuevo que, más que favorecer la realización del socialismo, lo obstaculiza e incluso lo hace imposible.

Finalmente no escapa a Norberto Bobbio, en los últimos años de su vida, lo que significaba el neoliberalismo en la profundización de los desencuentros entre el liberalismo y la democracia. Precisamente -dice Bobbio- bajo la reacción contra el presunto avance del socialismo con su programa general de economía planificada y de colectivización de los medios de producción, la doctrina liberal se concentró cada vez más en la defensa de la economía de mercado y de la libertad de iniciativa económica (y de la consecuente tutela de la propiedad privada), e identificándose con la doctrina económica que en el lenguaje político italiano tomó el nombre de liberismo. Por neoliberalismo hoy se entiende principalmente una doctrina económica consecuente, de la que



el liberalismo político solo es una manera de realización no siempre necesario, o sea, una defensa a ultranza de la libertad económica de la que la libertad política solamente es un corolario. Nadie más que uno de los inspiradores reconocidos del actual movimiento por el desmantelamiento del Estado de servicios, el economista austriaco, Friedrich von Hayek, ha insistido en la indisolubilidad entre la libertad económica y la libertad sin adjetivos, y por tanto ha subrayado la necesidad de distinguir bien el liberalismo, que tiene su punto de partida en una teoría económica de la democracia, que es una teoría política, atribuyendo a la libertad individual, de la que la libertad económica sería la primera condición, un valor intrínseco y a la democracia simplemente un valor instrumental. Admite que en las luchas pasadas contra el poder absoluto el liberalismo y la democracia pudieron caminar juntos y ser confundidos el uno con el otro; pero ahora esta confusión ya no debería ser posible porque se ha hecho evidente, observando sobre todo las consecuencias iliberales a las que puede llevar, y de hecho ha llevado, el proceso de democratización, que uno y otro corresponden a problemas diferentes: el liberalismo al problema de las funciones de gobierno y en particular a la limitación de sus poderes, la democracia al problema de quién debe gobernar y bajo qué procedimientos:

El liberalismo exige que cualquier poder –y por tanto también el de la mayoría- sea sometido a límites. En cambio, la democracia llega a considerar la opinión de la mayoría como el único límite a los poderes gubernamentales. La diferencia entre los dos principios aparece de manera más clara si se consideran los respectivos opuestos: para la democracia el gobierno autoritario, para el liberalismo el totalitarismo”.

Hoy- continúa Bobbio- en su formulación más común, el liberalismo es la doctrina del “Estado mínimo” (el *minimal state* de los anglosajones). Robert Nozick uno de los autores más notables de esta corriente erige al Estado como una asociación de protección libre entre individuos que están en un mismo territorio y cuya tarea es la de

defender los derechos de cada individuo contra la injerencia de todos los demás, y en consecuencia, de impedir cualquier forma de protección privada, o, dicho de otra manera, que los individuos se hagan justicia por sí mismos. En cuanto a la determinación de los derechos individuales que el Estado debe proteger, la teoría de Nozick está genéricamente basada en algunos principios del derecho privado, según el cual el individuo tiene el derecho de poseer lo que ha adquirido justamente (o principio de justicia en la adquisición) y lo que ha adquirido justamente del propietario anterior (principios de justicia en la transferencia). Cualquiera otra tarea que el Estado asuma es injusta porque interfiere indebidamente en la vida y en la libertad de los individuos. La conclusión es que el “estado mínimo”, aún siendo mínimo, es el Estado más amplio que se pueda imaginar: cualquier otro Estado es inmoral.

La teoría de Nozick plantea más problemas de los que resuelve: está basada completamente en la aceptación de la doctrina jurídica de los títulos de adquisición originaria y derivada de la propiedad, de la que el autor no da la más mínima explicación. De cualquier manera, representa ejemplarmente el punto extremo al que ha llegado la reivindicación de la auténtica tradición del liberalismo, como teoría del Estado mínimo, contra el Estado de bienestar que se propone entre otras de sus tareas, la de la justicia social. Como tal, no puede dejar de ajustar las cuentas con la tradi-



ción del pensamiento democrático, no tanto en referencia a la democracia igualitaria, que como se ha dicho desde el inicio, no se identifica con el espíritu del liberalismo, cuanto en referencia a la misma democracia formal, cuya práctica habría llevado en cualquier parte, incluso allí donde no se formaron partidos socialistas, como en los Estados Unidos, a un exceso de intervencionismo estatal que es incompatible con el ideal del Estado que gobierne lo menos posible.¹¹

3. Los debates con la izquierda marxista

Además de la aguda discusión que mantuvo con la derecha de la cual es fehaciente muestra su dura crítica al neoliberalismo y su profundo ensayo sobre el texto del fin de la historia de Francis Fukuyama¹² también mantuvo un cordial, pero radical debate con la izquierda marxista y en particular con los intelectuales y dirigentes del Partido Comunista de Italia, debate que el sintetizo en la frase “ni con ellos ni sin ellos”.

“Aún sin haber sido nunca comunista, ni pensado nunca en serlo, me daba cuenta sin embargo de que el comunismo era el agente de grandes transformaciones, de una verdadera revolución en el sentido clásico de la palabra. Al mismo tiempo había llegado a la convicción de que nosotros los accionistas (es decir los del Partido de Acción) debíamos diferenciarnos de las posiciones de los comunistas, si bien teniendo en cuenta las batallas en las que habíamos combatido juntos, porque no habíamos olvidado cuáles tenían que ser los supuestos generales del Estado moderno. Yo

veía, pues, en los comunistas (sobre todo, repito, en los italianos) no adversarios sino interlocutores.

En aquellos momentos de la guerra fría, Bobbio tuvo el mérito de mantener una actitud de diálogo con los comunistas italianos que oscilaban entre el segundo o el tercer partido en número de votos. “Mi relación con Palmiro Togliatti fue, por otra parte, muy civilizada. Reconocía en él una tradición de intelectuales políticos, que forman parte de la historia del PCI. La sociedad italiana de la postguerra no se desarrolló en absoluto en la dirección indicada por el Partido Comunista: la reconstrucción de nuestro país y el desarrollo acelerado que nos llevó en breve a la recuperación económica no fueron una realización de las “masas” tan cara a los comunistas, sino fruto de la libre iniciativa de las pequeñas y grandes empresas, como ya he dicho...”

Sin embargo y esto lo desarrollaré más adelante, el verdadero calado de los debates de Bobbio con los comunistas en general y con los italianos en particular tenía que ver con diferencias tanto teóricas como políticas en torno a la democracia, al Estado y a la sociedad civil. “En realidad yo no tenía entonces la menor idea de que ocurriría en el mundo del socialismo real. Lo que me interesaba era la pretensión del marxismo de ser la única verdadera ciencia de la sociedad. Esta pretensión me parecía viciada por tres defectos: el utopismo socialista según el cual la nueva sociedad se presentaba como perfecta, al amparo de los vientos y las borrascas de la historia; el determinismo histórico, según el cual el camino de la humanidad estaba aprisionado en el esquema de una socie-



dad sin clases; y el predominio de las relaciones económicas sobre las instituciones políticas, tan grande que consideraba a las segundas determinadas por las primeras. No creo que valga la pena entretenerse con los dos primeros vicios de la doctrina, ampliamente discutidos por el marxismo teórico. El punto todavía hoy actual era el que concernía a las relaciones entre la esfera económica y la esfera política, porque planteaba la cuestión teórica de las formas de gobierno. Decía yo que el marxismo había ostentado una grave indiferencia hacia la teoría de las formas de gobierno, punto esencial de las doctrinas políticas tradicionales. Según los marxistas las formas de gobierno pertenecen a la superestructura, por lo cual no tienen capacidad de modificar la estructura de la sociedad y la llamada base social. Citaba una cita de Lenin, como confirmación de mi crítica "Las formas de gobierno fueron extraordinariamente variadas. A pesar de esta diferencia, el Estado de la época de la esclavitud era un Estado esclavista, fuera monárquico o republicano, una república aristocrática o democrática". Estas reflexiones generales sobre la filosofía política del marxismo fueron recogidas muchos años después, provocando un amplio debate teórico, y no solo en Italia como diré más adelante".¹³

En realidad el debate que mantuvo Bobbio durante muchos años con la izquierda marxista tenía un hondo contenido teórico, filosófico y por supuesto político. En el panorama de la ciencia política contemporánea, que se ha extendido enormemente en estos últimos veinte años, las obras de marxistas de las distintas corrientes, o inspiradas en el marxismo, pueden contarse con los dedos de la mano. Lo que ha faltado y sigue faltando sobre todo –si es que entiendo bien el pensamiento de Umberto Cerroni– y que indica como puntos de referencia, además de Marx, ya a Lenin, ya a Gramsci, es una teoría del Estado Socialista y de democracia socialista como alternativa a la teoría, o mejor dicho, a las teorías del Estado burgués, de la democracia burguesa. Es fundamental el reconocimiento –del cual no veo como se pueda disentir, pero que, de todas formas, es importante por la insólita franqueza con que se ex-



presa – de que en todos los países socialistas "en los decenios pasados, se ha producido un sensible desarrollo económico y social, así como un gran progreso técnico-científico, respecto del cual las instituciones políticas se hallan históricamente envejecidas desde hace demasiado tiempo".¹⁴

Entre las razones que se pueden aducir para tratar de explicar esta deficiencia, se encuentra sin duda, aquella sobre la cual creo que debo insistir, porque me parece ampliamente confirmada por la naturaleza de los debates de éstos últimos años, tras la aparición de una izquierda extraparlamentaria. Respecto al tema central de toda reflexión sobre política, el tema del poder ocupa un lugar central y comprende tanto a los problemas inherentes a las formas en que se conquista el poder como también a las formas en que será ejercido el poder después de la conquista del mismo. Con el nombre de "teoría del Estado" se entiende, por lo general, el estudio de las instituciones en las cuales, y a través de las cuales, se ejerce el poder. En los Estados modernos, el partido es la institución en la que se delega la función de proveer y organizar todos los medios para conseguir el objetivo primario de la toma del poder político. No es de extrañar que en el interior o en el entorno del movimiento obrero, el debate político se concentre (y se concentrara también en el pasado) en el tema del partido más que en el tema del Estado. Los dos temas más relevantes en el debate político actual entre los marxistas son el de la

