Aquelarre

Revista del Centro Cultural Universitario

Universidad del Tolima
Año 2004
Volumen 3 N° 6
ISSN 1657-9992

Aquelarre

Nº 6

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
	Libardo Vargas Celemín
Diseño y Diagramación:	Leonidas Rodríguez Fierro
Impresión:	El Poira 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. La universidad y la utopía 5

El amor, el trabajo y el pensamiento como utopía 9
Alberto Valencia Gutiérrez

La solidaridad en el camino de la utopía 29
Darío Botero Uribe

El sueño del hombre integral 33
Ernst Fischer

Entre el fracaso y la esperanza 45
Julio César Carrión Castro

Utopía y pensamiento disutópico 57
Juan Manuel Vera

Pescar de noche 66
Aurelio Lucena C.

El maestro Lucena y sus canciones 68
César Augusto Zambrano Rodríguez

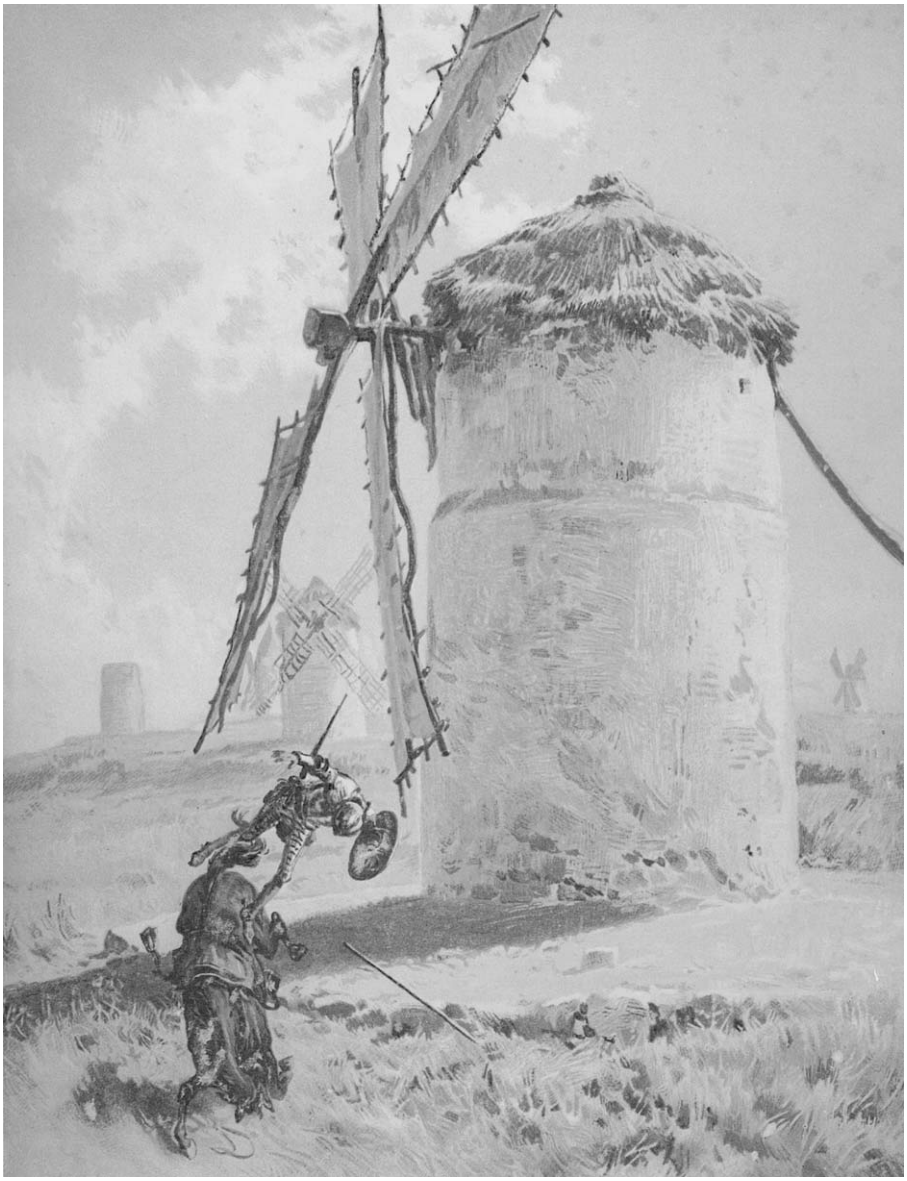
Al final el hombre destruyó su mundo que se llamaba tierra 69
Gonzalo Palomino Ortiz

Genoma humano, una epifanía de la antiutopía 75
María Cristina Ovalle Almanza - Fernando Ramírez Díaz

Universidad, pensamiento único y la utopía de construir opinión pública 85
Agustín Angarita Lezama

Neruda entre nosotros y otros textos 95
Julio Cortáz

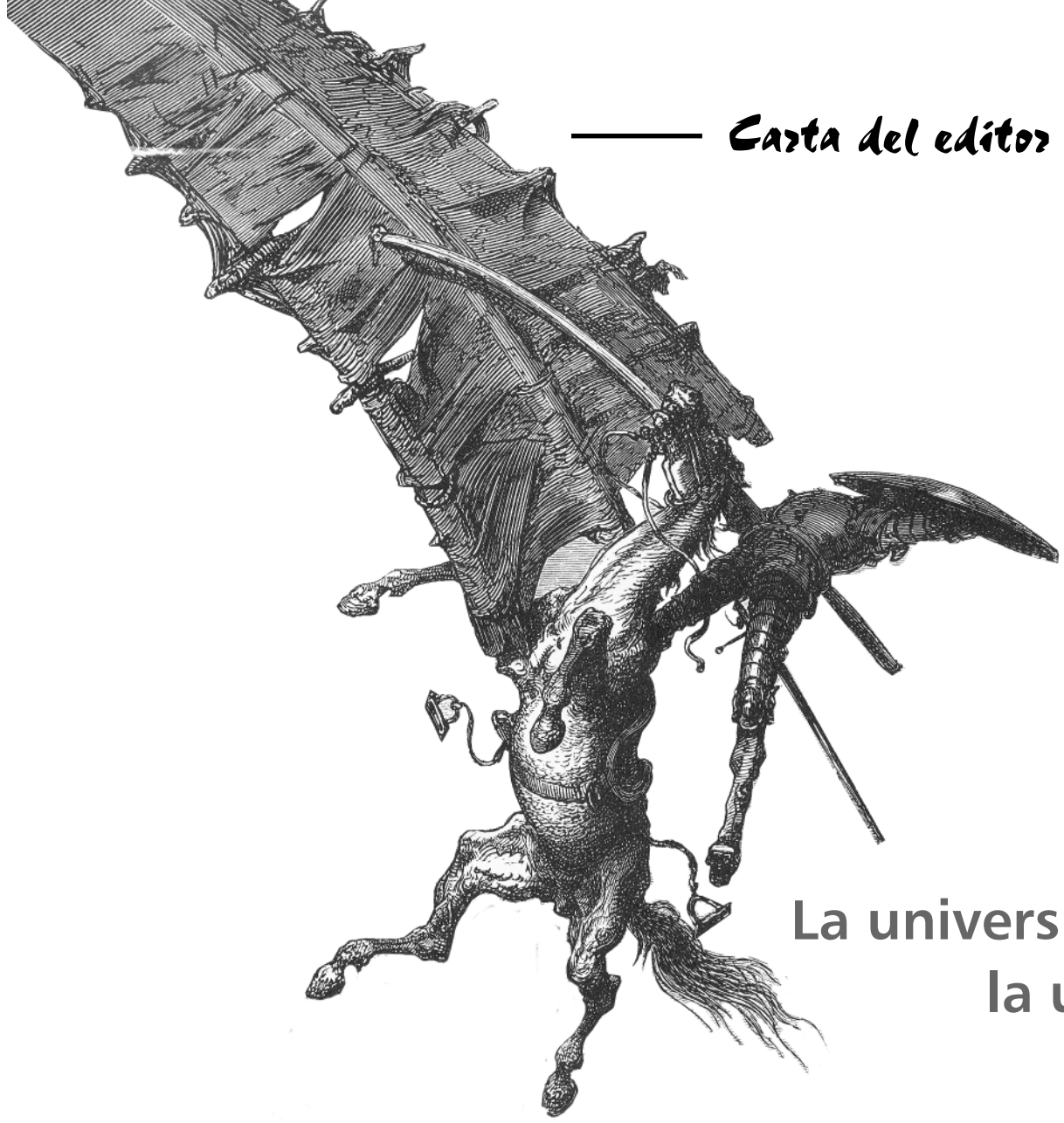
El zanco por fin llegó a la cima: Allí desplegó sus alas libertarias 105
JavierVejarano Delgado



La portada. Revista Aquelarre

Todas las ilustraciones contenidas en esta edición son de Gustave Doré y Ricardo Balaca, para *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha.* Ediciones Jover. Barcelona, 1988. Y de Pablo Picasso

Los artículos son publicados bajo la exclusiva responsabilidad de sus autores



La universidad y la utopía

Si bien el establecimiento de las profesiones ha sido uno de los grandes aportes de la universidad a la sociedad, no ha sido ajeno a su quehacer, desde sus remotos orígenes en la Edad Media, la permanente participación política en la búsqueda de un mundo mejor y de un mejor gobierno, para las diversas colectividades humanas en que ella hace presencia.

Sin embargo, hoy podemos notar que paradójicamente ha sido esa característica de fortalecimiento académico, enfocado hacia la formación profesional y el especialismo, lo que ha conducido, en gran medida, a las universidades hacia el ensimismamiento e insularidad social.

Bajo la impronta de la llamada globalización, se

prohíja un ideal unívoco del conocimiento y la cultura en el que, lamentablemente, se han inscrito las universidades. Conforme a los intereses de las grandes corporaciones transnacionales se pretende alcanzar una especie de uniformismo gregario y de «pensamiento único», que descansa en el presupuesto de que hemos llegado al final de la historia. Frente a esta imposición, es bueno reconocer que las universidades siempre han sido, y continuarán siendo, espacios de resistencia y de proyección política.

Sometidas por mucho tiempo a la estrecha razón instrumental y a la sola reproducción de los conocimientos técnicos, deben ahora las universidades rescatar, desde su autonomía, el primado de la ética y el humanismo en las actividades pedagógicas y culturales que desempeñan; entender que

tienen compromisos no sólo con las ciencias enfocadas hacia la productividad y el «desarrollo», sino con la construcción de la democracia, con la formación integral de las personas, con las tradiciones culturales, la dimensión estética, la dignidad humana y, por supuesto, con la promoción de las más diversas utopías sociales.

Que la cultura y la educación estaban atrapadas por los intereses de la economía y la productividad, lo había intuido ya Federico Nietzsche en sus conferencias *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas* -pronunciadas en Basilea entre febrero y marzo de 1872-, en donde advirtió que toda esa exhortación a extender y difundir los conocimientos y la educación, significa, simultáneamente, una reducción de las posibilidades intelectuales del hombre, porque lleva al especialismo, que convierte a los científicos en individuos incapaces de saber algo distinto a «su» ciencia, mientras, por el contrario, se permite que los simples eruditos de escritorio y periodistas, opinen sobre todo. Además, este tipo de pseudocultura oculta en realidad las ventajas utilitarias que persiguen los grupos dominantes.

El mercado, la producción, la administración empresarial, o peor aún, las tecnologías especializadas aplicadas a la competitividad y a la guerra, no pueden ser los únicos referentes de valoración y de regulación de la educación universitaria. La universidad debe forjarse un *ethos* político y académico que, de nuevo, dando primacía a la subjetividad, permita una reflexión crítica que lleve al encuentro de las más variadas utopías, al avizoramiento de un mundo más equitativo y amable; promoviendo, desde su propio *Campus* , la ruptura de las fronteras escolares y el acceso de otros saberes, posibilitando así, de una manera seria, la multiculturalidad y el pluralismo.

Múltiples han sido los obstáculos y las dificultades que ha sorteado incluso el proyecto universitario -sobre todo si entendemos que *universidad* significa unidad en la diversidad- y sin embargo esta empresa continúa en medio de tantos avatares; quizá porque en la postergación de la realización de una utopía o de un deseo, siempre hay algo positivo.

Símbolo inequívoco del esplendor y validez de la utopía, de la persistencia de ese horizonte inalcanzable que a todos nos convoca, seguirá siendo el obstinado e intransigente loco de La Mancha, quien en medio del fragor de su batalla con los astutos gigantes que simulaban ser simples molinos, no se dejó arredrar por la terca realidad que le exigía objetividad, cordura y conformismo, y con paciente impaciencia porfiaría en la conquista de su lejano ideal de amor y de justicia.