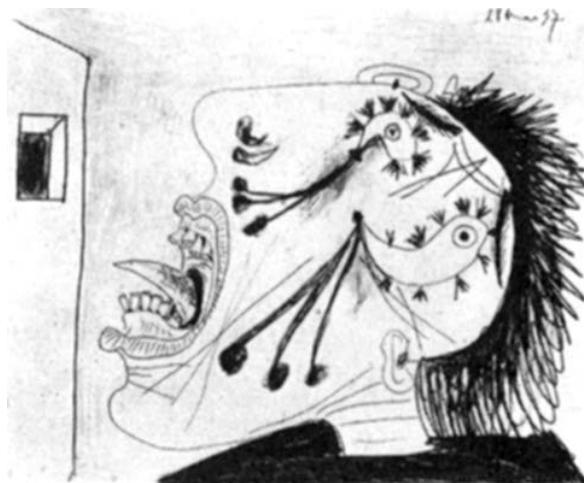


relación entre espontaneidad y organización y entre partidos y clase. Son temas que no tienen nada que ver con la estructura de las instituciones estatales o el momento del poder constituido, sino que se refieren al momento del paso al Estado. Son problemas de táctica y estrategia – por usar las metáforas de las que más se usan para luchar y ganar de la mejor forma la guerra por la posesión del poder Estatal, no para organizar, después de la conquista –por seguir empleando la misma metáfora-, el nuevo orden, una vez conseguida la victoria, o sea, para ordenar y ajustar el Estado de Paz.

La mayor contribución que han prestado tanto la corriente revolucionaria como la corriente reformista del marxismo es una teoría del partido. Una teoría del partido-organización (de masa) en la tradición de los partidos reformistas y del partido de cuadros, o partido vanguardia que se encuentra bien descrito en el *¿Qué hacer?* de Lenin.

El aplazar para después de la conquista del poder el problema del Estado, de la organización estatal, ha producido este efecto: el de que el partido, al que se han dirigido todas las atenciones como órgano de la toma del poder, ha terminado por convertirse así mismo en Estado. No en las teorías, o mejor, en las idealizaciones de los teóricos, sino en la realidad histórica de estos últimos cincuenta años, el Estado socialista se ha convertido en un Estado-Partido, en un Estado en que el partido se ha convertido en el soporte del poder estatal, el órgano que tiene no solo la función tradicional de agregar las preguntas e introducirlas en el sistema, sino también la de dar respuesta a las mismas, o bien en tomar las decisiones válidas para toda la comunidad. El partido, nacido, al igual que el sindicato, en una sociedad conflictiva, como representante de una de las partes en conflicto, una vez convertido en único administrador del poder, sin rivales, cambia su propia naturaleza.

En realidad además de la persistente insistencia solo en las formas y las vías para la toma del poder –y de allí que la teoría del partido haya sido dominante- también hay que llamar la atención a



la persistente convicción entre los marxistas de que, una vez conquistado el poder, el Estado sería un fenómeno de "transición", o sea, estaría destinado, más tarde o más temprano, a desaparecer, por lo cual estaba particularmente adecuada esa forma de Gobierno, transitoria por su naturaleza, que es la dictadura (en sentido originario de gobierno extraordinario para tiempos y acontecimientos extraordinarios). Aquí voy a agregar otro argumento, cuyo alcance –advierto inmediatamente- va mucho más allá del tema específico y afecta nada menos que al problema del modo de ser o no ser marxista en un período histórico en el que ya no existe un marxismo, sino muchos marxismos, tremendamente enemigos entre sí y animados a menudo, el uno respecto al otro, por un auténtico furor teológico o, lo que es lo mismo, político y agrupados en escuelas.

Pero que quede bien claro que no es ningún escándalo el que existan tantos marxismos. Más aún, es un signo de vitalidad, de la misma forma que fue signo de vitalidad del cristianismo la multiplicación de las sectas en tiempo de la reforma. Lo que quiero plantear aquí como nuevo argumento es lo que yo llamaría el abuso del principio de autoridad. Preciso inmediatamente. Frente a la comprobada deficiencia de una teoría marxista del Estado, actualizada, adaptada a los tiempos y tendencialmente completa en sus articulaciones, sentiríase uno inducido a pensar que el primer paso que se ha de dar es el de estudiar, con ins-



trumentos de análisis cada vez más perfectos, la realidad presente tanto de los Estados capitalistas, cuanto también la de los Estados colectivistas, al objeto de descubrir sus defectos de funcionamiento y teniendo claramente ante sí los objetivos que se quieren alcanzar. Por el contrario, no creo que se me pueda desmentir si digo que la declarada falta de una teoría socialista del Estado se ha pretendido suplir más con doctas y sutiles exégesis de textos marxianos o marxistas, que con estudios de las instituciones políticas de los Estados contemporáneos, perpetuando una costumbre, un vicio, una deformación totalmente académica que es la de tratar de comprender el Estado liberal clásico leyendo a Kant, o el de la Restauración leyendo a Hegel, privilegiando la historia de las doctrinas políticas (más fácil de estudiar), no la de las instituciones.

En resumen el debate abarca tres asuntos que aún hoy la teoría marxista no ha abordado a profundidad, según Bobbio. El primero el relacionado

con las formas de gobierno, el segundo relacionado con las funciones del partido en una fase de transición y el tercero la inexistencia de una teoría del Estado en el marxismo y en general en la izquierda socialista. De allí derivan grandes problemas en los llamados socialismos reales tales como la subsunción de la sociedad civil por el Estado y con ello la pérdida de libertades y derechos democráticos. Fueron estos los principales debates que mantuvieron Bobbio y los comunistas italianos, como también con intelectuales de izquierda de otros países.

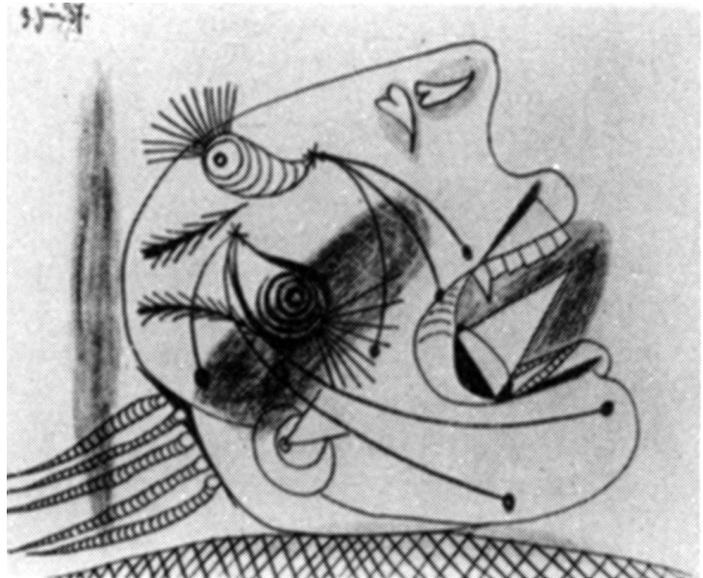
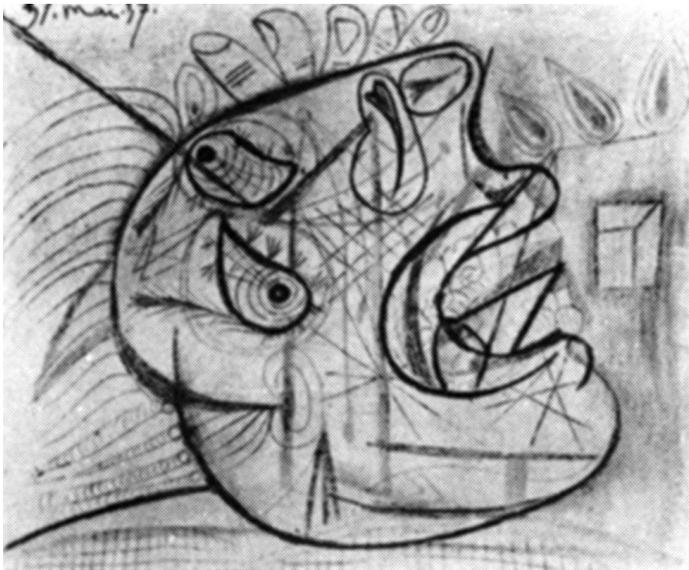
En nuestro medio el pensamiento de Bobbio llegó tarde como tarde también llegó el pensamiento de Gramsci. Estos dos pensadores son fundamentales para entender los grandes debates políticos de nuestras sociedades actuales y lo son para emprender la tarea de la crítica del Estado liberal democrático y la radicalización de la democracia.

Bogotá, Abril de 2004.

Notas

- 1 Bobbio Norberto. *Autobiografía*. Taurus, Madrid, 1998. p.p. 14 y 15.
- 2 Bobbio Norberto. *Thomas Hobbes*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992. p. p. 10 y 11.
- 3 Bobbio Norberto. *Autobiografía*. op.cit. p.p. 164-165.
- 4 Bobbio Norberto. *Autobiografía*. Op. cit. p.p. 24-26.
- 5 Ibid. p.p. 67-68
- 6 Bobbio Norberto. *El futuro de la democracia*. Plaza y Janes, Barcelona 1985. p.p. 21.
- 7 Bobbio Norberto. *Liberalismo y democracia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1989. p.p. 7-10.
- 8 Rousseau Jean Jacques. *El contrato social*. Citado por Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*. Op.cit. p.p. 34-35.
- 9 Bobbio Norberto. *El futuro de la democracia*. Op. cit. 28-31.
- 10 Bobbio Norberto. *¿Qué socialismo?* Editorial Plaza y Janes, Barcelona, 1986. p.p.-96-110.
- 11 Bobbio Norberto. *Liberalismo y democracia*. Op. Cit. p.p. 97-102.
- 12 Bobbio Norberto. *La historia no ha terminado*. Revista Foro No 18, Santafé de Bogotá, septiembre de 1992, p.p. 20-28.
- 13 Bobbio Norberto. *Autobiografía*, Ibid. p.p. 145-149.
- 14 Cerroni Umberto. *Marxismo e scienze sociali*, en Rinascita, Núm. 28, XXVIII, 1971, págs. 21 y 22.