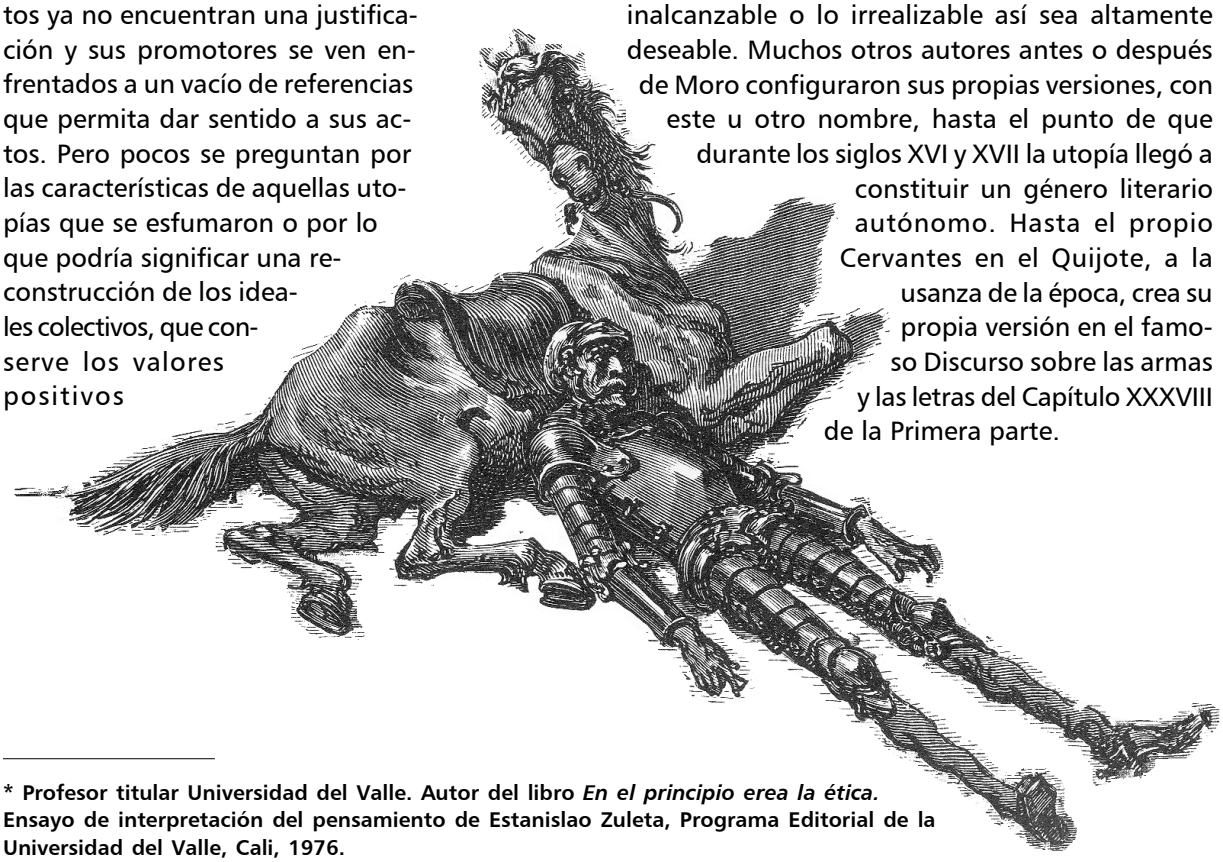
El amor, el trabajo y el pensamiento como utopía

A propósito de Elogio de la dificultad de Estanislao Zuleta

Alberto Valencia Gutiérrez *

La ética y la utopía

Muchas personas lamentan que con la caída del socialismo y la crisis del marxismo, las utopías hayan desaparecido del horizonte de la vida social. En otras épocas, la existencia de unos ideales colectivos cuyo contenido era la aspiración a una nueva sociedad y a un nuevo tipo de relación social, habría contribuido a dar forma a las luchas del presente. Ahora, ante su ausencia, los proyectos ya no encuentran una justificación y sus promotores se ven enfrentados a un vacío de referencias que permita dar sentido a sus actos. Pero pocos se preguntan por las características de aquellas utopías que se esfumaron o por lo que podría significar una reconstrucción de los ideales colectivos, que conserve los valores positivos de lo que se derrumbó pero en unos nuevos marcos éticos y políticos.



La palabra utopía tiene una larga trayectoria en la historia de la cultura. Thomas Moro, célebre escritor inglés del Renacimiento y autor de una obra con ese nombre, es considerado como el creador del vocablo, derivado del griego, cuyo significado sería «no lugar», es decir, lo que no se encuentra en ninguna parte o, en otros términos, lo inalcanzable o lo irrealizable así sea altamente deseable. Muchos otros autores antes o después de Moro configuraron sus propias versiones, con este u otro nombre, hasta el punto de que durante los siglos XVI y XVII la utopía llegó a constituir un género literario autónomo. Hasta el propio Cervantes en el Quijote, a la usanza de la época, crea su propia versión en el famoso Discurso sobre las armas y las letras del Capítulo XXXVIII de la Primera parte.

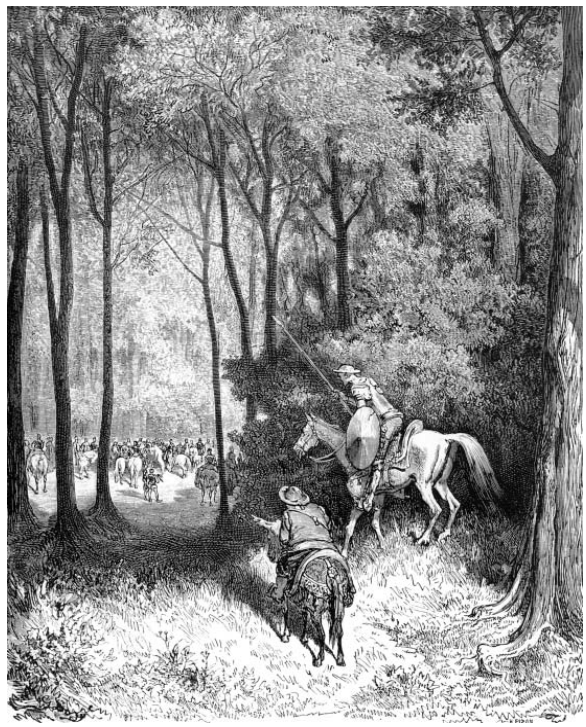
*** Profesor titular Universidad del Valle. Autor del libro *En el principio erea la ética.* Ensayo de interpretación del pensamiento de Estanislao Zuleta, Programa Editorial de la Universidad del Valle, Cali, 1976.**

Las utopías, como expresión de un mundo ideal, realizable o no, se llegaron a convertir en puntos de referencia a partir de los cuales era posible evaluar, por comparación, el sentido del presente hasta el extremo, incluso, de llegar a ser consideradas elementos subversivos y revolucionarios. En este marco, ya no se trataría de meros ejercicios intelectuales inútiles, sino de fuerzas poderosas que pueden incidir significativamente en las luchas de la actualidad, como un motor para su desarrollo.

Sin embargo, utopía no es sólo lo que se designa con ese nombre. La mayor parte de las concepciones políticas (liberalismo, conservadurismo, socialismo, anarquismo) no son otra cosa que utopías, es decir, modelos posibles de un tipo particular de relación social al cual se aspira. Karl Manheim, filósofo alemán autor del célebre libro *Ideología y Utopía* , incluye entre sus modelos de análisis de las diferentes formas de la mentalidad utópica el «quiliasmo orgiástico de los anabaptistas» de Thomas Munzer» (el líder de la insurrección campesina alemana del siglo XVI analizada por Federico Engels en célebre libro), la idea liberal humanitaria, el pensamiento conservador y la utopía socialista comunista.

La utopía, más que un género literario particular propio de una época, hace referencia a una característica de la condición humana y en tal sentido tiene un carácter universal. Al decir de Cassirer, el hombre ocupa un lugar intermedio en el conjunto de los seres del universo, que se podría definir como una existencia extendida entre los extremos de «lo real» y «lo posible». Por debajo del hombre, existirían aquellos seres que, confinados a su percepción sensible y a los estímulos físicos actuales de su organismo, no se pueden formar la idea de «cosas posibles». Por encima del hombre estaría la divinidad, un intelecto sobrehumano que no conoce distinción entre realidad y posibilidad porque «no puede pensar una cosa sin crear y producir la cosa» a través del acto de su pensamiento, es decir, Dios es unión indisoluble de los dos extremos. El lugar del hombre se inscribe en el drama de la oposición entre la realidad y la posibilidad, lo actual y lo ideal [1] . La definición de su existencia no se agota en los datos de su facticidad sino en la estructura de posibilidades que están a su alcance o que él mismo crea a través de sus actos. Vivir en referencia a lo posible sería entonces la condición fundadora de la ética.

La utopía, entonces, no es otra cosa que una versión particular de la ética, entendida como condición universal del comportamiento humano. La ética no es un atributo que unos hombres destacados y nobles poseen, en contraste con otros malvados y perversos, ni es tampoco sinónimo de sumo bien o máxima perfección. La actividad ética nos es común a todos porque no podemos vivir sin establecer de manera permanente el contraste, consciente o inconsciente, entre la actualidad de nuestro comportamiento y la referencia a un mundo posible. Más aún, la contraposición entre lo dado y lo posible es una oposición creadora de la conducta, una característica esencial que nace de la carencia que define al deseo humano, para decir las cosas por su propio nombre.



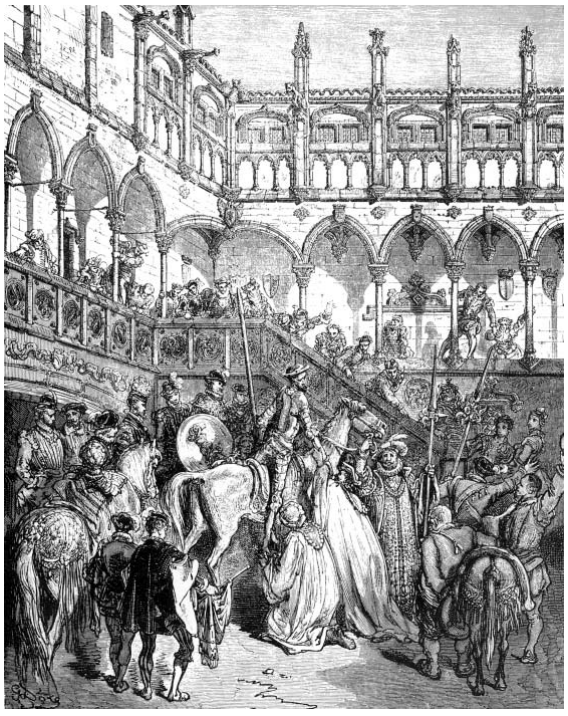
La oposición entre lo dado y lo posible es una categoría útil y necesaria para dar cuenta, tanto de la trayectoria individual de una persona, como de la forma de ser de una sociedad. En el capítulo XI de *Psicología de las masas y análisis del yo* nos presenta Freud, a través de la oposición entre yo e ideal del yo una excelente fenomenología de la relación entre lo que hemos llamado «lo dado» y «lo posible». La distancia entre el yo y el ideal del yo es variable; en algunos casos pueden llegar a confundirse como es el caso del narcisismo y de la manía; en otros pueden llegar a separarse como en la melancolía en la cual el ideal del yo colma de reproches al yo del sujeto hasta el punto de anular cualquier tipo de afirmación, de expresión o de actividad. Existen individuos, nos dice, en los que su estado afectivo oscila entre la sensación de un extremo bienestar (manía) y un profundo abatimiento (melancolía), de acuerdo con la distancia que se establece en un momento dado entre ambas instancias. La presentación de Freud no es otra cosa que la descripción de la estructura ética del comportamiento humano.

Lo que ocurre en términos individuales sucede también a gran escala en la forma de ser de una colectividad. Una sociedad no se define sólo por las condiciones de hecho que la constituyen sino también por los ideales y las aspiraciones colectivas que se encuentran en su seno y que son, precisamente, las que dan sentido a las relaciones sociales. Una sociedad es un tejido simbólico en el cual se inscriben los hechos, los comportamientos y las instituciones que la conforman. No todo se reduce al simbolismo, pero nada puede concebirse por fuera de sus redes. Y ese simbolismo está hecho en buena medida de la urdimbre compleja de sus ideales éticos. Convengamos entonces en llamar utopía a los ideales éticos cuando se convierten en referencias colectivas. Y en este sentido la utopía tiene el carácter de un hecho social y no es una simple divagación intelectual inútil.

Nada ni nadie puede escapar a la ética y a la utopía. Detrás de toda producción cultural existe una ética y una utopía implícita así sus partícipes o sus actores lo ignoren. Por ello, la oposición entre lo dado y lo posible también es un útil instrumento que nos permite descifrar el sentido de los comportamientos o leer la obra de los grandes autores. No podemos discutir solo de proposiciones de hecho, en el marco de una objetividad científica, basada en una supuesta neutralidad valorativa.

Para discutir es importante que pongamos sobre el tapete los puntos de vista desde donde hablamos que no son otra cosa que los presupuestos éticos en los cuales se inscribe la acción y el pensamiento. Toda teoría lleva implícita una connotación ética, bien sea que establezca una máxima tensión entre los dos extremos como podría ser el caso de las utopías renacentistas o bien sea que tienda a unificarlos. Una utopía no es sólo la referencia a un mundo distinto al actual proyectado en el futuro; también puede ser la referencia a un pasado idealizado o, en el peor de los casos, la reconciliación con el presente, en base a la idea de que lo dado marca el límite de nuestra capacidad de desear.

Este preámbulo no es otra cosa que un rodeo para presentar la importancia que en la obra de Estanislao Zuleta, intelectual colombiano del siglo XX, tiene la reflexión ética, y la manera como podemos sacar de allí elementos para la construcción de una utopía que de sentido a los comportamientos y a las luchas en el marco de nuestra actualidad.



El *Elogio* y su circunstancia

El *Elogio de la dificultad* [2] constituye un documento emblemático en el conjunto de la obra de Estanislao Zuleta y su gran difusión y aceptación en Colombia, sobre todo después de la muerte de su autor, representa sin lugar a dudas un hecho que merece ser tenido en cuenta. Parecería como si su contenido respondiera a inquietudes que muchos tenían de tiempo atrás, pero a las que nunca habían logrado encontrar una respuesta. Para pensar el aporte de Zuleta a la construcción de utopías e ideales éticos, tomaremos como punto de referencia este texto y trataremos de encontrar una explicación a su amplia difusión.

El *Elogio de la dificultad* no surge del vacío ni representa una elucubración por fuera de todo contexto; por el contrario, tiene una pequeña historia en la trayectoria intelectual y personal de su autor y está ampliamente relacionado con la situación política que se vivía en ese momento en nuestros países y, más en particular, con el fracaso del proyecto político de la izquierda.

La Universidad del Valle de Cali otorgó a Zuleta un Doctorado Honoris Causa en psicología en ceremonia realizada el 20 de noviembre de 1980 en el auditorio del Consejo Municipal de Cali, escenario de gran valor simbólico en la vida de la ciudad. Este título académico, obtenido después de una controversia interna en la Universidad (con el apoyo de muchos y la oposición de algunos), representaba sin lugar a dudas una forma de reconocimiento institucional de sus valores y de sus aportes intelectuales.

Zuleta había trabajado de manera marginal en varias universidades de Colombia debido a su falta de un título universitario. El Doctorado parecería significar entonces que la institución universitaria se decidía finalmente a validar sus logros intelectuales, le abría sus puertas, le permitía acceder a un nombramiento definitivo como profesor y, por ende, a unas condiciones de vida más estables y tranquilas desde el punto de vista de su subsisten-

cia personal. El E *logio es el discurso de respuesta al otorgamiento de esta distinción.*

Podría resultar paradójico que una burocracia universitaria hiciera un reconocimiento a un hombre que se había caracterizado toda su vida por la crítica de las instituciones y, en particular, de las instituciones educativas. A la inversa, resultaba asombroso que un intelectual irreverente e iconoclasta aceptara ese tipo de homenaje. En cuarto de bachillerato había abandonado el colegio para dedicarse a sus estudios, al ritmo de sus propios intereses y no de unas exigencias escolares que, en su opinión, reprimen el deseo de saber y alejan al estudiante de una verdadera relación con la cultura. La crítica de la educación convencional es un corolario que se deriva directamente de sus presupuestos intelectuales a la par con el proyecto de construir las condiciones de una educación alternativa.

El hecho ocurre poco tiempo después de que se había disuelto el Centro Psicoanalítico Sigmund Freud, que Zuleta había liderado intelectualmente durante algunos años; en un momento en que muchos de los amigos que lo habían acompañado en la década que terminaba habían desertado de las filas, en algunos casos mediando agrias disputas personales; en que el grupo Ruptura, que había alcanzado a sacar tres periódicos, se había disuelto, dando al traste con el proyecto de crear una organización política de nuevo tipo; y en que la idea de crear una «institución alternativa» para la educación de sus hijos y los de sus amigos (una especie de contraescuela) se había hecho imposible. Varios fracasos estaban, pues, entre los antecedentes inmediatos del discurso que pronuncia el día de su consagración institucional.

Zuleta provenía de la izquierda política en la que había participado activamente en varios momentos. Aunque durante un breve período fue militante del PC, su actividad política estuvo más relacionada con un trabajo intelectual: sus opiniones eran tenidas en cuenta así fuera en algunos casos para refutarlas, era ampliamente consultado, y algunos textos suyos se contaban entre las lecturas obligadas del ambiente político del momento.

Su participación política no correspondía de todas formas al estereotipo dominante porque, si bien era un hombre de izquierda, era alguien que al mismo tiempo llevaba a cabo, desde adentro, una profunda crítica de la izquierda. Desde muy temprano quiso romper con el dogmatismo marxista que imperaba en sus filas. A la manera del Lutero de la Reforma, promovió la lectura de los textos de Marx en lugar de los manuales chinos o soviéticos, sobre todo la relación directa con *El Capital* , cuyo estudio era la consigna fundamental de los grupos de estudio que se formaban alrededor suyo, sobre todo de los círculos obreros. Igualmente, y como forma de romper con el dogmatismo marxista, (a la manera de Jean-Paul Sartre su maestro y compañero de ruta), había tratado de abrir el marxismo a la influencia de todo lo importante que se había hecho por fuera de él durante el siglo XX: psicoanálisis, antropología, filosofía, literatura, sociología, etc. En la revista *Estrategia* , importante proyecto de izquierda de comienzos de los años sesenta, se afirmaba en la Presentación, muy probablemente de su autoría si nos atenemos al estilo de escritura, que «Freud, para sólo citar el ejemplo más destacado, nos parece un continuador de la obra de Marx mucho más ortodoxo que todos los estalinistas y kruchevistas juntos». En varios momentos de su vida trató de fundar una organización política, un partido, pero, como es obvio dada la contradicción en tre las exigencias organizacionales y las premisas intelectuales desde las cuales se preten-

día crear el grupo, los proyectos terminaron en un fracaso.

El año de redacción de *El Elogio de la dificultad* constituye un momento de ruptura ya que es el comienzo del final de una época. En los años sesenta y setenta los movimientos políticos de izquierda, sobre todo los grupos armados, habían tenido un gran auge gracias a la influencia de la Revolución cubana. En América Latina alcanzaron a crearse un sinnúmero de organizaciones guerrilleras, urbanas y rurales, y en Colombia habían aparecido durante esa época las FARC, el ELN, el EPL y el M-19, para solo citar los casos más importantes. Al final de los años setenta la desilusión con la lucha armada ya se había cristalizado y las viejas ilusiones de una toma del poder político ya habían muerto. En ese entonces no nos dábamos cabal cuenta del asunto, pero ese momento coincide con la penetración del narcotráfico en los grupos armados. Además, en 1980 las dictaduras militares de América Latina estaban en pleno apogeo en Chile y Argentina y de alguna manera estaban haciendo desde el poder lo que la izquierda siempre había aspirado a hacer si lo hubiera conquistado: imponer desde arriba un modelo de sociedad sin importar el costo. El fracaso de esas dictaduras iba a significar años más tarde el comienzo de un proceso de revisión de los presupuestos de la izquierda y una apertura democrática de dimensiones colosales en nuestro continente.

El *Elogio de la dificultad* constituye, pues, un pequeño manifiesto que un intelectual de izquierda, crítico profundo de la izquierda, produce en 1980 y en el cual se condensa una experiencia política y se lleva a cabo, en términos filosóficos, el balance de un fracaso: unos ideales políticos de transformación revolucionaria de la sociedad se habían derrumbado y se trata entonces de reflexionar sobre esa situación.

El proyecto de la izquierda

Una breve síntesis de las características del proyecto político de la izquierda, imperante en los años sesenta y setenta, puede ser útil sobre todo para los más jóvenes, para una mejor comprensión de las ideas que Zuleta sostiene en *Elogio de la dificultad.*

La izquierda propugnaba, en primer lugar, por una toma del poder político representado por el Estado, y este objetivo constituía un momento altamente valorado e idealizado, un punto cero, un punto de partida absoluto que auguraba una solución definitiva de todos los problemas, a partir del cual se podía definir un antes y un después o, como dice el *Elogio,* «la mañana radiante en que se inicia un reino milenario». La construcción de este momento mítico de la toma del poder significaba que las más diversas actividades sociales entraban en un aplazamiento, mientras llegaba la hora definitiva en la que todo cambiaría. La tarea del momento era tomarse el poder utilizando todos los medios de que se pudiera disponer; la revolución no comenzaría desde ahora sino en el momento en que ese objetivo fuese un hecho cumplido.

El proyecto de la izquierda, al igual que valoraba la toma el poder, daba una extrema importancia a los efectos mágicos que podía tener la revolución en la economía sobre el resto de la vida social, como si la nacionalización de los medios de producción fuera la clave que permitiera la transformación de todos los estratos de la vida social: las «superestructuras jurídicas y políticas», las organizaciones sociales, las relaciones personales, los elementos ideológicos, como por ejemplo la religión. El propio Zuleta nos lo dice en un texto que había preparado para el periódico Ruptura No. 4 y que no llegó a publicarse allí, sino años más tarde en una de las recopilaciones de sus textos: «Una filosofía de la historia basada en la más simplista concepción de la determinación lineal pasa desde hace mucho tiempo por teoría marxista: lo económico es el factor determinante en última instancia. Sobre su base se eleva toda una superestructura política, jurídica religiosa, etc.. Esta superestructura [...] se vendrá a tierra como un castillo de naipes cuando le falten sus cimientos» [3].

El proyecto de la izquierda se organizaba igualmente en una idealización de los fines y en una devaluación de los medios hasta el punto incluso de no importar que tipo de actividades se desarrollaran con tal de que estuvieran enfocadas al logro del objetivo fundamental de la toma del poder: la violencia, el terror, la parálisis de cualquier forma de deliberación, un partido político autoritario y militarizado internamente, etc. La izquierda consideraba ingenuamente que los medios que se pueden utilizar para lograr un objetivo son neutrales, simples instrumentos técnicos frente a los fines que se quieren realizar y por esta razón no le importaba cuales fuesen los escogidos o si contradecían los principios de la revolución. Hoy sabemos, después de una amarga experiencia histórica, que los medios contienen en sí mismos una prefiguración del tipo de vida por el cual se lucha, hasta el punto de que muchas veces reproducen aquello contra lo cual se combate y terminan por sabotear los fines que se busca alcanzar. «El estudio de la vida social y de la vida personal», nos dice Zuleta en el *Elogio* , «nos enseña cuan próximos se encuentran uno de otro la idealización y el terror. La idealización del fin, de la meta y el terror de los medios que procurarán su conquista.».

La revolución era concebida como un proceso objetivo e impersonal, frente al cual los elementos subjetivos no contaban mayor cosa, hasta el punto incluso de no valorar el sacrificio individual de personas (incluso la eliminación física) o de desconocer la importancia de que las transformaciones se dieran igualmente en el plano de la vida cotidiana, de los valores implícitos en los comportamientos o de las prácticas habituales. Este desconocimiento estaba basado a su vez en una concepción de la sociedad en la que las personas y los actores concretos son simples agentes reproductores pasivos de estructuras sociales. Fácilmente podía decirse de un comportamiento que era «objetivamente reaccionario» así su intención fuera revolucionaria, porque los órdenes de lo objetivo y lo subjetivo estaban disociados.

Una empresa de esta naturaleza llevaba aparejada, por sus propias características, un elevado dogmatismo, que el propio Zuleta convierte en uno de los principales objetivos de su crítica, tal como se puede observar en el *Elogio.* Una organización que se considere poseedora de «una verdad o de una meta absolutas» es refractaria a la crítica y a la discusión y tiende a convertir toda diferencia en oposición con un enemigo. Las divergencias no son vistas como enriquecedoras de una discusión cuyo resultado es patrimonio de todos, sino como «síntomas de una naturaleza

dañada» o como «máscaras de malignos propósitos». En lugar de una discusión razonada se procede a un «juicio de intenciones»: el que no está conmigo está contra mí. Unos años antes del *Elogio* había escrito para el periódico Ruptura un pequeño artículo llamado *La prosa dogmática: 4 reglas de oro* [4] en el cual afirmaba: «Cuando una ideología o una teoría funcionan [...] como condición del ejercicio de un poder y de la unidad de un grupo, las críticas y hasta las simples diferencias comienzan a ser sentidas por el poder o por el grupo como amenazas directas a su integridad y tratadas como traiciones, cualquiera que sea su validez y su pertinencia».

La encrucijada

Zuleta, pues, al escribir el *Elogio de la dificultad* se encuentra ante varias hechos: el fracaso de algunos de sus propios proyectos personales e intelectuales; la crisis colectiva de la izquierda en la que había participado; y la oferta de reconocimiento a sus meritos y valores intelectuales que le hace la Universidad. La situación parece configurar los términos de una encrucijada en la cual existiría para cualquiera la tentación de claudicar, no solo frente a lo que había creído toda la vida como el intelectual de izquierda que había sido (la lucha por una revolución social) sino también frente a una actitud anti-institucional por la que había optado desde que abandonó el colegio. El *Elogio* es la respuesta a esta situación.

Por la lectura del *Elogio* podemos deducir que Zuleta era consciente de la situación en que se encontraba y de que su posición no era excepcional. Muchos otros intelectuales de izquierda del momento estaban viviendo igualmente «la gran desilusión» (según sus propios términos), es decir, el vacío frente al fracaso de la izquierda y el hundimiento de los ideales políticos en los que siempre habían creído y, ante este hecho, habían optado en su vida personal por diversas vías, entre ellas la reintegración masiva a las exigencias del establecimiento o el realineamiento en los partidos políticos tradicionales a los que siempre habían combatido. En los años sesenta y setenta existía algún grado de incompatibilidad entre la pertenencia a grupos de izquierda y la aceptación de puestos gubernamentales o la participación en programas de gobierno, salvo la docencia universitaria. A partir de los ochenta se rompe esta forma de auto-exclusión y muchos intelectuales de izquierda se integran al sistema.

La situación, sin embargo, no se reducía a un simple problema burocrático, sino que estaba relacionada con una actitud vital, con una posición ética ante el mundo. Si la verdad y las metas absolutas en las que se había creído se demostraban va-

cías y carentes de justificación, si la vida sólo había tenido sentido hasta ese momento en el marco de esos ideales absolutos, si había que abandonar la «esperanza en una vida cualitativamente superior», la tendencia que se imponía ahora era devaluar el valor del presente, quitar todo sustento a la creencia en normas o valores universales y abolir la moral, declarar que todo es posible o, como en la novela de Dostoievski tan citada por Zuleta, afirmar que «si Dios había muerto todo estaba permitido». Aparecen entonces como criterios éticos de vida el pesimismo, el escepticismo, el realismo cínico y el arribismo individualista, según los términos del autor. El realismo cínico, en particular, es una actitud que consiste en cerrar la brecha entre el ideal y el hecho, entre lo dado y lo posible y considerar que «lo realmente existente es lo único positivamente deseable». La actitud, pues, de muchos intelectuales podía describirse como un «bandazo» entre una posición revolucionaria a ultranza, inspirada muchas veces por la lucha armada, y una adaptación apologética al mundo existente.

El *Elogio de la dificultad* es escrito, de manera explícita, con la intención de llevar a cabo una crítica del realismo cínico, convertido en criterio ético de vida. Y para ello, Zuleta defiende, en primer lugar, el significado y la importancia de mantener la utopía y de sostener en alto el ideal; de conservar abierta la brecha, como en el esquema kantiano, entre lo dado y lo posible. Aún ante el fracaso, es posible seguir afirmando una contraposición entre lo real y lo ideal, y se puede seguir creyendo en la posibilidad de una vida mejor y en la fuerza de un ideal para mantener la vida y dar sentido a las luchas del presente.

Zuleta reprocha el hecho de que muchos de los que habían optado por el realismo cínico no habían logrado establecer la diferencia entre unos ideales y unas utopías concebidos como valores absolutos de verdad e inscritos en una concepción paranoide de la lucha, y el valor de la intención que los había inspirado. Podemos no estar de acuerdo con el «ideal tonto» de una «comunidad humana no problemática» y liberada del conflicto, con la idealización de los fines y la devaluación de los medios, pero eso no impide que podamos reconocer que la intención que inspiraba ese proyecto político no había perdido vigencia: «la crítica a una sociedad injusta basada en la explotación y la dominación de clase», «la lucha por una organización social racional e igualitaria», la aspiración a una «vida cualitativamente superior» y a «una altísima existencia». Se trataría, entonces, en la propuesta de Zuleta, de mantener la intención que inspiraba estos ideales, pero criticando el tipo de sociedad a la que se aspiraba y los medios a través de los cuales se pretendía realizarlos. En el *Elogio* nos dice que «lo más difícil, lo más importante, lo más necesario, lo que de todos modos hay que intentar, es conservar la voluntad de luchar por una sociedad diferente sin caer en la interpretación paranoide de la lucha».