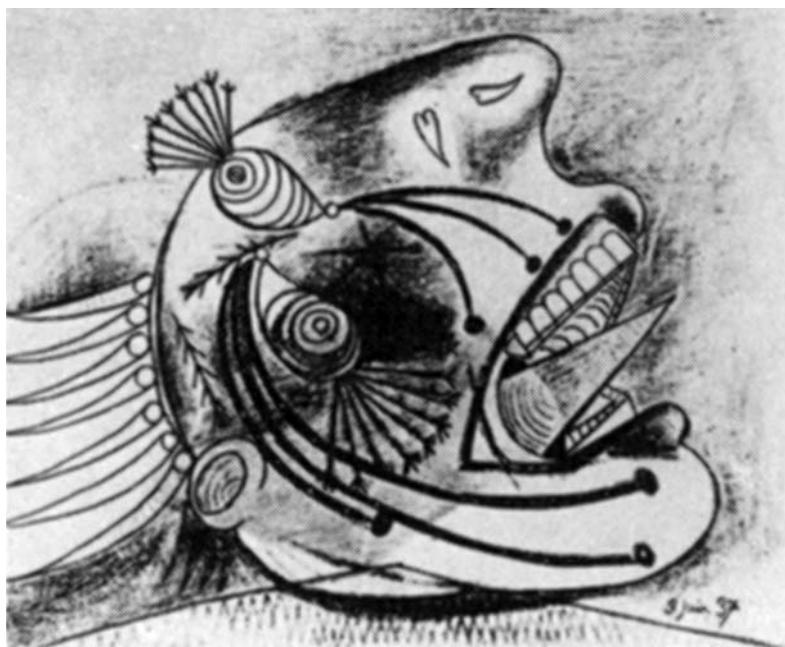


Hannah Arendt teoriza sobre la política

Frente a la banalidad del mal

Laura Arias *

El pasado diciembre se cumplieron veintiocho años de la muerte de Hannah Arendt (Hannover, 1906). Fue discípula de Heidegger y Husserl, e interlocutora privilegiada de Karl Jaspers. Se estableció en Nueva York en 1941, tras la ocupación alemana de Francia. En 1951 publicó *Los orígenes del totalitarismo*, al que siguieron textos fundamentales para el pensamiento contemporáneo. Pasó sus últimos años ejerciendo la enseñanza en la New School for Social Research de Nueva York y como profesora invitada en muchas otras universidades, incluso fuera de Estados Unidos. Fue la primera mujer invitada a dar una conferencia en Princeton. Hannah Arendt, filósofa y pensadora de origen judío, dijo muchas veces: «Mi profesión, si se puede calificar como tal, no es la filosofía sino la teoría política». Su obra es capital en el pensamiento político del siglo XX, sus reflexiones sobre el antisemitismo, imperialismo, tota-



litarismo y sobre el mal hacen de ella un clásico contemporáneo. La singularidad del pensamiento de Hannah Arendt reside en que antisemitismo, imperialismo y totalitarismo resultan, a su juicio, un todo homogéneo donde se destacan la brutalidad y la absoluta falta de moralidad de un sistema totalitario. Una de las obras más polémicas de la

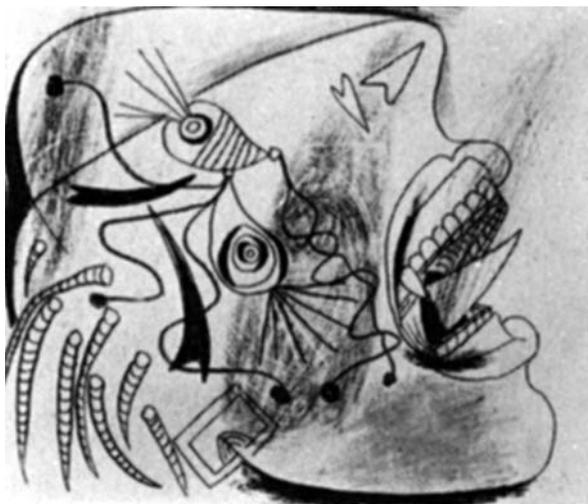
pensadora alemana: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (una traducción más exacta sería informe en vez de estudio) es un libro de capital importancia para el pensamiento político del presente siglo, y todavía más en estos momentos en que el mundo parece vivir bajo la cruel repetición de ciertos hechos, como son el

* Profesora. Psicoanalista
El Universal.com / Caracas -Venezuela



auge en algunas naciones de sistemas neototalitarios. Convencida de que el pensamiento del individuo es producto de la experiencia vivida, Arendt analiza la personalidad de Eichmann y sitúa sus actividades en el mundo del nazismo. Este informe sobre Eichmann -el criminal nazi secuestrado por agentes israelíes en Argentina y juzgado y ejecutado en Jerusalén el 31 de mayo de 1962- es una de las piezas claves para responder cómo fue -y es- posible el asesinato sistemático de millones de personas, o cómo poder definir la responsabilidad individual de quienes participaron -y participan- en un magnicidio de estas características. Esta reciente reedición de *Eichmann en Jerusalén* llega a tiempo de dar luz a hechos que nos conmueven hoy: auge neonazi, fortalecimiento de la derecha en Austria y sus consecuencias para la comunidad europea, enfrentamientos políticos, religiosos y étnicos acontecidos recientemente en Bosnia y en Kosovo y la amenaza integrista que se cierne sobre Europa al intentar detener los flujos migratorios, levantando barreras proteccionistas, sin contar cotidianos sucesos xenófobos en varias ciudades europeas, el totalitarismo de ETA, el resurgimiento del caudillismo en América Latina, etcétera. El 15 de abril de 1961 Hannah Arendt es enviada por el *New Yorker* a Jerusalén para

hacer la crónica del juicio contra Adolf Eichmann. Es la conciencia del crimen lo que preocupa a Hannah Arendt. Eichmann era un hombre común, que se consideraba un «idealista», que en su propia definición era un hombre que vivía por su «idea». Estaba preparado para sacrificar por su idea cualquier cosa y, especialmente, cualquier persona. Hannah Arendt retrata el absurdo de esta actitud y dice: «Cuando en el curso del interrogato-



estaba íntimamente relacionada a su incapacidad de pensamiento. El hilo que posibilitaría la comunicación con Eichmann había sido quebrado por la «ideología» totalitaria. Eichmann siempre afirmó que «cumplía su deber». Es interesante observar la demarcación bien delimitada entre la obediencia a la regla, por un lado, y la ausencia de juicio por el otro, y el campo de la emoción donde afirma su incapacidad de matar (nunca se ha probado que él mismo hubiera matado a alguien). Estamos ante la presencia de un modelo social que logra dicotomizar el núcleo de la propia conciencia del individuo. Una lógica que corta cualquier posibilidad de ejercicio de la facultad de pensar, y como consecuencia, de la facultad de juzgar. Eichmann siente el impacto de la

crueledad de la solución final; sin embargo, el nivel de las emociones no interfiere en la actividad de su pensamiento. La evidencia de la masacre no actúa en su facultad de juzgar. El funcionario Eichmann era incapaz de tener ideas morales. Jamás pudo imaginar la consecuencia de sus acciones, el alcance de lo que estaba organizando: como fue la conducción de miles de judío a los campos de exterminio. Eichmann advirtió varias veces a la Corte que cumplió con su deber, y que obedeció no sólo órdenes, sino leyes. En la burocracia

policial dijo que habría enviado a la muerte a su propio padre en caso de que se lo hubieran ordenado, no pretendía resaltar hasta qué punto estaba obligado a obedecer las órdenes que le daban y hasta qué punto las cumplía a gusto, sino que también quiso indicar el gran 'idealista' que él era». Estamos, pues, delante de un hombre «normal», desprovisto de capacidad de discernimiento de someter los sucesos a juicio. Hannah Arendt constató durante el juicio que la inhabilidad para expresarse de Eichmann

estaba íntimamente relacionada a su incapacidad de pensamiento. El hilo que posibilitaría la comunicación con Eichmann había sido quebrado por la «ideología» totalitaria. Eichmann siempre afirmó que «cumplía su deber». Es interesante observar la demarcación bien delimitada entre la obediencia a la regla, por un lado, y la ausencia de juicio por el otro, y el campo de la emoción donde afirma su incapacidad de matar (nunca se ha probado que él mismo hubiera matado a alguien). Estamos ante la presencia de un modelo social que logra dicotomizar el núcleo de la propia conciencia del individuo. Una lógica que corta cualquier posibilidad de ejercicio de la facultad de pensar, y como consecuencia, de la facultad de juzgar. Eichmann siente el impacto de la



cia del Tercer Reich las órdenes superiores tenían hasta tal punto fuerza de ley que cualquier acto de incumplimiento era considerado un crimen. Esta influencia de la legalidad perturba mucho el trabajo de la conciencia del hombre. A partir de aquí podemos interrogarnos sobre lo que puede haber eclipsado la condición humana de ejercer su plena facultad de pensar y de juzgar. Capacidades estas que se hacen indispensables en el ejercicio del conocimiento de la norma. Se establece, como consecuencia, la inversión del papel de los sujetos en la vida social. Los sujetos pasan a ser piezas secundarias en el proceso de decisión, eliminando su capacidad de acción. En este proceso ocurre la pérdida de los criterios del pensamiento, que pueden proporcionar la dimensión del bien y del mal, y la pérdida de la realidad de la experiencia, que diferencia hecho de ficción, ambos provenientes del sentido común. El totalitarismo rompe con todas nuestras tradiciones destruyendo nuestros patrones de juicio moral. Consecuentemente, cualquier moralidad y costumbre que no se fundamentase más en la legalidad puede ser alterada y destruida en ciclos de movimientos autónomos. Por detrás de esta pérdida del sentido común, se evidencia una cri-