Los que asistimos a la ceremonia del Doctorado Honoris Causa y sabíamos lo que representaba para él en ese momento aceptar un reconocimiento institucional de la academia, pudimos entender cabalmente el significado que quería darle a la cita de Goethe con la que termina el *Elogio de la dificultad* :

> También esta noche, tierra, permaneciste firme
> Y ahora renaces de nuevo a mi alrededor
> Y alientas otra vez en mí
> La aspiración de luchar sin descanso
> Por una altísima existencia.

Esa noche, utilizando la expresión de Fausto, era la noche del 20 de noviembre de 1980. El contenido de estos versos es la mejor descripción que podemos encontrar de su actividad intelectual hasta su muerte en febrero de 1990. Tratemos de ver ahora en que consiste su propuesta positiva.

La construcción de ideales

El elogio de la dificultad es un texto muy atractivo y sugestivo pero, a pesar de la claridad de la exposición, no es necesariamente fácil de entender debido a tres motivos: el desarrollo de la lógica argumental que no permite ver suficientemente claro en algunos momentos la forma como una idea se encadena con la otra; el desplazamiento que se opera en varios lugares entre el plano individual y el plano colectivo; y la mezcla de los aspectos que tienen que ver con la relación social como tal y los elementos puramente racionales, como es el caso del contraste entre la noción de respeto, que pertenece al primer plano, y la de reciprocidad lógica, que pertenece al segundo y es presentada más como una apreciación subjetiva que como una actitud. El lector podrá comprobar por si mismo la validez de las razones que inspiran este juicio crítico. No podemos dejar de lado que este texto fue escrito con la intención de hacer un discurso para recibir un premio y no con el afán de cumplir las exigencias de un documento académico.

El punto de partida del *Elogio* es la crítica a lo que, en términos de Nietzsche [5] , se llama el «ideal negativo de la felicidad», es decir, la utopía de un mundo feliz y no problemático proyectado en el futuro y que pretende convertirse en el modelo y la referencia de los actos. Todo el mundo conoce las expresiones utilizadas por el autor para llevar a cabo esta descripción, ya que se han difundido ampliamente: «...Una vida sin riesgos, sin lucha, sin búsqueda de superación y sin muerte. Y por lo tanto también sin carencias y sin deseo: un océano de mermelada sagrada, una eternidad de aburrición». [...] «el ideal tonto de la seguridad garantizada, de las reconciliaciones totales, de las soluciones definitivas»; [...] «un idilio sin sombras y sin peligros; [...] «un mundo de la satisfacción, una monstruosa sala-cuna de abundancia pasivamente recibida» [...]; «una doctrina global, capaz de dar cuenta de todo».

A partir del cuarto párrafo del texto se produce el «salto mortal» de la vida personal a la vida colectiva. El «ideal negativo de la felicidad» no es sólo una forma de orientar la conducta en el plano de lo individual, sino también la manera como se construyen los programas de aquellos partidos que optan por una verdad y una meta absolutas, y convierten la razón de ser de sus luchas en la aspiración a una «comunidad humana no problemática» y sin conflicto. Este tipo de proyecto despliega una «gran capacidad de inventiva» y tiene una «eficacia macabra» por el tipo de colectividades que se pueden crear alrededor de tales propósitos: la participación otorga a sus miembros una identidad que les permite reunirse en un grupo considerado bueno, diferenciarse de un «exterior malo» y amenazador, y distribuir «mágicamente la ambivalencia en un amor por lo propio y un odio por lo extraño». Esta clase de formaciones tiene un inmenso poder de movilización y sus miembros manifiestan «una inaudita capacidad de entrega y de sacrificio» hasta el extremo del heroísmo y la búsqueda de la «palma del martirio». Y en su nombre es posible desplegar el terror hasta los extremos más inauditos.

Zuleta, en contraste con la crítica que va elaborando y en un desplazamiento constante entre lo individual y lo colectivo, va construyendo los términos de lo que podríamos llamar su propuesta

positiva la cual, utilizando los términos del texto pero apelando también a otras fuentes, podríamos definir en tres aspectos: la utopía del amor, la utopía del trabajo creador y la utopía del pensamiento.

La utopía del amor consiste en la aspiración a una nueva forma de relación humana, a «una amistad respetuosa» en el marco de una «empresa común», cuyo modelo por excelencia es el amor. Una relación que transforme a los que en ella participan y no sea una simple repetición de los esquemas ya conocidos; que no signifique una posesión del objeto amoroso como una propiedad, sino como algo que hay que conquistar a cada instante porque se sabe perdible; y que se convierta en un estímulo para la «capacidad de luchar».

La utopía del trabajo consiste en la afirmación del trabajo, no como una actividad maquinal, mecánica, impersonal y ciega, impuesta desde el exterior de manera coactiva, inscrita en el deber enojoso y único de ganarse el sustento, sino como una forma de realización personal, que transforma a los que en ella intervienen, y que se puede integrar a los fines e intereses propios, hasta el punto de que su éxito se puede considerar como objetivo de la propia vida. Un trabajo creador exige una superación, nos pone en cuestión, nos obliga a desplegar nuestras posibilidades.

La utopía del pensamiento es la posibilidad de pensar por fuera del dogma, de soportar la angustia de vivir en un mundo de preguntas abiertas a la investigación, construido sobre la base de la exigencia de pensar por sí mismo con todo lo que ello significa de indecisión, de duda y de angustia, y en el que exista la posibilidad de la argumentación, de la controversia, de la crítica, de la discusión y del diálogo razonado. El ejercicio del pensamiento debe abrir la posibilidad de combinar el entusiasmo y la crítica, el amor y el respeto, tanto por la posición ajena como por la propia.

Las tres formas de la utopía tienen en común una reivindicación fundamental del concepto de respeto, uno de los valores, a juicio del autor, que mayor descrédito tiene en las formaciones colectivas totalitarias. Respeto significa en lo fundamental reconocimiento de la diferencia de las posiciones pero en el marco de la reciprocidad; dicho en otros términos, tratar al otro como un igual a pesar de las diferencias. Una de las formas del respeto en el plano racional es reconocer la validez y la legitimidad del pensamiento del otro, «tomarlo seriamente en consideración», llevarlo hasta sus últimas consecuencias y poder «ejercer sobre él

una crítica, válida también en principio para el pensamiento propio».

Uno de los aportes del *Elogio* es la definición del concepto de «no reciprocidad lógica», que consiste un utilizar un método distinto cuando se trata de valorar y explicar la propia conducta en contraste con lo que se hace con la conducta del otro; en juzgar «nuestra causa» por los propósitos y «la adversaria por los resultados» [6] . La exigencia de reciprocidad significa que, al valorar la conducta ajena, utilicemos los mismos criterios que utilizamos ante la propia. La no reciprocidad lógica reduce el juicio a una «absurda simplificación» y se niega a pensar el proceso y la situación en los que ambas partes están comprometidas por igual. El respeto no es solo por el interlocutor, amigo o adversario, sino por uno mismo.

En el *Elogio* Zuleta lleva a cabo, pues, una crítica de los propósitos y los anhelos a partir de los cuales se construye tanto la vida práctica individual, como los proyectos políticos de la izquierda y nos ofrece una alternativa. Si se demuestra que esas aspiraciones estaban mal construidas la salida no es abandonarlas para reconciliarnos con un presente intrascendente, sino construirlas de otra forma.

El ideal y la vida

En uno de los pasajes más sugestivos del *Elogio* se afirma que la aspiración a un paraíso sería una idea inofensiva si no constituyera «el modelo de nuestros propósitos y de nuestros anhelos en la vida práctica». El problema «no se encuentra tanto ni principalmente en que no seamos capaces de conquistar lo que nos proponemos, sino en aquello que nos proponemos; nuestra desgracia no está tanto en la frustración de nuestros deseos, como en la forma misma de desear. Deseamos mal». ¿Qué quiere decir esta afirmación que tanta carrera ha hecho entre los lectores de este documento?

Deseamos mal quiere decir que no construimos nuestros propósitos a partir de las condiciones reales que la vida nos ofrece sino en base a consideraciones que no le corresponden o están por fuera de ella y se parecen más a una imagen de la muerte: paraísos inexistentes, metas inalcanzables, islas afortunadas, países de Cucaña. La vida realmente existente está hecha de angustia, de conflictos, de luchas, de duelos, de preguntas y de fracasos y cualquier aspiración a la «felicidad» no puede desconocerlo. La invitación es entonces a construir las aspiraciones, no en base a proyecciones inalcanzables, sino a lo que la vida efectivamente nos propone: «una relación humana inquietante, compleja y perdible, que estimule nuestra capacidad de luchar y nos obligue a cambiar; [...] una sociedad en la que sea realizable y necesario trabajar arduamente para hacer efectivas nuestras posibilidades; [...] una filosofía llena de incógnitas y preguntas abiertas».

Los proyectos políticos de la izquierda tenían su fundamento en una concepción positiva de la condición humana, hasta el punto de considerar como una alternativa real en una futura sociedad la superación del conflicto, la desigualdad y los enfrentamientos entre los hombres. Marx mismo, en el acápite sobre el fetichismo de la mercancía del capítulo 1 de *El Capital* , nos habla de la posibilidad de que «el reflejo religioso del mundo real» desaparezca, «cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza», es decir, delata que entre sus aspiraciones se encontraba el modelo de una comunidad humana transparente y racional. Rousseau comienza *El Contrato Social* con la idea de que «el hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado» y después de él muchos han sustentado la lucha contra unas condiciones sociales oprobiosas en base a la recuperación de una «verdadera y auténtica naturaleza humana libre». Wilhelm Reich, por ejemplo, nos dice que el individuo se encuentra organizado como una estructura compuesta por tres capas o estratos: la más superficial corresponde al autocontrol, a la amabilidad compulsiva, y a la sociabilidad artificial; un poco más abajo, se halla el «inconsciente freudiano» con todas sus carac-

terísticas de sadismo, codicia, envidia y perversiones de toda índole; y en el fondo, como un tesoro escondido, estarían «la sociabilidad y la sexualidad naturales, el goce espontáneo del trabajo, la capacidad de amar». Este substrato profundo estaría en desacuerdo «con todos los aspectos de la educación y el régimen autoritario» y allí se encontraría la esperanza del hombre de «llegar a dominar alguna vez la miseria social». Una revolución social exitosa no consistiría en otra cosa que en descubrir esta capa escondida y sacarla a flote [7].

Pero el siglo XX nos ha demostrado que esa «bondad natural» no existe y no es más que un bello sueño irrealizable: las guerras que parecían extinguidas de la historia europea reaparecieron con todo su furor y derrumbaron todos los ideales de paz y convivencia que las naciones más desarrolladas habían construido con esmero durante décadas; el uso del poder para construir una nueva sociedad en los países socialistas terminó en los abusos más extremos de los campos de concentración, el Goulag y los destierros de población; la violencia que parecía dominada demostró ser una eventualidad siempre presente en las formaciones sociales; los viejos conflictos no desaparecieron sino que dieron lugar a otros nuevos; las identidades colectivas basadas en la homogeneidad y la falta de diferenciación entre sus miembros terminaron siendo fuentes de terror colectivo hacia adentro y hacia el exterior. La enseñanza del siglo es que no podemos confiar en los logros futuros que se podrían alcanzar como resultado del «redescubrimiento» de una naturaleza humana buena ni esperar el advenimiento de una sociedad feliz. Por el contrario, lo que se impone es el rediseño de los mecanismos de control del poder y la construcción de espacios institucionales que permitan un desarrollo no destructivo del conflicto.

Ante estas circunstancias, el psicoanálisis nos ha presentado una concepción del hombre distinta a la del «buen salvaje» de Rousseau. La Primera Guerra Mundial se convierte para Freud en la ocasión para formular su idea de la pulsión de muerte la cual, si bien ya estaba presente en sus investigaciones, nunca antes había sido formulada de manera explícita como ocurre por el contrario a partir de ese momento. El hombre es un ser con una especial vocación para el sufrimiento: «nada hay más difícil de soportar que una sucesión de días hermosos» nos dice por boca de Goethe. El conflicto es insuperable e indispensable. La agresividad es tan constitutiva de la condición humana como el lenguaje: «el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. [...] En condiciones que le sean favorables, cuando desaparecen las fuerzas psíquicas antagónicas que por lo general la inhiben, también puede manifestarse espontáneamente, desenmascarando al hombre como una bestia salvaje que no conoce el menor respeto por los seres de su propia especie». Frente a este hecho, imposible de desconocer, en *El malestar en la cultura* critica la afirmación de los marxistas que creen que la propiedad privada es la causa única de todos los males, como una posición que parte de una premisa psicológica basada en una «vana ilusión». Muchos han juzgado la posición de Freud como la expresión de un profundo pesimismo frente al futuro, pero de lo que se trata en efecto es de una posición realista; el mismo nos confiesa que mucho desearía que lo que afirma no fuera cierto.

Una concepción de la condición humana como la que aparece en el psicoanálisis sería incompatible con la formulación de una utopía, si la entendemos como la proyección en el futuro de un mundo feliz [8] . Pero no lo sería si consideramos en términos más complejos la relación entre lo real y lo posible y sabemos valorar los datos que el desarrollo de las ciencias humanas nos ofrece. Tratemos entonces de responder a la pregunta acerca de las características de una utopía cuyo substrato no sea una consideración positiva y feliz de la condición humana. Y así entonces podremos entender mejor en qué consiste la invitación a aprender a desear.

Zuleta asimila la dura experiencia del siglo y asume el reto del psicoanálisis de pensar al hombre de forma distinta a como fue concebido en el optimismo racionalista de la Ilustración y del siglo XIX. La referencia a la utopía de un marco social para el desarrollo de las posibilidades humanas aparece de manera clara en *Sobre la guerra* , un texto escrito en la misma época y en el cual vuelven a surgir los mismos temas del *Elogio* . El primer elemento para construir una nueva sociedad o de una forma diferente de relación en el plano individual es el reconocimiento de que «el conflicto y la hostilidad son fenómenos tan constitutivos del vínculo social, como la interdependencia misma, y que la noción de una sociedad armónica es una contradicción en los términos. La erradicación de los conflictos y su disolución en una cálida convivencia no es una meta alcanzable, ni deseable, ni en la vida personal -en el amor y la amistad-, ni en la vida colectiva».

Aprender a desear consiste en construir utopías basadas en los datos reales que nos ofrece la condición humana. Los ideales éticos no se pueden construir haciendo abstracción de las condiciones efectivas en que se desenvuelve la vida social. Si el conflicto y la agresividad son elementos constitutivos del comportamiento, una utopía verdaderamente eficaz, como forma de moldear las luchas del presente, no puede partir de desconocer su significado. Sólo así podremos construir un tipo de organización colectiva que haga posible una transformación real y efectiva y no sea simplemente una reproducción, en otro lenguaje y en otros parámetros, del mundo que se busca combatir. Pero ¿cual sería entonces el tipo de sociedad que favorece el desarrollo del conflicto?

Lo individual y lo social

El *Elogio de la dificultad* , como hemos observado, se mueve en un constante ir y venir entre lo individual y lo colectivo, entre las referencias a la vida práctica en el nivel individual y los ideales propios de las formaciones políticas que luchan por una nueva sociedad. El lector podría sentirse extrañado frente a un desplazamiento de esta naturaleza y considerar, incluso, que se trata de un problema de elaboración del texto que pasa de un plano a otro sin hacer explícitos los eslabones argumentativos. Algo de esto seguramente existe dada la coyuntura en que el texto fue escrito; no obstante podríamos demostrar que allí se encuentra una de las claves de su significación.

Cuando Zuleta habla del amor, del trabajo y del pensamiento, se podría pensar que está invirtiendo los términos de la utopía de la izquierda, que planteaba el cambio de las estructuras sociales, impersonales y externas, como la condición suficiente para la transformación de los comportamientos de grupos e individuos y estaría afirmando, por el contrario, que la transformación de los individuos es la clave de la revolución social a nivel global. Pero no se trata de una cosa ni de la otra. La utopía de una revolución social está planteada, al mismo tiempo, en los dos registros. El éxito de una revolución (si puede hablarse en estos términos), no estaría sólo en la solución de la precariedad de la existencia material sino en la creación de condiciones para que la vida «tenga un sentido». Y ese sentido no sólo se construye de manera individual sino colectivamente. La propuesta es luchar por un tipo de sociedad en la cual las posibilidades humanas sean realizables y, según su propia expresión, el individuo concreto se pueda situar «a la altura de las conquistas de la humanidad».

La sociedad contemporánea, al no poder facilitar un espacio de realización individual, ofrece en contrapartida, según la expresión de Rudolf Bahro citada en el *Elogio* , unos «intereses compensatorios», que tratan de garantizar una satisfacción substitutiva que permita un acuerdo entre las exigencias globales de la colectividad y la afirmación particular de sus miembros individuales. Marx en los *Manuscritos* de 1844 nos habla del dinero de una manera que podríamos considerar parte del «inventario» de estos «intereses compensatorios»: «aquello que no puedo como hombre, es decir, aquello que no pueden todas mis fuerzas esenciales de individuo, lo puedo gracias al dinero.

Luego el dinero hace de estas fuerzas esenciales lo que no son en sí; vale decir, hace de ellas su contrario». [...] El dinero «es la fraternización de las imposibilidades. Obliga a que se abrace lo que se contradice» [9]

El *Elogio* nos ofrece la descripción de una serie de situaciones que también tienen cabida en este balance: el consumo, el sometimiento a unos amos, la búsqueda del poder; el desplazamiento de la búsqueda del sentido «en alguien que nos libere de una vez por todas» de la tarea de encontrarlo por nosotros mismos; la aceptación, en el caso de los proletarios, del pago de un trabajo insensato con automóviles y televisores, en el caso de las mujeres, de «una situación de inferioridad a cambio de halagos y protecciones» y, en el caso de los jóvenes, del «destino que se les ha fabricado». En otros lugares nos hablará de los «entusiasmos vacíos» como el gusto por logros y conquistas que no podemos considerar como propios, como ocurre con las justas deportivas. Los mismos individuos son «cómplices» de esa situación y para afirmarlo Zuleta apela a Dostoievski quien habría entendido, hace más de un siglo, que «la dificultad de nuestra liberación procede de nuestro amor a las cadenas», a los amos y a las seguridades que nos evitan la angustia de pensar y obrar por nosotros mismos.

La realización de la utopía del amor, del trabajo y del pensamiento plantea la exigencia de un tipo de sociedad que no ofrezca este tipo de compensaciones y, por el contrario, signifique un estímulo a la creación y al desarrollo de las posibilidades humanas. En otros textos Zuleta nos muestra cómo en la antigua Grecia de los siglos V a IV antes de Cristo, la ausencia de un dogma colectivo hizo posible el desarrollo de la tragedia de los grandes clásicos (Sófocles, Eurípides y Esquilo) y de la lógica y la filosofía (Sócrates, Platón y Aristóteles) [10] . La realización de las posibilidades humanas no es ajena a un tipo de sociedad determinado. Y por ello, para que el amor, el trabajo y el pensamiento despliegen todas sus potencialidades de transformación sería necesario construir un estilo de sociedad que valore las diferencias en el marco de la alteridad y la igualdad y reconozca el significado positivo del conflicto, entendido como un elemento constitutivo de las relaciones sociales y no simplemente como una desviación o una anomalía.

El totalitarismo considera que el respeto es propio del escepticismo, una tolerancia resignada, un «signo de que se ha abdicado de las más caras esperanzas», que sólo son concebibles como verdad absoluta. El reconocimiento de las diferencias en el marco de la igualdad no es posible en el modelo de una sociedad totalitaria, que disuelve la alteridad en una «visión exaltada», «transparente y espontánea» de la colec-

tividad o que promueve una «entrega total a la gran misión» o a la «fusión amorosa». La identidad que se construye en este tipo de sociedad no es el resultado de la interrelación y el reconocimiento mutuo y recíproco entre sus miembros, sino el producto de una relación directa con el «todo social» considerado como una referencia y una verdad absoluta. Zuleta nos ilustra este hecho en el plano de la argumentación racional y en la descripción de la lógica de la guerra.

En el primer caso es necesario reconocer que «cuando se habla desde la verdad misma», no es posible reconocer que existe un otro diferente a mí porque su pensamiento sólo puede ser considerado como «error o mala fe» con respecto a un punto de vista absoluto; el hecho mismo de «su diferencia con nuestra verdad es prueba contundente de su falsedad, sin que se requiera ninguna otra».

La guerra, por su parte, se nutre de la negación de los conflictos internos y de la reducción de «todas las diferencias, las oposiciones y las confrontaciones a una sola diferencia, a una sola oposición y a una sola confrontación» [...] «con el enemigo, con el otro absoluto: la otra clase, la otra religión, la otra nación». Este mecanismo de inventar un todo social homogéneo frente a un enemigo externo es eficaz porque genera lo que Zuleta llama « *la felicidad de la guerra*» , es decir, la pertenencia a una comunidad, la disolución del individuo en ella, la desaparición de las diferencias, la construcción de una identidad homogénea gracias a la existencia de un enemigo común.

El respeto sólo es posible en el marco de la presunción de la igualdad de condiciones y por consiguiente, es incompatible con un tipo de sociedad que no garantiza líneas de comunicación horizontales entre sus miembros y solo admite las que se establecen a través de la colectividad, considerada como un valor supremo. El respeto sólo existe en una sociedad que reconoce al otro como diferente porque «el respeto es siempre el respeto a la diferencia». La creación y el pensamiento sólo son posibles cuando se valora positivamente el respeto y la diferencia.

El sentido fundamental de su utopía consiste en un tipo de sociedad cuyo motor no es la construcción de identidades colectivas homogéneas, a través de la guerra o de cualquier otro mecanismo compensatorio, sino el despliegue de las diferencias y, por consiguiente, del conflicto. Y para ello se requiere la existencia de espacios institucionales que hagan posible su desarrollo creativo: «Es preciso [...] construir un espacio social y legal en el cual los conflictos puedan manifestarse y desarrollarse, sin que la oposición al otro conduzca a la supresión del otro, matándolo, reduciéndolo a la impotencia o silenciándolo».

Una nueva sociedad no es aquella que ha erradicado el conflicto, sueño caro a los totalitarismos, o que lo ha reinterpretado en torno a la oposición entre un «interior bueno» y un enemigo externo, sino la que tiene la capacidad de «tener mejores conflictos. De reconocerlos y de contenerlos. De vivir no a pesar de ellos, sino productiva e inteligentemente en ellos».

Y el tipo de sociedad política cuyo signo distintivo es el reconocimiento del conflicto como constitutivo de las relaciones sociales y el desarrollo de condiciones para su expresión y despliegue creativo, se llama democracia [11] . Sin embargo, el encuentro con este ideal político no significa el abandono de la intención que inspiraba las luchas de la izquierda: el combate por una sociedad más justa y equitativa y contra la explotación y la dominación económica. Por el contrario, la democracia es planteada ahora como el espacio que permite la transformación y el cambio social, sin pasar por una concepción totalitaria y sin apelar a una concepción paranoide de la lucha.

Durante los años ochenta Zuleta se dedicará a construir los términos de una concepción positiva de la democracia que permita reinterpretar en otro marco la intención que inspiraba los ideales políticos de la izquierda. En un texto notable leído en un foro sobre derechos humanos organizado por la Personería Municipal de Cali en el auditorio del Concejo Municipal (el mismo escenario del *Elogio*) en diciembre de 1989, dos meses antes de su

muerte, dice lo siguiente: la lucha por la libertad no es consecuente consigo misma si no es al mismo tiempo una lucha por las condiciones económicas y culturales que permitan el ejercicio de la libertad para todos [...] «El imperativo kantiano ¡Atreverse a pensar! Y el imperativo marxista ¡Cambiar la sociedad! son sin duda parte esencial de nuestra herencia política. Pero ni un liberalismo kantiano ni un socialismo marxista son suficientes hoy, por sí solos, para construir una izquierda democrática».

Los años ochenta se caracterizan, en América Latina, por la crisis de las dictaduras y por la apertura de procesos de democratización y, en Colombia, por el incremento de la violencia a unos niveles impredecibles, por el auge del narcotráfico y la corrupción de algunos grupos guerrilleros con el dinero fácil del negocio de la droga, por la degradación del conflicto, etc. Esta nueva situación cambió por completo las referencias políticas en que funcionábamos e impuso a la izquierda una seria redefinición de sus parámetros. La violencia, en particular, nos colocó en la situación de que ya no era suficiente con defender los derechos sociales y económicos porque existía una amenaza primordial contra el derecho a la vida. El tema de la democracia había pasado a un primer plano.

La revolución y el cambio

Toda la actividad intelectual de Zuleta es subsidiaria de un compromiso de transformación revolucionaria de la sociedad hasta el punto de que podríamos afirmar que su identidad fundamental, y la mejor manera de definirlo, es la de *revolucionario.* Entre sus proyectos inconclusos, o apenas comenzados, se encuentra la elaboración de una «filosofía de la revolución» y un gran estudio sobre «el respeto en la vida personal y colectiva» [12] . Entre 1981 y 1982 produce en esta dirección los textos *Idealización en la vida persona y colectiva* , y *Tribulación y Felicidad del pensamiento* , que el lector puede consultar, de manera complementaria, ya que representan una trilogía con el *Elogio* y se refieren a temas similares. Algunos elementos de estos ensayos pueden ayudarnos a completar el cuadro de la utopía y a identificar algunos de los temas de esa «filosofía de la revolución» que aspiraba a construir. El primer capítulo sería, en nuestra opinión, una reflexión sobre lo que significaría, en términos efectivos, un cambio y una transformación tanto en la vida personal como colectiva. Y a partir de este tema podemos integrar los diferentes aspectos que hemos presentado en este ensayo.

La utopía del amor, la utopía del trabajo y la utopía del pensamiento tienen en común una misma preocupación central, no sólo por el respeto, sino también por el cambio y la transformación de las condiciones de vida: el trabajo, el amor o el pensamiento sólo tienen sentido si pueden transformarnos. En una buena medida todas las preocupaciones éticas y políticas que aparecen en Zuleta son subsidiarias de este valor fundamental, o están determinadas por él, como condición por fuera de la cual no se puede concebir un proyecto o apreciar el significado de una realización particular. La valoración positiva que construía de un texto, un grupo, una persona, una relación amorosa, un viaje, una conversación o cualquier otro evento o situación estaba dado por las posibilidades de transformación que allí pudiera encontrar implícitas. Los versos de Goethe en *Dichosa nostalgia* , repetidos una y otra vez y convertidos ahora en patrimonio intelectual de quienes fuimos sus amigos, son a este respecto bastante expresivos:

> «Mientras tú no puedas comprender
> este «¡Muere y transfórmate!»
> no serás más que un huésped melancólico
> en la tierra tenebrosa».

La reflexión sobre el cambio tomaba no obstante en Zuleta un giro particular. La acción humana no es necesariamente transformadora de las condiciones de vida en que se produce; no todo comportamiento produce necesariamente un cambio. Muchas veces, a pesar de la altura de los fines que los hombres se proponen o del esfuerzo que hacen en el despliegue de los medios para realizarlos, los resultados de sus actos reproducen las condiciones que buscan superar. La efectividad de una

El mismo Marx era consciente de que el verdadero sentido de una revolución social se encuentra en el hecho de que se produzca una transformación efectiva del tipo de sociedad contra la que se lucha. En *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* , refiriéndose al contraste entre las revoluciones del siglo XIX y la Revolución francesa del Siglo XVIII nos muestra, en el plano colectivo, lo que Freud posteriormente va a llamar, en el plano individual, la «compulsión de repetición»: «La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionarias es cuando precisamente conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal». Páginas más adelante señala que las nuevas revoluciones «no pueden sacar su poesía del pasado sino del porvenir. No [pueden] comenzar su nueva tarea sin despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado». [...] Deben «dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido» [13]

acción particular realmente transformadora radica en el hecho de que los medios que se utilicen no reproduzcan aquello que se pretende combatir. Si luchamos por una sociedad nueva, o por la transformación de la vida personal, tenemos necesariamente que enfrentar la «solución» del problema de la repetición.

El psicoanálisis ha mostrado en el terreno individual que la «compulsión de repetición» es una premisa fundamental del psiquismo que consiste en la tendencia a traducir a un sentido ya definido o establecido de antemano cualquier elemento nuevo que irrumpa, en lugar de permitir el despliegue de toda su potencia transformadora. En el plano colectivo las revoluciones del siglo XX en contra de la explotación capitalista y la dominación política terminaron reconstruyendo internamente, incluso en peores condiciones, las mismas situaciones que justificaban sus luchas.