sis mucho más estructural: la pérdida de significado y la necesidad de comprender. Eichmann plantea y deja abiertas demasiadas preguntas que todavía son pertinentes: el tema de la territorialidad de la justicia, o el de la definición de un delito inédito pero desgraciadamente no irrepetible: el de los crímenes contra la humanidad. Cada vez se hace más evidente cómo los individuos están siendo conducidos por gobiernos, ideologías, sistemas de producción. Una mirada profunda a la naturaleza no sólo de los gobiernos totalitarios sino también de la democracia puede servirnos para revelar todos los excesos políticos trasnochados de la derecha y de la izquierda. Y aparte, y por encima de éstos, introduce un criterio político más esencial para juzgar un hecho de nuestro tiempo: la despolitización de la política, sea cual sea el régimen, hasta el democrático. En palabras del filósofo español Reyes Mate «la democracia se está quedando en los huesos, en la pura formalidad, perdiendo en el empeño jirones de legitimidad». Las palabras y el pensamiento se ven impotentes frente a la «banalidad del mal» y su temible carga irreflexiva. El mal puede ser organizado y la gente verse atrapada en la trama de esta organización. A raíz

de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, Hannah Arendt fue duramente criticada por abordar temas complejos y difíciles como la participación de los consejos judíos en el exterminio de su propio pueblo. Por ello hay que destacar el tema de la sumisión del individuo a una paulatina alienación y el peligro de la inacción ante una realidad que inunda su representación y consecuentemente su control. Se refleja, entonces, que el hombre moderno es tentado por la inacción. El personaje de *El proceso de Kafka* que observa desde una ventana cómo Joseph K es asesinado, demuestra la cifra premonitrice del hombre expuesto a la banalidad del mal. Es ahí donde la eficacia de la despersonalización constituye el rasgo más definido y terrible de nuestra época. Ahí donde los acontecimientos políticos, sociales y económicos en todas partes se hallan en táctica conspiración con los instrumentos totalitarios concebidos para hacer a los hombres superfluos, «...donde los verdugos no son monstruos sino hombres comunes cumpliendo las órdenes de un Estado que sólo exige repetición y eficiencia» (Primo Levi). Los que miran sin reflejar pena ni satisfacción, ni siquiera rabia o interés: meros espectadores. La unanimidad de los colectivos no es en muchos casos



el resultado de un acuerdo sino una expresión de histeria y fanatismo. Lo más estremecedor del análisis del mal realizado por Hannah Arendt es darnos a conocer que seres como Eichmann no son perversos, ni sádicos, sino que son terroríficamente normales. Este es nuestro delincuente de hoy que comete sus delitos sin saber o intuir que comete actos de maldad. Es la pura y simple irreflexión que puede causar más daño que todos los malos instintos. Del pensar a la acción, ya que la función de toda acción, a diferencia del mero comportamiento, es interrumpir lo que de otra manera hubiera proseguido de modo automático. Con *Eichmann en Jerusalén* se desprende la necesidad de aprender a observar de otro modo, incluso aquello que en apariencia se nos antoja repulsivo, incomprensible o amenazador. Una mirada a la burocracia de los partidos, muchas veces protectora de intereses mezquinos que abandona pronto la base de la acción ciudadana y transforma a sus seguidores en simples ruedecillas de la máquina burocrática y en consecuencia los deshumaniza. Observar que la memoria se va por el sumidero de la historia sin dejar rastro. Los errores del presente y los que puedan evitarse en el futuro deben estar siempre presentes, para ello debemos contar con la memoria y la lucidez política. Recordar de la mano de la razón -ya que una de las características de ésta es que nos sirve para ser autónomos-. Julia

Kristeva apunta al hecho de que no solamente nuestros contemporáneos son incapaces para juzgar el bien y el mal y sumergirse en su banalidad, tal y como lo diagnosticó Hannah Arendt, sino que muchos no llegan a representarse psíquicamente (en sensaciones, palabras, imágenes, pensamientos) sus conflictos, y se exponen, en consecuencia, a los vandalismos, a la psicopatología, a la droga y, por qué no, también al consumo; consumo como combustible de la producción y la producción orientada a un consumidor frenético. El consumo -o empatía en palabras de Rafael Sánchez Ferlosio- es también reflejo de la banalidad, de la irreflexión, de la irracionalidad. La envergadura de lo que el pensamiento, la razón, ejercen sobre la acción del hombre hacen que en cada acción se exprese por sí mismo como no ocurre en ninguna otra actividad humana. En la Roma de Cicerón todas las virtudes eran políticas. Para los antiguos la cuestión no era si un individuo era bueno, sino si su conducta era buena para el mundo en que vivía. El centro de interés era el mundo, no era el Yo, y en el centro de las consideraciones políticas sobre la conducta humana estaba el mundo (Arendt). La no participación en los asuntos políticos del mundo ha estado expuesta al reproche de la irresponsabilidad. Pero nada puede excusarnos de la responsabilidad colectiva. La facultad de actuar es la facultad política por excelencia. Pero parece ser que uno de los fenómenos sociales típicos del desarraigo de

las masas y el triunfo de un tipo de ser que se encuentra satisfecho en el mero hecho de trabajar para consumir pone de manifiesto una ausencia de mundo, lo que indica que la capacidad de actuar se restringe a unas cuantas personas incrementándose la incapacidad para pensar y hacer uso de la razón. Algo que se aplica igualmente a todos los estratos sociales. ¿Cuántas de las personas que nos rodean están dispuestas a aceptar el totalitarismo; es decir, pagar el precio de una vida más corta por la garantía de realización de todos los sueños de sus carreras profesionales? La tesis de Giorgio Agamben de que el fascismo crece tanto en el totalitarismo como en el liberalismo es una de las posibilidades de dar forma y entender la despolitización de la política a la que he hecho referencia. Arendt instó a que los hombres juzgaran confiando en que ello les impediría apoyar el mal y dejarse arrastrar por la banalidad. Kant decía que la estupidez no es producto de una debilidad cerebral sino de un corazón malvado. Sin duda, la gran aportación de este libro de Arendt al que hoy hago referencia es hacernos ver precisamente el mal, su banalidad, convirtiendo cualquier genocidio o crimen en algo trivial. Y como dice el personaje principal de *El año de la muerte de Ricardo Reis* de José Saramago: «que más valen y perduran los actos que las palabras, démosles pues a ellos por cometidos y a ellas por superfluas».



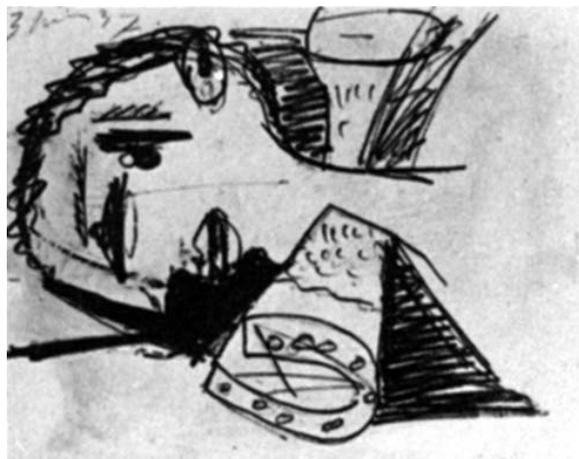
Los derechos humanos: Ejercicio de reflexión y práctica de libertad

María Cristina Ovalle Almanza y Fernando Ramírez Díaz*

*Tristes armas
si no son las palabras
Tristes, tristes...*
Miguel Hernández.

Justificar el origen de la reivindicación de los Derechos Humanos como propuesta de convivencia y como proyecto académico desde la Universidad en general y desde nuestra Universidad del Tolima, supone conjugar las experiencias prácticas de reivindicación y movilización en torno a los mismos, con la reconstrucción teórica y actualización de sus principios fundamentales. El presente documento pretende desarrollar una disertación sobre los Derechos Humanos en sus concepciones más amplias, como fundamento para el desarrollo de ejercicios de reflexión y construcción en torno a estas demandas de bienestar, ejercicios de los cuales aportamos un ejemplo.

Al tratar de demostrar la importancia de la reflexión sobre los Derechos Humanos en el escenario universitario surge la necesidad de justificar dicha reflexión en términos no sólo de las exigencias jurídicas, sino apelando también a la estrecha relación entre las consideraciones teóricas, formales y doctrinales del derecho (asunto este que, en su forma pura, escapa a los límites de esta disertación) y las determinaciones que las particulares condiciones políticas del país imponen a l@s universitari@s como exigencia inapla-



zable de construir, desde el pensamiento crítico y la deliberación, alternativas para el abordaje de nuestros conflictos. A continuación se esbozarán, de manera general, algunos de los elementos que integran este intento por demostrar la importancia de la divulgación de los Derechos Humanos desde una perspectiva participativa en la óptica de la Universidad del Tolima.

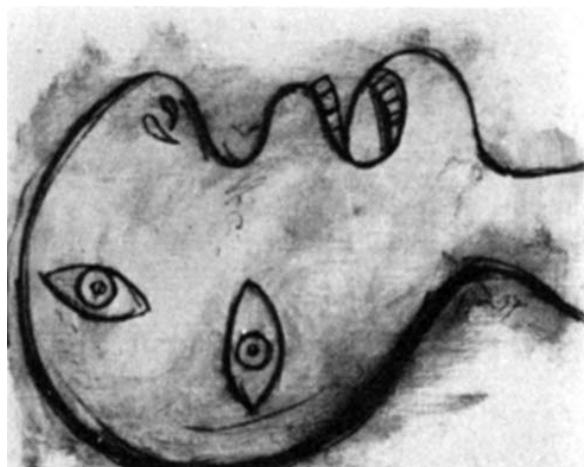
Para efectos de avanzar en este propósito, admitiremos de manera provisional que los Derechos Humanos nacen como una exigencia que, duran-

* Estudiantes. Promotores de Derechos Humanos de la Universidad del Tolima



te el período del Humanismo, resulta de las condiciones socio-culturales y económicas que marcaron la caída del absolutismo monárquico (siglos XV y XVI) y que vinieron acompañadas de una nueva lectura del mundo y de la naturaleza humana, en la cual sobresale la confianza absoluta en la persona y en sus potencialidades. De esta manera nos encontramos ante un momento histórico en que se rechazan todas aquellas formas de sometimiento y negación de las libertades humanas de pensamiento y acción, ya fueran de orden teológico o político. A este panorama se suman dos factores de vital importancia: el primero de ellos, la lucha por la tolerancia religiosa a partir de los múltiples acontecimientos que se desprendieron de la Reforma Protestante y, en segundo lugar, el movimiento cultural y filosófico de la Ilustración, que abrió un camino para el ejercicio de la libertad como autonomía moral y para una nueva visión del mundo a partir de las posibilidades reales con que cuenta el ser humano para conocerlo.