Zuleta, entonces, consciente de estos hechos señalados por Marx y Freud y en base a la experiencia histórica y a su práctica del psicoanálisis se pregunta: ¿En qué condiciones una actividad, cualquiera que sea, es efectivamente transformadora de los que en ella participan? Convertir el cambio y la transformación en valores supremos de una «filosofía de la revolución» se traduce en una pregunta por las condiciones en que pueden ser efectivos.

La principal trampa en que se encontraban atrapados los ideales políticos de la izquierda se podría definir a partir de la contradicción que establecían entre sus fines y los medios desplegados para conseguirlos. Al tomar como punto de partida una idealización del fin o de la meta que se quiere alcanzar, y asumirlo como la aspiración a una forma de relación humana de «reconocimiento y satisfacción globales», de armonía y de concordia total, se produce, como contrapartida, una «devaluación de la lucha» que conduce a la realización de esos propósitos; el proceso es vivido como «tiempo de la desgracia, del desgarramiento y de la carencia» en base a la idea de que el sufrimiento y las dificultades presentes en la lucha actual serán compensados una vez lograda la «toma del poder» y se haya llegado a esa «tierra prometida» que compensará todos los esfuerzos y colmará todas las expectativas.

En contraste con estos «modelos» de acción fallida, en *La idealización en la vida personal y colectiva* Zuleta intenta construir, a partir de un análisis de los mecanismos de la idealización, un modelo de acción humana que sea efectivamente transformadora del contexto en que se desenvuelve y de aquellos que participan en ella y cuyos fines se puedan realizar, porque los medios no los contradicen. Ese tipo de acción debe contener en sí misma «el sentido de aquello que persigue»; debe prefigurar «el mundo que piensa construir», debe presentarse desde ahora como una posibilidad real, como una negación de la vida «cuya carencia determina la lucha». Por ello, la condición efectiva para una transformación real, consiste en que «las características del tipo de vida que se busca» estén presentes en el proceso mismo a través del cual se quieren alcanzar; la negación de una forma de relación humana «debe ser ya, positivamente, otra forma de relación con otra lógica» pero construida desde ahora.

De aquí se deriva entonces que la revolución no se puede concebir como una «larga espera» de un futuro promisorio, que a partir de un cierto momento redima un pasado de luchas y de sufrimientos. La lucha revolucionaria no se puede concebir como el paso por «un valle de lágrimas» en pos de un premio que vendrá después. Zuleta reivindica la importancia de la vida actual como tal, en si misma considerada, no supeditada a que una historia futura la redima. Esta era la gran enseñanza del *José y sus hermanos* de Thomas Mann, según sus propias confidencias [14] .

La revolución no es un acontecimiento a partir del cual se define un «antes» y un «después» sino un proceso permanente que comienza aquí y ahora, y se desarrolla de manera diferencial en cada uno de las esferas de la vida social, con sus tiempos propios. No consiste en la toma del poder político, ni se refiere sólo a la transformación de la economía. Por tal motivo en Zuleta encontramos una gran preocupación por la educación de los niños, por los movimientos feministas y por cualquier otro proceso cultural que ponga en cuestión la lógica de la vida capitalista, en cualquiera de sus eslabones, así sean ámbitos parciales y limitados. Su proyecto político consistía, en lo fundamental, en construir una contracultura alternativa a la civilización capitalista.

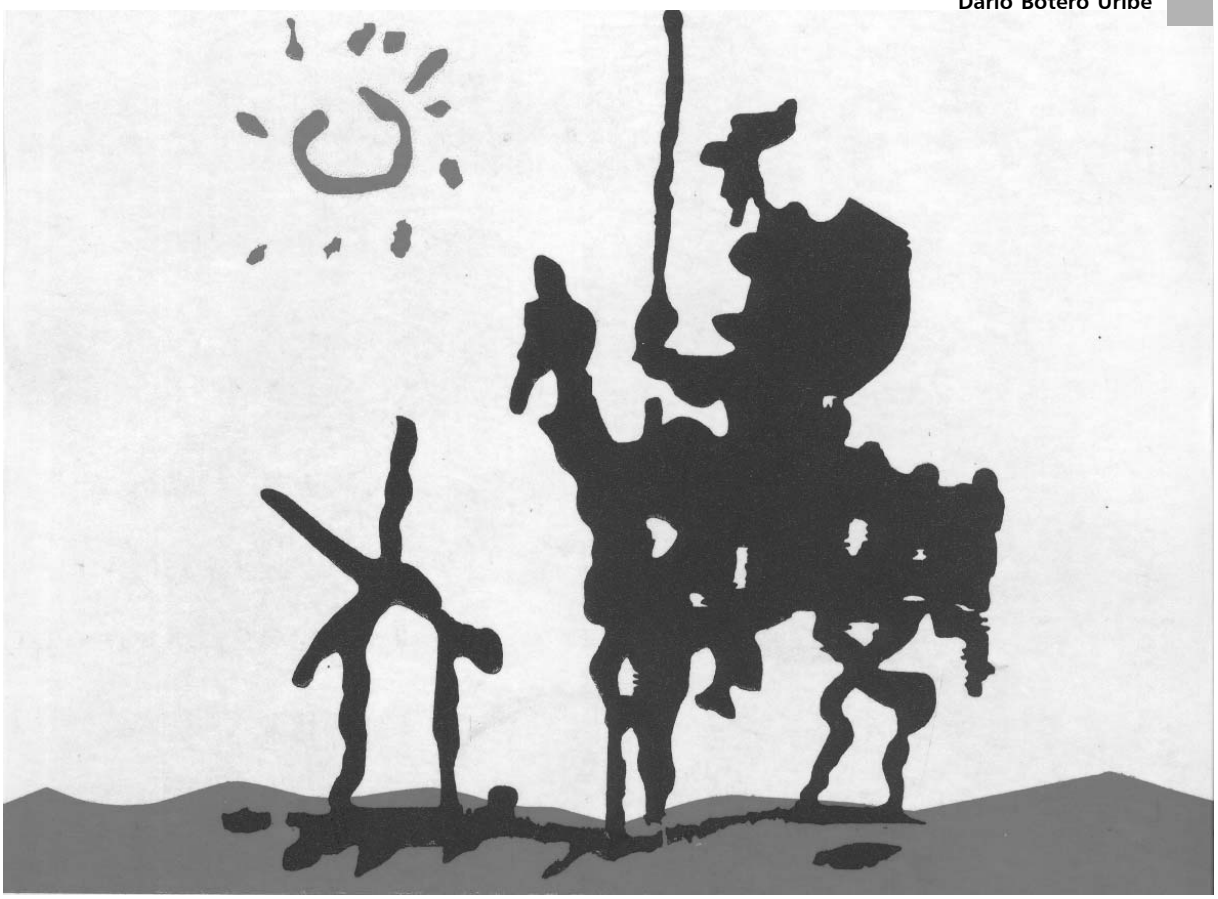
No obstante, el aspecto más peculiar de su teoría de la revolución es la manera como vincula la concepción de la transformación de la vida colectiva a la transformación de la vida en el terreno individual. Uno de los elementos más importantes de su pensamiento político está probablemente representado por esta idea. La «vida cotidiana» constituye el espacio privilegiado de la transformación social. Por ello el trabajo de «crítica de la vida cotidiana» que Zuleta realizaba a partir del análisis de textos literarios fue la mayor «actividad subversiva» del orden social que realizó en toda su existencia, mucho más que sus compromisos políticos directos o sus escritos y conferencias sobre temas vinculados con el proyecto de la revolución. Esta esfera de su actividad intelectual era probablemente la más importante de todas, por la coherencia con sus ideales, y por el efecto que tenía entre aquellos que estuvieron marcados por su palabra. Las revoluciones del siglo XX ya no están a la orden del día. Pero una utopía como la construida por Zuleta siempre estará vigente.

Notas

1. Cassirer, Ernest, Antropología filosófica, FCE, Bogotá, 1996, pp. 90-98.
2. Este texto ha sido profusamente publicado en diversos libros (Sobre la idealización en la vida personal y colectiva, Elogio de la dificultad y otros ensayos) y por diferentes medios (revistas, periódicos, ediciones en papel, etc..) Recomendamos al lector su lectura previa. No indicaremos la ubicación de las citas que son tomadas de allí porque el lector cuenta con los medios de hacerlo rápidamente.
3. Reflexiones sobre el fetichismo, en Zuleta Estanislao, Sobre la idealización en la vida personal y colectiva, Procultura, Bogotá, 1985, p.57.
4. Publicado en Colombia: violencia, democracia y derechos humanos, FEZ, Cali, 1998, pp. 71-73.
5. Ver Nietzsche, Prólogo a Aurora.
6. En el caso del otro aplicamos el esencialismo: lo que ha hecho, lo que le ha pasado es una manifestación de su ser más profundo; en nuestro caso aplicamos el circunstancialismo, de manera que aún los mismo fenómenos se explican por las circunstancias adversas, por alguna desgraciada coyuntura. Él es así; yo me vi obligado. Él cosechó lo que había sembrado; yo no pude evitar este resultado. El discurso del otro no es más que un síntoma de sus particularidades, de su raza, de su sexo, de su neurosis, de sus intereses egoístas; el mío es una simple constatación de los hechos y una deducción lógica de sus consecuencias.
7. Reich, Wilhelm, La función del orgasmo, editorial Paidós, Buenos Aires, 1974, p. 184.
8. Los miembros de la escuela de Francfort que provenían del pensamiento de Marx y querían establecer una síntesis con el pensamiento de Freud se encontraron con un problema: los ideales políticos de ambos no eran compatibles, ya que el ideal positivo de la sociedad comunista de Marx no era acoplable con la idea freudiana de la pulsión de muerte y de la agresividad como un dato insuperable de la condición humana. La solución entonces consistió en relacionar a Marx con Freud, pero rechazando el giro dado por este último en 1922 a partir de Más allá del principio del placer. Marx sólo es compatible con un Freud sin pulsión de muerte. Los casos más representativos son Wilhelm Reich y Erich Fromm
9. Poder del dinero en la sociedad burguesa, en Marx, Karl, Manuscritos de 1844, Ediciones Arca de Noe, s.f. pp. 167-168.
10. Zuleta, Estanislao, Colombia: violencia, democracia y derechos humanos, FEZ, Cali, 1998.
11. Para una descripción detallada del significado de la democracia en Zuleta remito al lector a un artículo publicado a mi nombre en la revista Palimpsestus. No. 4 de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia llamado Estanislao Zuleta: un intelectual del siglo XX.
12. Ver Sobre la idealización en la vida persona y colectiva las notas de pie de página que aparecen las pp. 34 y 57.
13. Marx, Karl, El dieciocho brumario de Luis Bonaparte, en Obras escogidas en tres tomos, I, Editorial Progreso, Moscú, 1974, pp. 408-410.
14. La larga espera. A propósito de la obra de Thomas Mann. Conversación con Luis Antonio Restrepo, En Conversaciones con Estanislao, FEZ, Cali, 1997, pp. 18-22.

La solidaridad en el camino de la utopía

Darío Botero Uribe



Los utopistas tomamos el pulso a la historia, y ¿qué percibimos? Que el proceso histórico es estrecho, mezquino, que lo que pudo ser no fue, que algunas de las mejores posibilidades se perdieron por falta de lucidez o por imposiciones del poder excedentario. Hay necesidad de arañar la historia para rescatar esos fragmentos de razón perdidos. Pero eso no basta. Tenemos necesidad de potenciar la no-razón como el símbolo por excelencia de nuestro ser latinoamericano. Los europeos desarrollaron una civilización con base en la razón, que ha dejado grandes testimonios en la economía, en la ciencia, en la tecnología. América del norte heredó esa civilización; Améri-

*** Profesor emérito y Maestro de la Universidad Nacional**

ca Latina no ha encontrado su norte, la brújula sigue girando entre nosotros erráticamente entre la copia servil de un mundo ajeno y el nacionalismo chato.

En la Modernidad, la razón europea devino ratio, se optó por el tipo de razón romana dejando de lado el logos griego. La ratio es suma y resta, como la definió Thomas Hobbes. Es una forma de razón que privilegia lo cuantitativo sobre lo cualitativo, pone el universo social a girar sobre la economía, la productividad, la utilidad, la ganancia. Esta razón permitió crear una gran civilización con un poder inmenso, pero con un talón de Aquiles muy preocupante: la carencia de armonía social, de igualdad, de desarrollo pleno de la potencialidad humana.

¿En qué consiste la no-razón? La no-razón es una categoría filosófica que he propuesto para equilibrar la unilateralidad de la razón. En tanto la razón es un paradigma de pensamiento y acción que rige los comportamientos humanos productivos, organizativos o administrativos, que se proponen un fin u objetivo determinado; la no-razón es una forma de pensamiento y acción que se ocupa de la afectividad, el inconsciente, el arte, el mito, la individualidad, el amor, la sensualidad, la solidaridad, la creatividad... La no_ razón no busca un fin sino que se agota en su ejercicio. La no-razón complementa la razón; muy diferente de la irracionalidad que se opone a la razón, la pretermite y en consecuencia genera comportamientos absurdos y delincuenciales.

El hombre es razón y no-razón, pero mientras en otras culturas predomina la razón, en la nuestra es preponderante la no-razón. El paradigma que rige el ethos latinoamericano es no- razón, logos, ratio; provenimos de una cultura que potencia la imaginación y la sensibilidad, la creación, la invención y la fabulación. La utopía opera con el rescate de los remanentes de razón perdidos en el proceso reificado de la historia. Lo utópico es irrealizable, idealista, inverosímil, no nos interesa; lo utopista, por el contrario es posible y realizable. ¿Cómo es posible? El mundo que nos ha legado la civilización es tan estrecho, tan agobiante, que un pensamiento verdaderamente crítico, cuando se aplica a lograrlo, no demora en otear posibilidades inéditas. Algunas son ciertamente difíciles. Preguntémonos ¿en qué términos son difíciles? Requieren el concurso de muchos, con una decisión de hacer un poco cada uno, prescindiendo de intereses inmediatos. Lo utópico es la pereza, la mediocridad, la insolidaridad.