En suma, la secularización del pensamiento y la cultura, propias del período al que nos referimos, la lucha por la tolerancia y la búsqueda de la belleza configuran un paisaje en el que los Derechos Humanos, entendidos inicialmente como inherentes al orden de la naturaleza (por el iusnaturalismo), adquieren paulatinamente un status positivo, del que deriva su protección por el Estado y por las leyes, para lo cual son momentos decisivos las revoluciones independentista en Estados Unidos que deriva en la Declaración de Derechos del buen pueblo de Virginia el 12 de junio de 1776, y democrático-burguesas en Europa refrendadas por las declaraciones francesas de 1789 y 1793, las cuales alcanzan su internacionalización en la Declaración Universal de los Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948, promulgada como respuesta a la arremetida del fascismo de Hitler que produjo los monstruosos hechos de que da cuenta la historia, los cuales fueron "reconocidos y calificados por el Tribunal Internacional que condenó a los principales responsables del genocidio nazi, el cual sesionó en la ciudad de Nuremberg y expidió su veredicto el primero de octubre de 1946" (Jaramillo, 2004).



De allí en adelante, y con arreglo al devenir histórico al que deben su aparición, los Derechos Humanos empiezan a ser caracterizados según valores, criterios y grupos de necesidades a que correspondan. De los albores de la modernidad heredamos los derechos Civiles y Políticos -o de primera generación- que abarcan el ámbito de las libertades fundamentales (aunque no se puede precisar en las primeras declaraciones una idea acabada de libertad, ya que la declaración norteamericana de 1776 defiende las libertades individuales, las declaraciones francesas defienden una libertad del hombre de la opresión); del reconocimiento de las limitaciones de los derechos de libertad para garantizar el desarrollo pleno de los proyectos de vida individuales y colectivos, surge la clasificación de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales -o de segunda generación-; y de los retos del desarrollo industrial y de las perspectivas para el futuro de la humanidad (entendida su relación recurrente con la naturaleza no sólo como fuente de toda producción social sino como factor en las construcciones culturales), se toman en consideración los derechos Colectivos y Ambientales -de tercera generación-.

Esta descripción general y, por lo demás, bastante esquemática, no debe llevar a pensar que la caracterización de los Derechos Humanos a partir de los grupos que hemos delimitado es rígida. Los Derechos Humanos no sólo no constituyen verdades acabadas, dadas de una vez y para siem-



pre, puesto que están en constante evolución y perfeccionamiento, sino que no establecen tres grupos aislados, como compartimentos, de derechos, de los cuales unos sean más o menos importantes que otros. La clasificación de los derechos en primera, segunda y tercera generación es puramente metodológica, ya que un grupo de derechos sin la vigencia de los otros carecería de sentido, de manera que su reivindicación y las exigencias que de allí derivan deben ser globales porque, en conjunto, constituyen las más altas aspiraciones de la dignidad y la libertad de los hombres y de las mujeres y, en ese sentido, son universales (son un privilegio de todo miembro de la especie humana), incondicionados (se imponen como exigencias, no admiten límites o transacciones) e imprescriptibles e inviolables en su núcleo esencial (acompañan de por vida la existencia de la persona, por estar directamente vinculados con la dignidad humana, y esta última es intrínseca a todo hombre y a toda mujer).

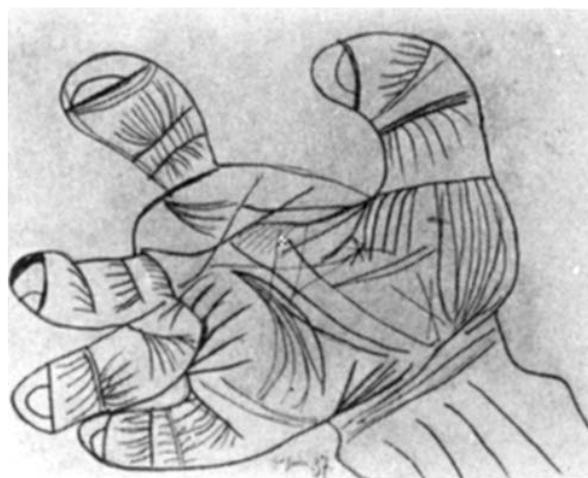
Es sobre estos supuestos que surge la exigencia de generalizar, tanto como sea posible, los contenidos que configuran aquello que conocemos como los Derechos Humanos, ya no como una lección que deba ser aprendida y conservada en la memoria para siempre, sino como un discurso que demanda interpelaciones, desarrollos y críticas, en cuanto ellos son una de múltiples alternativas de organización social, y aspiran a constituirse en una "teoría crítica del poder", por encarnar una idea peculiar de justicia. Sin embargo, esta construcción colectiva sólo es posible en el marco de un sistema político democrático, que la favorezca y estimule, sobre la base de principios elementales, como la vigencia de mecanismos de participación y de recursos que favorezcan el desarrollo de la verdadera ciudadanía, la presencia de múltiples fuerzas políticas que dinamicen y llenen de contenido el ejercicio del poder, la independencia de las ramas del poder público y el monopolio legítimo de la justicia por parte del Estado.

En este orden de ideas, el debate en torno a los Derechos Humanos es otra de las muchas tareas

inaplazables que debe empezar a abordar la universidad colombiana en general y nuestra Universidad en particular, si queremos responder de manera coherente a los retos de una sociedad en conflicto. No se trata ya de asumir dicha tarea sólo como un mandato constitucional, por el cual todas las instituciones educativas están obligadas a difundir los contenidos de la Constitución, sino que se trata, además, de una necesidad impuesta por las actuales circunstancias, dado el contexto político y los antecedentes históricos con que vivimos. En palabras de Rubén Jaramillo Vélez:

"...hemos sido educados en el paradigma del dogmatismo y de la intolerancia. La mediocridad espiritual de España y de América, producto de la falta de filosofía (mientras el idealismo alemán es un resultado secular de la reforma protestante, porque Kant y Hegel lo que hacen es profundizar en el camino abierto por Lutero, de quien dijera Hegel en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* que fue el primero en haber pensado que el hombre es libre por sí mismo), es un resultado de esta actitud que constituye el meollo de nuestra propia identidad histórica"¹

La idea de este artículo nace del diálogo sobre los resultados de un taller sobre Derechos Humanos que elaboramos al inicio del semestre A de 2004 con 42 estudiantes de primer semestre de biología de la Universidad del Tolima, con el apoyo del Observatorio de Paz de la Universidad y la



Defensoría del Pueblo regional Tolima, en el marco del curso que, sobre el tema, se desarrolló en la Universidad.

La metodología utilizada consistió en la elaboración de dos módulos (uno para cada sesión de dos horas) que contenía cuatro preguntas, cada una sobre conceptos puntuales acerca de qué y cuáles son los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario, qué se entiende por ambiente sano y por solidaridad, entre otros. Posteriormente se entregó copia de la Declaración Universal de Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948 y se presentaron videos documentales producidos por la Defensoría del Pueblo. Leídos los documentos y vistos los videos se pasó a una plenaria donde se discutieron los temas tratados para, con este nuevo material y con la discusión plenaria, se respondieron nuevamente las preguntas que se hicieron al comienzo de cada sesión a través de los módulos.

Nuestra intención básicamente consistía en, por un lado, conocer las nociones que l@s jóvenes universitari@s han recogido del colegio en sus cla-



ses de constitución política, de su entorno familiar y de la divulgación por los medios de comunicación sobre el tema; de otro lado, mirar el impacto del taller en estas nociones previas y, fundamentalmente desarrollar el ejercicio de la divulgación y la reflexión como tal. Ahora, los Derechos Humanos pueden llegar a ser algo tan abstracto, amplio y retórico que estas características pueden ser consideradas como obstáculos para su cumplimiento. Estos son tan frecuentemente invocados que muchas veces impiden su realización efectiva que los pone en conflicto, no "por su decadencia sino por su auge" (SAVATER, 1988). De donde se puede decir que no es su olvido lo que los ha debilitado, sino su exceso de reclamación, divulgación y reflexión. Esto en el terreno de la teoría política, porque en el ámbito de lo juvenil y lo universitario el triunfo del pragmatismo técnico, el facilismo y la respuesta rápida han enviado la "reflexión" al lugar de la especulación inútil, tratando simplemente de profesionalizar al estudiante universitario, dejando al puro discurso retórico veintejuliero eso de la formación integral que sólo se queda en el lugar destinado a las misión y visión institucionales. Es por esto que invitar a la reflexión a l@s estudiantes de primer semestre es arriesgar que se lo haga a partir de allí, preguntándose cómo lo técnico y lo profesionalizante que se imparte en las aulas construye ciudadanos y apunta a la kantiana mayoría de edad.

Si bien el interés por la divulgación no está en llegar a términos y nociones acabadas y plenamente depuradas, dado su carácter abstracto, se requiere precisar de unos mínimos acuerdos en los términos y en las nociones, y el ejercicio descrito permitió que se llegara algunos de esos mínimos requeridos.

Así, se pasó de la noción de Derechos Humanos como cláusulas, reglas, normas, posesiones del ser humano, leyes establecidas a la sociedad o estamentos, a "demandas de libertades, facultades o prestaciones, directamente vinculadas con la dignidad del ser humano", tal como plantea el grupo PRAXIS de la Universidad del Valle; de iden-

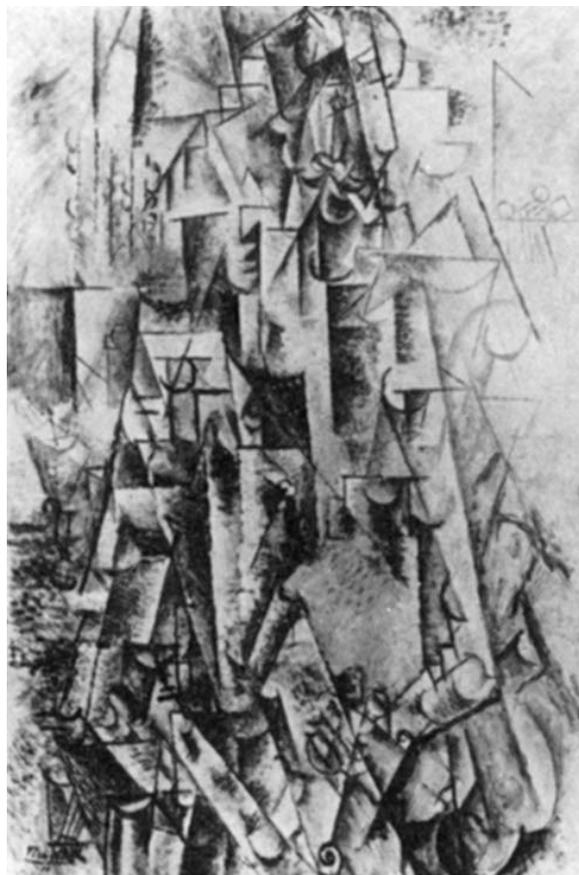


tificar a la Cruz Roja, el NAFTA, la ONU o la OMS como instrumentos de protección de los Derechos Humanos, a la acción de tutela, la acción de cumplimiento, el derecho de petición y las acciones populares y de grupo.

En el caso de las nociones sobre ambiente sano y solidaridad, merecen un comentario especial, dado que los resultados fueron distintos y se construyó un puente entre los dos alrededor del concepto de calidad de vida.

En su mayoría, tanto los preceptos como lo expresado en el módulo final refieren el ambiente sano con la calidad de vida. Sin embargo no queda claro qué se entiende por calidad de vida. Se le asocia con el estado de bienestar, de felicidad o tranquilidad, de una parte, o con las necesidades básicas satisfechas, empleo, educación, salud, etc.. La pregunta que nace es: ¿Qué necesitan el hombre y la mujer para vivir humanamente? Poder responder de manera efectiva a esta cuestión sería universalizar los Derechos Humanos como el catálogo fundamental de las necesidades humanas. Responderla significaría también superar la supervivencia biológica de la especie humana para preguntarnos por el significado y la dimensión de la dignidad que reclama la Declaración del 48.

Quizás de este modo se explica el desacuerdo sobre la noción de calidad de vida. LA nuestra es una sociedad que aunque se reclame civilizada, en su mayoría se mantiene en la lucha por la supervivencia biológica, en donde el triángulo *Aidós, Dike, Kratos* que permite el reconocimiento interhumano, se ve alterado y distorsionado por la coacción violenta por parte de la política (léase seguridad, orden y dominio geopolítico) en detrimento de la justicia que en la mayoría de los casos es manipulada de manera unívoca y decidida desde *kratos*, la política. Y por supuesto, *Adiós*, la moral, el fundamento de lo ético, casi han desaparecido del triángulo.



La solidaridad, la simpatía por el sufrimiento o la alegría ajenas, fundamento de cualquier compromiso moral, el vértice débil del triángulo de nuestro país, aunque tampoco se pudo conceptuar de manera provisional, sí dejó claro que para l@s estudiantes es el fundamento para la reconstrucción de la idea de dignidad, que su potenciación hará posible que ese *kratos*, esa “fuerza violenta que se impone avasalladoramente para asegurar la estabilidad jerárquica de la propia comunidad” cedan en su empeño destructor y mediante el diálogo y la comunicación entre la ética y el derecho construyan una sociedad donde sea posible el reconocimiento entre las personas como iguales en derechos y dignidad, como lo exige la Declaración del 48, la cual nos exige que ni se repita ni se olvida el monstruoso fascismo que motivó su redacción.





Bibliografía de referencia

JARAMILLO V, Rubén (2004): "Historia de los derechos humanos" en: "Problemática actual de la democracia". Ed. Jurídicas Gustavo Ibáñez. Bogotá, 198 p.

____ (1992): "Tolerancia e ilustración" en: "Revista argumentos". Universidad Nacional de Colombia. Bogotá 160 p.

SAVATER, Fernando (1988): "Ética como amor propio". Ed. Grijalbo. Barcelona, 356 p.

DEFENSORÍA DEL PUEBLO (2002): "¿Qué son los derechos humanos?". Imprenta Nacional de Colombia. Bogotá, 112 p.

Notas

- 1 JARAMILLO VÉLEZ, Rubén: "Tolerancia e ilustración" en Revista argumentos. Universidad Nacional. Bogotá, 1992.



Empoderamiento...*

Alicia Cebrián López**

En verdad, lo que pretenden los opresores es transformar la mentalidad de los oprimidos y no la situación que los oprime.

Simone de Beauvoir.

El Pensamiento Político de la derecha.

La institucionalización que se ha producido en relación al género y a la temática de la mujer en Chile, ha llevado a despolitizar la reflexión en torno a la situación de la mujer, a la discriminación de éstas y a convertirlo en un instrumento técnico que pocas respuestas dan en un país caracterizado por una democracia excluyente, frágil y patriarcal.

El "Empoderamiento"¹ se ha reducido a un discurso instrumental que gira en torno a la idea de una "ciudadanía plena", que en la práctica se traduce en poder incorporar grandes masas al mercado y asegurar así la "igualdad de oportunidades" frente al consumo.

Es así, como el trabajo de las instituciones –públicas y privadas– se ha llevado a cabo a través de capacitar técnicamente a mujeres en situación de pobreza –no



a la extrema pobreza- en labores manuales fuertemente durante los primeros años de su intervención, para luego entregar oficios técnicos tales como peluquería, corte y confección, repostería etc. y lograr así una "plena incorporación de la mujer al mundo del trabajo", o como hacía mención el presidente Ricardo Lagos en su cuenta pública del 21 de mayo del año

2000, incorporar a la otra mitad de la población a la vida productiva, reproduciendo así la visión desvalorizada del aporte de la mujer a través del trabajo reproductivo.

En una operación lógica desde el punto de vista del mercado, se invierten algunos millones en las mujeres para poder así integrarlas al mundo laboral. ¿Pero

* Artículo enviado al periódico contracultural *El salmón*, por el colectivo feminista de Chile.

** Santiago de Chile, 20 de Abril de 2004.



qué mundo?: el mundo del subempleo. Los beneficios económicos que pueden significar para las mujeres dichas capacitaciones son absurdos; ingresos que a duras penas permiten la supervivencia, jornadas de trabajo ampliadas, y la manutención de los roles tradicionales de madre, esposa y cuidadora de la comunidad.

El empoderamiento dejó de ser sinónimo de reconocer derechos humanos y civiles mínimos o de ampliar la mirada de la realidad en la que hoy se encuentra la mujer en nuestro país y en Latinoamérica; el reposicionamiento de la mujer ha llevado a la construcción de una categoría social y cultural donde son

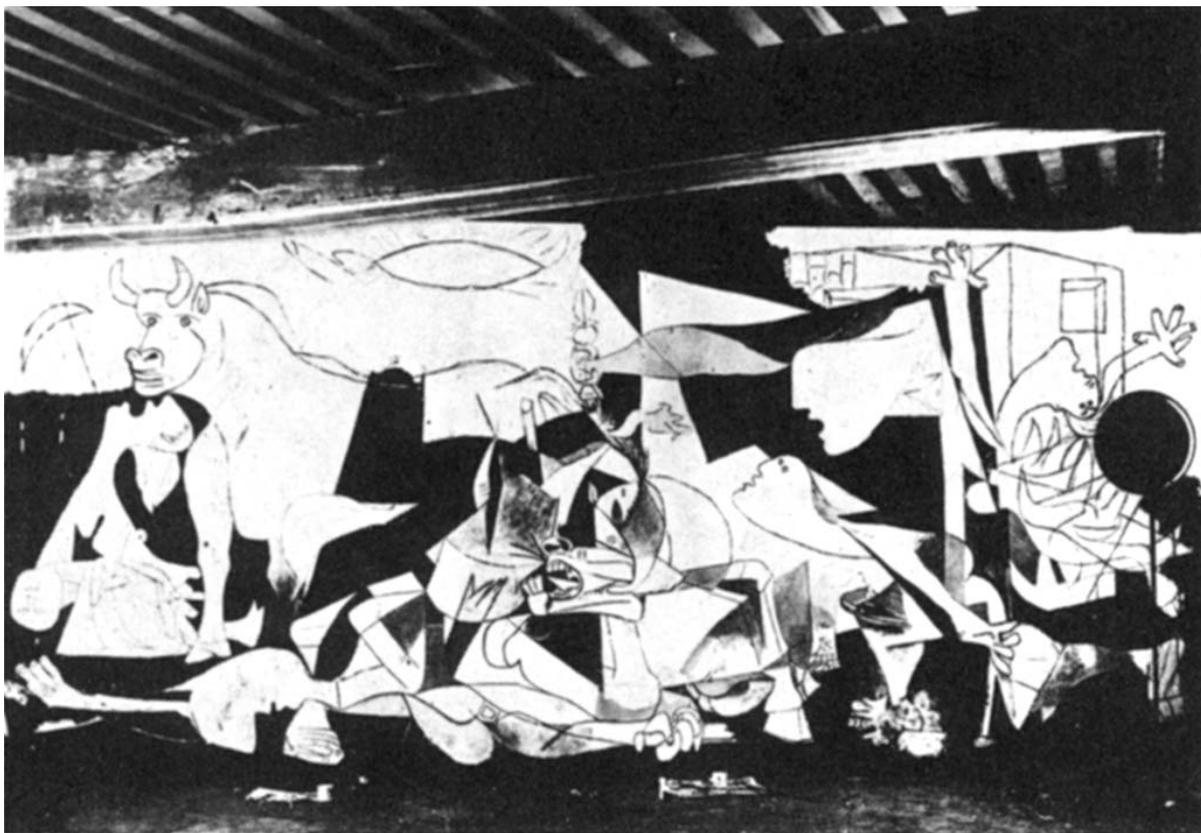
tratadas como ciudadanas de segunda categoría e individualizando y sicologizando sus problemas, enfatizando la responsabilidad individual de las mujeres de mejorar sus condiciones de vida.