La solidaridad, y aquí voy a discrepar de todos los que han hablado del tema, no se construye superando el egoísmo sino con el egoísmo. Hay necesidad de hacer una distinción, existe un egoísmo creador y un egoísmo mezquino; el egoísmo creador, el que nos interesa, es el ello que potencia el individuo pero con un yo que percibe la energía y dirige el proceso; es la voluntad de Schopenhauer perfeccionada por Nietzsche en la voluntad de poder y transformada por Freud en la libido. Operamos siempre con la estructura de nuestra individualidad y si bien somos bombardeados constantemente por contenidos sociales en el lenguaje y en distintas formas de influencia social, procesamos los elementos percibidos consciente e incons-

cientemente y representamos esas estructuras en la personalidad identitaria, en el individuo; o en una forma difusa, en el átomo gregario. Es el yo que inconscientemente se mira en el otro, que sólo puede buscar reconocimiento en una imagen especular en la mente del otro. La mística y el sacrificio personal no son sino una posición ante la trascendencia. La utopía no parte del sacrificio sino de la potenciación del individuo; no proviene de la heteronomía sino de la libertad; la utopía es el goce y la pasión del creador que piensa, imagina, vislumbra, se mira en el espejo de la mente del otro, pero no como el terrorista que mata con la promesa de defender la vida, ni con la dialéctica de la vieja política, que cautiva creando engaño y abusando de la ignorancia.

La solidaridad supone reconocer al otro como igual; es colaboración, acuerdo; quien invoca la solidaridad no quiere alienarse en el otro, ni en lo otro, sino reconocerse en el otro y con lo otro. La solidaridad sustituye la dominación, la cual funciona como subalternidad, frente a una estructura de poder; la solidaridad como colaboración funda la amistad, la fraternidad. No obstante, no conseguimos llegar todavía a la utopía. La utopía es la escalera que conduce al paradigma razón- no-razón; la utopía es la capacidad de pensar en un proyecto científica y técnicamente, en las exigencias y los requisitos de su operación, pero al tiempo en la solidaridad, en la armonía social; la razón nos proporciona los parámetros científicos y técnicos, la no-razón nos da la solidaridad, la amistad, la pasión, la alegría, la armonía, la justicia... Si somos capaces de pensar con el paradigma razón - no-razón seremos capaces de crear un mundo más armónico, productivo y creativo.

No se trata de negar al individuo ni de desconocer lo social; se busca más bien fundar la universalidad en el individuo. El individuo es ego -principio de atracción- y es universalidad incipiente, pero que puede desarrollarse a través de la educación -principio de expansión-. El individuo ya es social a través del lenguaje, la cultura, la familia, la educación, el trabajo, etc.; pero la educación tiene que encargarse de afianzar el sentido de socialidad en cada individuo. En *El Derecho a la Utopía* propuse disolver la masa en individuos sociales, éticos y autorresponsables. El átomo gregario es irresponsable y no alcanza el principio de universalidad. Sólo el individuo puede delimitar el yo de la universalidad estableciendo el puente que le permitiría ser él mismo y al tiempo el ciudadano solidario. Es el gran reto de la educación y de la auto educación. La solidaridad se aprende. Aristóteles pensaba que la virtud la aprendemos en el ejercicio de la vida. Hay que enseñarla y hay que practicarla.

Todo esto nos conduce hasta la filosofía de la vida, el Vitalismo Cósmico. Desde las bacterias hasta el Homo sapiens se da un largo camino. La evolución permitió a la naturaleza convertirse en una fábrica diseñadora de millones de formas que cambian para adaptarse al medio, para sobrevivir e igualmente para vivir mejor. Pero el hombre no es sólo naturaleza, es también transnaturaleza, la cual constituye el proyecto propio que permitió al homínido humanizarse, a partir del lenguaje: un mamífero que habla, piensa, concibe, proyecta, transforma, realiza, construye... El hombre como ser de discurso inventó el mundo humano, empezó a diseñar la transnaturaleza en diálogo e interacción con la naturaleza. El hombre devenido en ese proceso es un ser complejo, difícil de desvelar y conocer, consciente-inconsciente, racional- no racional. El hombre es un ser tan profundo y extraño que para un individuo, no importa su condición ni su formación, es tremendamente difícil comprenderse a sí mismo y casi imposible comprender a los demás. El psicoanálisis apela al paciente para que revele su ser y las demás disciplinas científicas presuponen conductas probables. En tanto intentamos conocer el espacio sideral y los lugares más

ignotos, desconocemos quiénes somos y cuáles son las posibilidades de la vida social. Las ciencias sociales aún hoy parten del hombre consciente. Si tenemos un ser consciente-inconsciente, racional-no racional, las ciencias apenas conjeturan en la superficie la realidad de un ser que sólo se vislumbra en la profundidad. Hay que dejar a un lado las simplificaciones, asumir al hombre en toda su complejidad. La razón no nos permite conocer sino una dimensión; la no-razón nos posibilita acceder a otras dimensiones.

Persiguiendo un mundo unilateralmente racional no conquistaremos jamás al hombre. Llegar a la no_razón implica acceder a la pluridimensionalidad; la utopía nos abrió el camino de la no- razón. Lo más importante filosóficamente para mí es haber llegado a colocar la no-razón en un sitio equidistante de la razón y con la misma jerarquía. Ahora tenemos necesidad de darle al mundo solidario, al campo afectivo, al de la creación intelectual y artística el mismo rango e importancia que damos a un plan de acción para la producción social. Algo similar pasa con nuestro ser consciente-inconsciente. El inconsciente sólo sirve hoy a los analistas para la cura; pero se ha olvidado lo más importante, el hombre normal o patológico piensa y actúa siempre consciente-inconscientemente. Por esa razón, en la *Escuela Filosófica del Vitalismo Cósmico* nos hemos propuesto crear un método pedagógico para la lectura del inconsciente, en cuanto sea legible.

Empezamos a entrar en el ámbito de la utopía. Nos falta aún asumir una teoría y una práctica del humanismo, una teoría y una práctica de la justicia, una teoría y una práctica de la convivencia.
Debemos desconfiar de los proyectos totalizantes que pasan por alto la complejidad humana. El problema fundamental no está en la economía ni en la política sino en la vida psicosocial. La filosofía de nuestro tiempo está abocada ineludiblemente a pensar la vida y a transformarla. Tenemos que abandonar las ilusiones de cambiar la vida social en procesos socioeconómicos; la vida psicosocial es el escenario fundamental de la realización humana. La utopía no es un catálogo de ilusiones sino un programa anticonvencional, que nos irá permitiendo a través de la lucidez, de la educación, de la crítica, de la solidaridad y de una investigación abierta y desprejuiciada acceder al mundo nuevo.

Un utopista es un inconformista que no se precipita por el callejón de la violencia sino que confía en la reflexión, en la crítica, en la solidaridad, en la educación. Piensa que el camino es muy largo y por eso debe comenzarlo ahora mismo. El realista vive en un mundo construido y se atiene a la función que le asignan o a la que consigue con algún esfuerzo. No desafía el orden porque no quiere incomodarse o le parece una tarea imposible. El utopista quiere construir un orden más humanista y justo. Sabe que no basta con ideas abstractas. Hay necesidad de pensar el hombre y esto supone no sólo conocer sus necesidades sino su psique. Desde luego la miseria es una afrenta a la civilización respecto a la cual no caben sutilezas, debe afrontarse su superación radicalmente. Pero más allá de la miseria las necesidades del hombre no son sólo materiales y económicas, sino afectivas, de expresión, de formación, de reconocimiento, de creación y producción, en una palabra de posibilitar la realización del proyecto de vida de cada uno. Si buscamos superar la civilización presente, debemos proponernos una capaz de ofrecer a mujeres y hombres todas las posibilidades de vivir lúcida y creativamente. Proponer sólo un programa socioeconómico para cambiar la vida es desconocer la existencia de un ser simbólico, semiótico, de discurso, creador y fabulador.

El sueño del hombre integral*

Ernst Fischer**

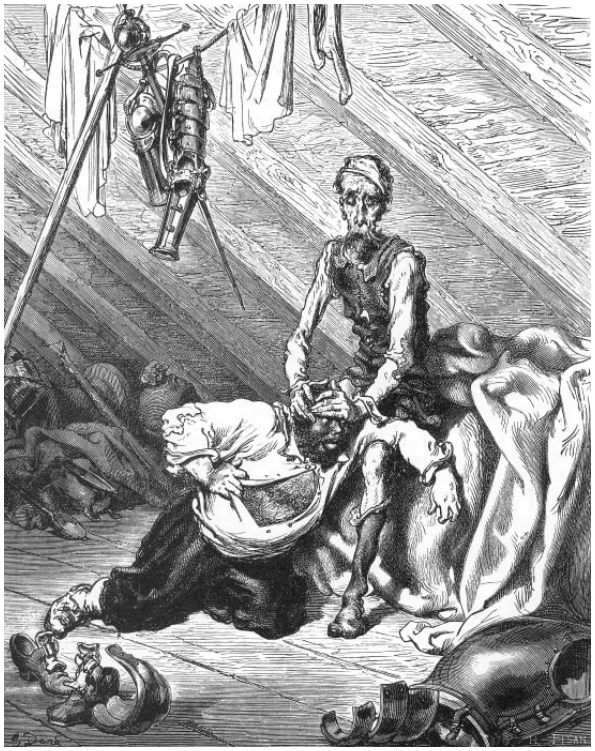
A través de los diversos cambios operados en el pensamiento de Marx, una cosa permanece inalterable, y es su punto de partida, a saber: la perspectiva del hombre *integral,* del hombre *total* .

Desde el triunfo de la revolución industrial y del régimen capitalista de producción, consolidado en el tránsito del siglo XVIII al XIX, Europa ha vivido en su propia carne el desmembramiento del hombre, como consecuencia de la división del trabajo, de la mecanización, de la explotación y del comercio. La nostalgia de la unidad del hombre consigo mismo, con sus semejantes y con la naturaleza de la que había sido enajenado, ha sido compartida por todo ser humano capaz de sentir y de pensar.

De que el hombre se había convertido en un fragmento de sí mismo, de que había sido vencido por su propio trabajo y abandonado a sí mismo, se habían quejado los poetas y los filósofos de aquellos tiempos heróicos, en su rebelión romántica contra un mundo que todo lo convertía en mercancía, que degradaba al hombre a cosa.

«El placer ha sido separado del trabajo, el medio del fin, el esfuerzo de la recompensa. Encadenado eternamente a una sola partícula del todo, el hombre, como tal partícula, solo se forma a sí mismo; oyendo siempre tan solo el ruido monótono de la rueda que pone en movimiento; el hombre jamás desarrolla la armonía

*** Capítulo primero del libro: *Lo que verdaderamente dijo Marx* -Ed. Aguilar 1971**
**** Pensador marxista austriaco (1899 - 1972)**



de su ser, y, en vez de estampar el sello de la humanidad en su naturaleza, se convierte en mera expresión de su ocupación, de su ciencia.» [1]

La era en que la técnica y la industria se desarrollan de modo tan impetuoso, la era de la codicia y del espíritu mercantil, del capital y del proletariado depauperado, la era de las esperanzas revolucionarias, pronto desmentidas por la realidad posrevolucionaria, se convirtió en la era de la protesta romántica contra la oronda burguesía. Compartían la protesta todos los adversarios -aristocráticos o plebeyos- del mundo burgués, que solo pensaba en la ventaja y el provecho; tanto unos como otros condenaban la deshumanización del hombre por la progresiva división del trabajo, cuyo resultado extremo era la acumulación creciente de riqueza en un polo de la sociedad y la acumulación creciente de miseria material y espiritual en el otro polo de la misma. Sin embargo, dentro del romanticismo se operó una disociación cada vez mayor: mientras algunos veían toda felicidad en el pasado, en el que vislumbraban una unidad y una dignidad humanas ahora perdidas, otros miraban hacia el futuro, soñando con el resurgimiento del hombre integral, del hombre total, en un futuro reino de libertad, de abundancia y de humanidad.

Las revoluciones políticas de Norteamérica y Francia proclamaron el *derecho del hombre a la libertad* , a la personalidad libre. Pero la contradicción entre lo proclamado y la realidad se hizo sentir dolorosamente. El hombre en la sociedad civil se convirtió, desde luego, en *individuo* , pero no con una individualidad inserta en una *comunidad* , sino con una individualidad en competencia con todas las demás. «El derecho humano a la libertad -escribía el joven Marx -, no se basa en la conexión del hombre con el hombre, sino más bien en la disociación entre el hombre y el hombre». «Ninguno de los llamados derechos humanos trasciende, por tanto, del hombre egoísta, del hombre en cuanto miembro de la sociedad civil, es decir, retraído sobre sí mismo, sobre su interés y su capricho privado, y como individuo al margen de la comunidad.» [2] El problema era, pues, el de lograr la desprivatización del hombre, que se hallaba replegado en su huera individualidad, la unión del individuo con una comunidad que no descanse ya en la dominación de unos cuantos, sino en la libertad de todos.

En las notas tomadas por el estudiante berlinés de ventiún años Carlos Marx para su tesis doctoral sobre Demócrito y Epicuro no se habla todavía de lucha de clases, ni de proletariado y revolución, ni del «reino de la libertad» en una sociedad sin clases y sin dominación; pero encontramos en ellas (Cuaderno VI) el siguiente párrafo sobre el subjetivismo, sobre el egocentrismo en la filosofía epicúrea y estoica de la antigüedad tardía: «Como la mariposa nocturna, que, al trasponerse el sol general, busca la luz de la lámpara de lo particular.» [3] Y ya antes, en el cuaderno III: «Quien encuentre más placer en construir el mundo entero por sus propios medios, en ser creador del mundo, que en dar eternamente vueltas dentro de su propia piel ha caído bajo el anatema del espíritu.» Y, finalmente, en el cuaderno VII: «Es en una filosofía donde menos puede aceptarse a base de la

autoridad y la buena fe que sea una filosofía, aunque la autoridad sea la del pueblo y la fe la de los siglos.»

El «sol general» era para Marx la realización de cada uno de los objetivos comunes, su intervención en la *res publica* , en la «cosa pública», su ingerencia activa e ideal en lo privado, acaso lo que significaron la democracia ateniense o la república romana anterior a la dictadura de los Césares. Lejos de sentirse satisfecho de sí mismo, Marx no quería «dar eternamente vueltas», sino ser «creador del mundo», apropiarse espiritualmente del mismo con su propia fuerza y contribuir a su transformación material, en su ulterior desenvolvimiento. No puede dejar de percibirse su demanda de una nueva salida del sol social, de un sol «general», que sobrepase en plenitud y en intensidad luminosa a la lámpara nocturna de lo privado. Pero asimismo se percibe claramente su espíritu crítico, que no está dispuesto a reconocer la autoridad y la buena fe como prueba de la verdad de una filosofía, de un sistema. Abrir paso a un nuevo sol «general», ser creador de un mundo nuevo, sin renunciar al examen crítico de todo lo desarrollado y de lo que está en proceso de desarrollo: todo esto está ya presente en el joven de ventiún años.