El empoderamiento del que se habla en Chile alcanza sólo para algunas mujeres, excluyendo a otras como lesbianas- invisibilizadas absolutamente del mundo social y de las políticas públicas-, las trabajadoras sexuales, a quienes las "intervenciones" de las que han sido objetos buscan "reconvertirlas" laboralmente; las mujeres indígenas, a quienes se les han negado sus derechos ancestrales a través de la exclusión social, económica y

cultural; las adultas mayores, quienes han sido objetos de políticas infantilistas que apuntan a la recreación y a la ocupación del tiempo libre, las mujeres encarceladas, las que abortan etc...

El Estado ha producido una cultura discursiva donde se han resignificado y re-configurado las relaciones de género, las que tienen consecuencias concretas para la posibilidad que diferentes categorías de mujeres tienen para acceder a la dignidad humana.

En esta reconfiguración han quedado invisibilizadas "minorías", grupos de mujeres que históricamente han estado marginadas por ser algo más que sólo





mujeres. Así, las teorías construidas en torno al ser mujer se basan en una categoría única, deshistorizada, ignorando la heterogeneidad de mujeres dentro de la categoría mujer y fundamentalmente, la diversidad existente en cada una de ellas en tanto que sujetos no unitarios sino múltiples y fragmentados en diversas posiciones genéricas y sociales.

Así mismo, el análisis de la opresión de la mujer la ha conceptualizado en una posición "victimista", donde se ha desvalorizado la experiencia y la cultura creada por las mujeres a lo largo de la historia, desconociendo la riqueza y significación social de sus vidas en los ámbitos privados a los que fue asignada así como también en el plano de la transgresión y resistencia de los mandatos culturales.

Cuando en círculos intelectuales se habla de que el género o que la cuestión del género ya no da

respuestas en torno a la pregunta del ser hombre o ser mujer, la realidad nos golpea con otra cosa. La fotografía nos muestra mujeres desdibujadas en torno a una categoría que no las representa; que al igual que la idea que hay detrás del ciudadano varón y occidental piensa en una mujer que no deje de ser lo que tradicionalmente ha hecho: *Ser lo Otro*.

Las cosas, parafraseando a Virginia Woolf², tienen exteriores e interiores; en el exterior se habla de la plena integración de la mujer en los planos políticos, económicos, social y cultural lo que permitiría alcanzar el desarrollo y la profundización de la democracia. En el interior se busca que esta integración no subvierta mucho el orden, no se redistribuya el poder, donde las mujeres sigamos siendo espectadoras de nosotras mismas. Un interior donde la equidad como valor y objetivo político se transforma en un espejismo.

Trabajar el género desde el Estado se vuelve incompatible. Pensar que se podrían promover cambios en las relaciones desiguales de género desde un aparato estatal que institucionaliza el tema de la mujer por venir atado a los recursos parece ingenuo.

El Estado chileno, empeinado en sus aspiraciones a la modernidad en el mercado global no ha cedido en invocar a la "necesidad" de promover la equidad de género. Pero un género despolitizado y desvinculado de toda realidad. Un género que ha fortalecido la idea de lo binario, la idea del supuesto de que existen dos géneros: femenino/masculino, como categorías inamovibles, universales y excluyentes una de la otra, desconociendo categóricamente la idea de la subjetividad, de la reconstrucción y de la resignificación de lo que significa ser sujeto.

El género se ha convertido en otro recurso técnico más dentro de la planificación; en un recurso neutro que no quiere cambiar la situación de subordinación de las mujeres, donde además se ha circunscrito al tema de los roles y de la redistribución de estos, como si un cambio en los papeles en los que históricamente se han desenvuelto tanto hombres como mujeres fuera suficiente para cambiar o derrumbar preceptos culturales que han permanecido durante siglos normando nuestras formas de relacionarnos, pero también la forma en que vemos y nos enfren-





tamos al mundo, la forma cómo se ha manejado el poder, la división sexual del trabajo, y en cómo se ha expresado este imaginario masculino, devenido principalmente del discurso científico, en el que la naturaleza ha sido representada como lo vacío, inerte y “femenino”, dispuesto a ser penetrado por la inscripción cultural “masculina”.

Lo anterior además, se ha inscrito en nuestros cuerpos, en la forma que nos relacionamos con nuestra corporeidad, en cómo estos son regulados como diferentes y complementarios, haciendo de la heterosexualidad una norma y una categoría política de control social.

Los valores que han sido inculcados metódicamente en nuestra formación social y académica, alrededor de los cuales se ha orientado nuestro quehacer, tales como la igualdad, la justicia, la equidad, el bien común etc., nos dan una percepción triste de las posibilidades que tenemos para alcanzarlos.

Se convierte así nuestro trabajo en una impotencia aprendida; sabemos que lo que realizamos en las instituciones del Estado no promueve ni la igualdad, ni la distribución, ni la justicia sino en la medida de lo posible.

Desde ese grupo de valores que nos han sido inculcados la liber-

tad ha sido negada. La hemos asumido como inalcanzable. En la medida en que podamos recorrer nuestra historia, en que podamos encontrarnos con la posibilidad de reconocernos y de experimentar la realidad en la que nos representamos, de encontrarnos con nuestra ausencia, y se nos presente la posibilidad de pensar lo no pensado, de realizar una comprensión profunda de nuestro ser en el mundo, podremos imaginar uno diferente.

Se coloca en juego la posibilidad cierta de la libertad, de la felicidad desde nosotras mismas, más que desde un Estado que pretende *hacernos felices a costa de nosotras, por nosotras, pero sin nosotras*.

Notas

- 1 Entenderemos por empoderamiento (empowerment) al proceso en el que sujetos y sujetas desposeídas, dependientes, inferiorizados/as, discriminados/as, excluidos/as y marginados/as adquieren, desarrollan, acumulan y ejercen habilidades necesarias para generar o incrementar su autonomía y su independencia.
- 2 Woolf, Virginia *Tres Guineas*, Editorial Lumen. Barcelona, 1983.



Los sueños y la poesía: Hacia el *olvido* libertario

Fernando Alberto Vargas*

“La poesía es sólo una defensa, porque de enemigos vivimos, y vivimos de memoria”

Darío Lemos

“Tu memoria y tus sentidos sólo serán el alimento de tu impulso creador. En cuanto al mundo, cuando salgas de él ¿en qué se habrá convertido? En cualquier caso, nada quedará de las apariencias actuales”

Arthur Rimbaud (Iluminaciones)

Para Hegel, la verdadera conciencia nace en un estado de libertad que le permita al hombre no comportarse como un *yo abstracto*, sino como una individualidad que se sabe necesaria en un contexto histórico que lo trasciende sin cosificarlo. El hombre ha de luchar, a lo largo y ancho del devenir, por “una conciencia que es ante sí la esencia en cuanto la infinitud”. Para Marx, llegar a esta conciencia requiere una reivindicación del poder liberador de la historia y una superación de los sistemas materiales de enajenación.

De esta forma, pensar en el *perdón* y el *olvido* requiere, necesariamente, imaginar una conciencia histórica que aun no se ha desarrollado en todos nosotros, los hijos del grito.

Ahora bien, intentaré demostrar que el acto poético es una forma de conciliación de esa conciencia histórica, asumida como re-creación de una nueva historia, de una nueva infinitud cuya premisa mayor sería el olvido de todos los nombres y paradigmas del *Statu Quo* o realidad que ha de superarse.



* Escritor bogotano. Estudiante de Derecho de la Universidad Externado de Colombia





Así, Guillaume Apollinaire ha dicho en uno de sus poemas,

*"La Victoria consistirá ante todo
En ver muy a lo lejos
En ver todo
De cerca
Y en que todo tenga un nombre nuevo"*

Asumo que para superar los espacios que reprimen nuestra libertad y adormecen nuestra conciencia, el camino que nos queda es *olvidarlos*. El olvido es un acto de memoria, y superar el momento histórico en el que se es decapitado, es tan difícil como recordar un sueño al despertar. Así, el olvido guarda una esencia libertaria: la de superar la inequidad de lo cotidiano, las enormes farsas a las que se ha venido condenando al hombre en razón de símbolos y falsos ídolos, en razón de la sin razón, de avaricias y crueles formas de ofuscación. Para construir el sujeto liberado o "Superhombre" debe concebirse una memoria capaz de olvidar la ignominia, una conciencia basada en la voluntad infinita de la imaginación.

La primera manifestación de memoria libertaria la encontramos en los sueños. Precisamente, la realidad claudicante nos exige que con el despertar se desvanezcan hasta el punto de ser borrados de nuestras mentes. Ya Freud había sostenido, en sus trabajos preliminares a *La Interpretación de los Sueños*, que los poetas a través de sus "juicios intuitivos" habían sido los primeros en afirmar en los sueños una *significación* de carácter profético. Así, Goethe escribe que "*Aquello, ignorado o desatendido por los hombres, vaga durante la noche a través del laberinto de nuestro pecho*". En el *Diario* del escritor alemán F. Hebbel, se lee que "*si un hombre pudiera decidirse a anotar todos sus sueños, sin distinción alguna, sin consideraciones de ningún género, con toda fidelidad y todo detalle, agregando a ello un comentario que entrañase aquello que de tales sueños le fuera dado explicar refiriéndolo a recuerdos de su vida o de sus lecturas, haría a la humanidad un valioso presente*". Para Nietzsche, poeta de poetas, "*aquello que vivimos en sueños, siempre que vivimos con frecuencia, pertenece, al fin y al cabo, a la totalidad de nuestra alma,*



como cualquier otra cosa realmente vivida". Y el rey de la vitalidad onírica, Gérard de Nerval, afirma que *"el sueño es una segunda vida; jamás pude traspasar sin estremecerme esas puertas de marfil o córneas que nos separan del mundo invisible; los primeros instantes del sueño vienen a ser la representación de la muerte"*. Así, hay una necesidad de matar lo que en nosotros no es vital, lo que se nos impone como renunciación. Cuando se nos presenta un mundo absurdo, el absurdo ha de devorarlo. Para Cortázar los sueños nos dan ubicuidad y son la conciencia del absurdo. En *Rayuela* leemos que *"el absurdo es que no parezca un absurdo (...) es ese estancamiento, ese así sea, sospechosa carencia de excepciones"*. Igualmente, Oliveira, el personaje de *Rayuela*, piensa que *"sólo viviendo absurdamente se podría romper alguna vez este absurdo infinito"*. Absurdo que desaparece soñándolo: *"Pero lo malo no es el sueño; lo malo es eso que llaman despertarse... ¿A vos no te parece que en realidad es ahora que yo estoy soñando?"*, dice Oliveira a Etienne para rematar indagando: *"¿A vos no te pasa que te despertás a veces con la exacta conciencia de que en ese momento empieza una increíble equivocación?"*.

En la lógica de nuestra realidad actual, despertar equivale a nacer a su absurdo. Es necesario morir en cuanto pertenecientes a la realidad opresora. En este caso la muerte constituye una premisa para los nacimientos: *"siempre aniquila el que ha de ser creador"*, según Nietzsche, o como afirma Cortázar, *"nuestra verdad posible tiene que ser invención"*. Esta *muerte creadora* no significa un estado de coma o de amnesia, sino más bien de *catarsis*. En este sentido, el hombre no debe luchar por un olvido total que niegue la cultura o el lenguaje, como llegaría a pensar algún fatalista. El que propongo es un olvido casi nemotécnico (para subvertir una palabra demasiado racional), en el que sólo lo vital deambule por nuestras mentes. Sería una reivindicación del *Eterno Retorno* de Nietzsche (repetición de los acontecimientos afirmativos de la vida en un tiempo infinito), o mejor, de las *Eras Imaginarias* de Lezama Lima en las que el olvido como acto de memoria

ha de basarse en la imaginación; esta imaginación, para Lezama, es el contrapunto o tejido de la visión histórica. Imaginación viene de *Imago*: *"Imagen participando en la historia"*. Esta *imago* está formada por *"presencias naturales y datos de cultura que actúan como personajes, que participan como metáforas"* en la historia. Concebir la historia humana a partir de sus imaginarios constituye revolución, entendida como la *"intervención del sujeto metafórico"*, *"rotación para integrar una nueva visión que es una nueva vivencia y que es otra realidad con peso, número y medida también"*. El sujeto metafórico es el artista que sustenta su trabajo en la *imago*, en lo onírico y en las ficciones, el que *"actúa para producir la metamorfosis hacia la nueva visión"*. La construcción de ficciones ejercita la memoria hacia la libertad: *"todo tendrá que ser reconstruido, invencionado de nuevo, y los viejos mitos, al reaparecer de nuevo, nos ofrecerán sus conjuros y sus enigmas con un rostro desconocido"*. Por eso, debe entenderse la memoria como instrumento de la aniquilación creadora, del olvido libertario, no como simple recordación. Ludwig Klages afirma que *"la memoria es un plasma del alma, es siempre creadora, espermática, pues memorizamos desde la raíz de la especie"*.

El *olvido libertario* significa, en palabras de Nerval, *"el vertimiento del sueño en la vida real"*. Lo que exige que, en el proceso de cambio, del alumbramiento donde hay que ser *"la parturienta y los dolores de la parturienta"*, todo toma un aspecto doble y las acciones del *olvidador libertario* *"únicamente, insensatas en apariencia, parecen sometidas a lo que se llama ilusión según la razón humana"*. Desde la psicología, *"palabra con aire de vieja"* según Cortázar, el olvido libertario al que hacemos mención es locura, preámbulo a la limpieza del individuo; así, Tristan Tzara, precursor del movimiento *Dadá*, había dicho que *"la limpieza del individuo se afirma después del estado de locura, de locura agresiva, completa, de un mundo dejado en manos de bandidos que desgarran y destruyen los siglos"*. En términos políticos, el olvido libertario es sinónimo de *utopía*. La utopía es la fuerza indispensable para el cambio social. Es la con-



ciencia posible por antonomasia. En nuestros tiempos, la utopía ha sido renegada, ha sido vituperada, acusada de ineficaz, como la memoria misma. Marcuse ha dicho que estamos en los tiempos del postpsicoanálisis donde se promueve “el final de la utopía”. La utopía es el camino que nos queda a los desorejados, a los que soñamos una segunda vida más humana, “el gran mediodía”, la muerte de la “prehistoria basada en el egoísmo”.

Para lograr huestes de olvidadores libertarios, se requiere una subversión total de la lógica imperante: así, el despertar no sería una forma de condena sino una desaparición de los recuerdos

sangrientos; las palabras tendrían un nuevo significado, habría una “reversión metódica de las significaciones”, como sostiene Marcuse. En este sentido, considero que la poesía, y el arte en general, sueñan un hombre verdadero y empiezan a crearlo; hay una relación directa entre la conciencia histórica y la conciencia poética (o lo que he osado llamar “olvido libertario”, en un intento por la reversión mencionada), en la que los hombres nos sabemos transición, “un tránsito y un ocaso”, “cuerda sobre un abismo”. En nuestro tiempo, soñar es un acto de protesta y *olvidar no significa perdonar*. Ojalá esas cosas diminutas no sean olvidadas fácilmente.

Panfleto contra el olvido

Javier Vejarano*

¡No quiero que mis muertos se mueran!
Que sigan vivos en la vieja memoria
y rían gozosos y puteen de ira.
Gusanos mercenarios
hicieron polvo sus huesos guerreros.
Pero el tiempo, incansable pintor de grutas,
les retrata en la frágil memoria cada noche.
Ellos arrullan mis sueños
pelean a puño limpio contra las pesadillas
y, silenciosos,
esperan con espléndidos puñales negros
cuando la soledad quiere izar la cuerda desde el cuello.
Los amados muertos me cuidan la espalda
para evitar que sicarios, fantasmas homicidas,
claven sus caninos en mi craneo
descuarticen y escondan arterias y tendones
por ahí en cualquier basurero o pútrida alcantarilla.
También me hacen cosquillas,
suaves cosquillitas, para que vele...
Así ellas están siempre despiertas:
Las tercas utopías libertarias,
hermosas bohemias
que todas las noches riegan...
Estos amigos míos parecen rojas estrellas,
eternos insomnes
ansiosos de alboradas insurrectas.

* Coordinador de artes escénicas. Centro Cultural Universidad del Tolima



Índice de imágenes

Las ilustraciones han sido tomadas del libro *El Guernica de Picasso* de Josep Palau i Fabre de editorial Blume. Barcelona.

<i>El caballo exhausto</i>	5	Boceto 21. «10 de mayo de 1937»	59
Portada del N° 1 de la revista <i>Minotaure</i>	8	Boceto 22. «11 de mayo de 1937»	59
Boceto 1. «1 de mayo de 1937»	9	Boceto 23. «13 de mayo de 1937»	60
Boceto 2. «1 de mayo de 1937»	10	Boceto 24. «13 de mayo de 1937»	61
Boceto 3. «1 de mayo de 1937»	11	Boceto 25. «13 de mayo de 1937»	62
Boceto 4. «1 de mayo de 1937»	13	Boceto 26. «20 de mayo de 1937»	64
Boceto 5. «1 de mayo de 1937»	14	Boceto 27. «20 de mayo de 1937»	65
Boceto 6. «1 de mayo de 1937»	15	Boceto 28. «20 de mayo de 1937»	66
Boceto 7. «2 de mayo de 1937»	17	Boceto 29. «20 de mayo de 1937»	67
Boceto 10. «2 de mayo de 1937»	18	Boceto 30. «20 de mayo de 1937»	68
Boceto 9. «2 de mayo de 1937»	19	Boceto 31. «24 de mayo de 1937»	69
Boceto 8. «2 de mayo de 1937»	20	Boceto 32. «24 de mayo de 1937»	70
Boceto 11. Sin fecha	22	Boceto 33. «24 de mayo de 1937»	71
<i>Sueño y mentira de Franco</i>	23	Boceto 34. «27 de mayo de 1937»	73
<i>Sueño y mentira de Franco</i>	24	Boceto 35. «27 de mayo de 1937»	75
Pintura Juan-les-Pins, 1-V-1936.....	25	Boceto 36. «28 de mayo de 1937»	77
<i>Muchachas jugando junto al mar</i>	27	Boceto 37. «28 de mayo de 1937»	79
<i>Las redes de pescar</i>	29	Boceto 38. «28 de mayo de 1937»	80
Boceto 12. «8 de mayo de 1937»	30	Boceto 39. «31 de mayo de 1937»	82
Boceto 13. «8 de mayo de 1937»	32	Boceto 40. «3 de junio de 1937»	82
Boceto 14. «9 de mayo de 1937»	35	Boceto 41. «3 de junio de 1937»	83
Boceto 15. «9 de mayo de 1937»	36	Boceto 42. «3 de junio de 1937»	84
Boceto 16. «9 de mayo de 1937»	37	Boceto 43. «3 de junio de 1937»	87
Boceto 17. «10 de mayo de 1937»	38	Boceto 44. «4 de junio de 1937»	88
<i>Guernica</i>	39	Boceto 45. «4 de junio de 1937»	89
<i>Minotauromaquia</i>	41	<i>Mujer llorando</i>	90
<i>Picasso: Autoretrato con corona egipcia</i>	42	<i>El poeta</i>	91
<i>Picasso: Demoiselles d'Avignon</i>	43	<i>Guernica: primer estado</i>	92
<i>Minotauro cambiando de domicilio</i>	45	<i>Guernica: segundo estado</i>	93
<i>La danza</i>	47	<i>Guernica: tercer estado</i>	94
Portada del N° 1 de la revista <i>Minotaure</i>	49	<i>Guernica: cuarto estado</i>	95
Boceto 18. «10 de mayo de 1937»	56	<i>Guernica: quinto estado</i>	96
Boceto 20. «10 de mayo de 1937»	57	<i>Guernica: sexto estado</i>	98
Boceto 19. «10 de mayo de 1937»	58		