En Berlín, donde Marx estudió ciencia política, filosofía e historia, brillaba Hegel como el genio incomparable que fascinó a una joven generación de pensadores e investigadores. En su gigantesca obra filosófica, remate y cumbre del romanticismo, Hegel veía recorrida la historia universal por el espíritu universal de todas las formas de abandono de sí mismo, de *enajenación,* y, al propio tiempo, el retorno a sí, la *reconciliación* , que, partiendo de la *unidad* inconsciente, lo graba la *unidad* consciente consigo mismo. Bajo la forma externa de una difícil filosofía, se manifestaba la dinámica, llena de contradicciones, de la época, la idea del desarrollo, el sueño de un reino de la libertad, de la abundancia, de la realidad consciente de sí misma.

El joven Marx rechazó en un principio a Hegel. Pero pronto quedó apresado por el hechizo del gran filósofo y por su *dialéctica* . Marx permaneció fiel a esta dialéctica, en cuanto contradicción interna en la esencia del pensar y de todas las cosas, en cuanto conocimiento de que nada puede comprenderse aisladamente ni en una relación lineal de causa a efecto, sino solamente como interacción multilateral, en la profusión de sus determinaciones, en discrepancia consigo mismo, de manera que todo engendra, en cuanto nace, su propia negación y tiende a desarrollar la negación de la negación. En las consecuencias que sacó de la dialéctica, superó al propio Hegel.

De 1842 a 1843, Marx fue director del periódico liberal *Rheinische Zeitung,* desde el que expresó sus simpatías radical- democráticas, que terminaron por hacerle «intolerable» para la Alemania del cuarto decenio del siglo pasado, por lo que se vio obligado a trasladarse a París. En 1844 describió y fustigó, en los *Anales franco _ alemanes* , la situación alemana, de la que había tenido que huir, con estas palabras:

> La historia alemana se jacta de haber dado vida a un movimiento en que ningún otro pueblo del firmamento histórico la ha precedido ni la seguirá. Los alemanes, en efecto, hemos compartido las restauraciones de la historia moderna sin haber tomado parte en sus revoluciones. Hemos vivido una restauración, primero, porque otros pueblos se han atrevido a hacer una revolución y, segundo, porque otros pueblos han sufrido una contrarrevolución. En dos ocasiones ha sucedido esto: la primera, porque nuestros señores tuvieron miedo y la segunda porque no lo tuvieron. Los alemanes, conducidos por nuestros pastores, solo acompañamos a la libertad un día: «*el de su entierro*» [4].

En París conoció Marx al joven Federico Engels, hijo de un fabricante renano establecido en Londres. Gracias a este encuentro adquirió no solo una visión de las relaciones sociales del país industrial más moderno, sino, sobre todo, un amigo como hay pocos. En una colaboración sin igual, Engels reconoció generosamente la genialidad sobresaliente del amigo, difícil de trato en ocasiones, y se mostró como un auxiliar oportuno, no solo en los problemas espirituales, científicos y políticos, sino también en muchos asuntos privados. Lo que Engels aportó *filosóficamente* al marxismo es discutible, pero, por encima de toda crítica, se eleva la profunda amistad que fundió a ambos en una unidad permanente.

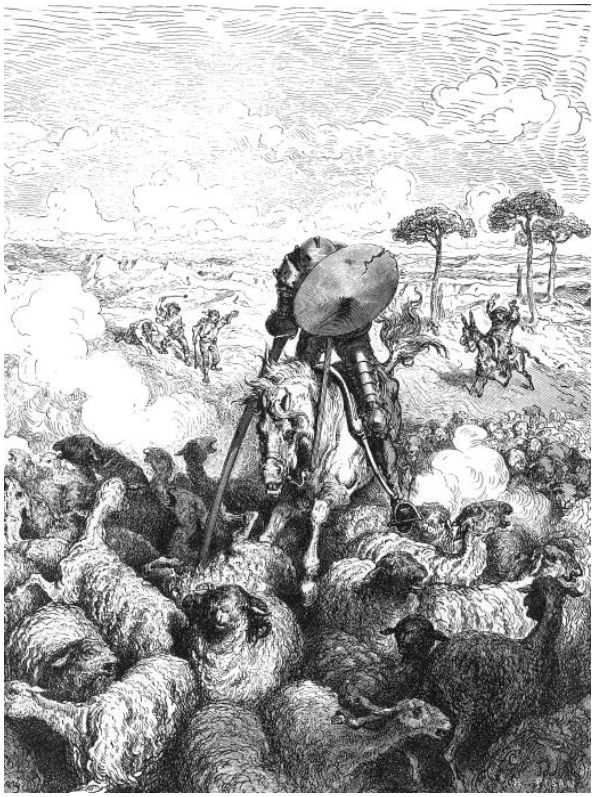
En París, Marx, tuvo ocasión de descubrir al proletariado.

En la mísera existencia del proletariado vio Marx el *compendio de la deshumanización* , el extremo de todo lo que los románticos consideraban como contradicción de la naturaleza del hombre, como un escarnio a la esencia del hombre. Pero justamente en esta extrema negación fundaba Marx la esperanza de su superación. Obligado por su mi seria -opinaba Marx- el proletariado habrá de liberarse de las condiciones inhumanas, invirtiéndolas radicalmente, de tal manera que, al liberarse a sí mismo, será el libertador de la humanidad.

Marx expone con asombrosa intensidad la *negación del hombre en el proletario de su época:*

> Evidentemente, el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce desamparo para el trabajador. Produce palacios, pero también tugurios para los que trabajan. Produce belleza, pero también invalidez y deformación para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero obliga a una parte de los obreros a retornar a los trabajos de la barbarie y convierte a otros en máquinas. Produce espíritu, pero produce también estupidez y cretinismo para el trabajador [5] .

El trabajo del proletario da como resultado que, en vez de afirmarse en su trabajo, se niegue en él, que «no se sienta feliz, sino desgraciado», que «no



desarrolle al trabajar sus líbres energías físicas y espirituales, sino que, por el contrario, mortifique su cuerpo y arruine su espíritu. El trabajador, por tanto, sólo se siente él mismo fuera del trabajo y en éste se encuentra fuera de sí. Cuando trabaja, no es él mismo, y solo cuando no trabaja recobra su personalidad» [6].

Marx es un maestro en llevar al extremo las formulaciones; pero de muchos informes contemporáneos se desprende que no exageraba cuando hablaba de la miseria del proletario. Los jóvenes hegelianos, los discípulos radicales del gran filósofo, esperaban que el *ateísmo* emanciparía al hombre, le devolvería su esencia trayéndola desde el más allá al mas acá. Pero Marx veía más profundo; concebía la crítica de la religión como el «presupuesto de todas las críticas», tenía conciencia de que la liberación que se necesita es la del cautiverio terrenal no la del celestial, y entendía que «la miseria *religiosa* es, de una parte, la *expresión* de la miseria real y, de otra parte, la protesta contra la miseria real»

> «La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo.» [7]

Como ocurre con tanta frecuencia, en relación con esto sabemos únicamente una parte de lo que Marx dijo *verdaderamente* casi siempre se cita que la religión es opio para el pueblo -es decir, algo con lo que el pueblo es narcotizado desde *afuera* -, mientras es silenciado el párrafo que acaba de transcribirse.

> El *ateísmo* , en cuanto negación de esta inesencialidad, carece ya de sentido, pues el ateísmo es la *negación de dios* y estatuye, con esta negación, *la existencia del hombre* ; ahora bien, el socialismo, en cuanto tal socialismo, no necesita ya de semejante mediación; comienza con la *conciencia teórica y práctica sensible* del hombre y de la naturaleza como la *esencia* . El socialismo, en cuanto tal, es la *autoconciencia positiva* del hombre, sin que necesite que le sirva de mediadora la superación de la religión, del mismo modo que la *vida real* es la realidad positiva del hombre, y no necesita que le sirva de mediadora la abolición de la propiedad privada, el *comunismo* ... El *comunismo* es la forma necesaria y el principio energético del futuro inmediato, pero el comunismo no es en cuanto tal la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana [8].

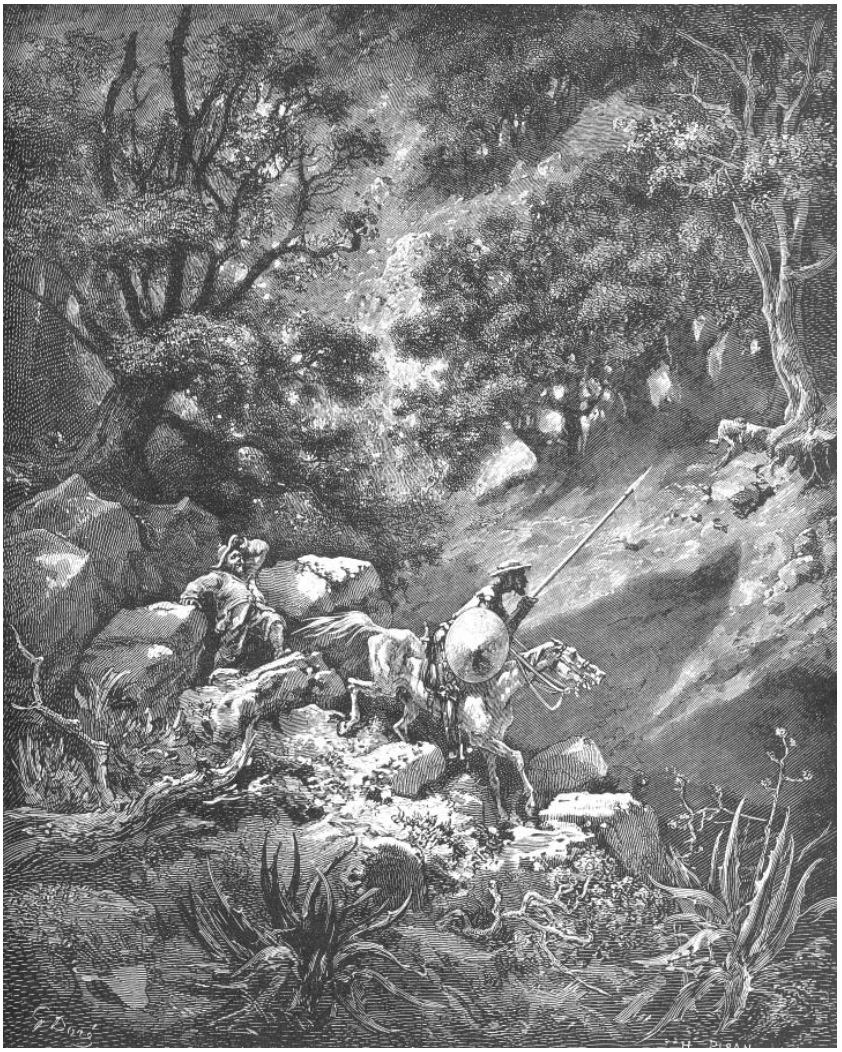
La religión, el ateísmo y el comunismo eran, pues, para Marx, *momentos* del desarrollo, no la meta del mismo. Valían para abrir paso a la vida real del hombre, al humanismo positivo, del cual la existencia del proletariado era la contradicción mas palmaria; sin embargo, no solo en el proletario se pone de manifiesto «la desgarradora *realidad de la industria* « (*íbid*). El análisis científico de la industria capitalista ha confirmado cien veces lo que ya había barruntado Schiller cuando decía: «el placer ha sido separado del trabajo, el medio del fin, el esfuerzo de la recompensa»; es decir que en el proletario encuentra su expresión más extrema lo fragmentario, lo fraccionado, lo desgarrado de este mundo de máquinas, de lucro y de miseria. Cuanto más clara era la negación, resultaba más reconocible *lo que* negaba: la imagen no realizada del hombre. La religión parte de Dios, Hegel del Estado, Marx del hombre.

En la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* , escribía Marx:

> Hegel parte del Estado y convierte al hombre en Estado subjetivado; la democracia parte del hombre y convierte al Estado en hombre objetivado... El hombre no existe en función de la ley, sino ésta en función del hombre; la ley es *existencia humana* , mientras que en los otros el hombre es la *existencia legal* . En esto reside la fundamental diferencia de la democracia [9].

Para Marx, lo decisivo no es « lo general» sin más un sistema cualquiera como fin en sí mismo, sino el hombre concreto, el hombre real, el hombre individual. El fin de sus meditaciones y de sus esfuerzos es el hombre integral, total, la realidad del hombre, el humanismo positivo.

El hombre necesita de la *comunidad* para formarse como individuo libre. «En los sustitutivos de la



comunidad que hasta ahora se conocen en el Estado, etc.; la libertad personal solo existía para los individuos que se habían desarrollado dentro de las relaciones de la clase dominante y solamente en cuanto que eran individuos de esta clase». Los individuos que creen ser independientes no solo se hallan condicionados por el desarrollo social en su conjunto, por la lengua, la tradición, la educación, etc., sino también por la pertenencia a una clase, a un estamento, a una profesión. Su personalidad «se halla condicionada y determinada por las relaciones concretas de clase». Es cierto que también se relacionan entre sí como personas, pero sobre todo como «*máscaras escénicas sociales* « y, por tanto, no como individuos peculiares, sino como individuos normados, «individuos medios». En la «comunidad de los proletarios revolucionarios» sucede, así lo creía y lo esperaba Marx, «exactamente lo contrario»: los individuos participan de ella como tales individuos. No como un sistema de clases, de castas, de «máscaras escénicas sociales», sino como una libre asociación de individuos: así concebía Marx el comunismo, y con él el control común sobre las *condiciones* , «que hasta ahora se dejaban al azar y cobraban existencia propia y sustantiva frente a los diferentes individuos, precisamente por la separación de éstos como individuos...» [10].

Entre el individuo y la sociedad media una interdependencia:

> *Así como* la sociedad produce ella misma al *hombre* , en cuanto *hombre* , es *producida* por él... La esencia *humana* de la naturaleza existe únicamente para el hombre *social* , ya que solamente existe para él como *nexo* con el *hombre* , como existencia suya para el otro y del otro para él, al igual que como elemento de vida de la realidad humana; solamente así se convierte para él en existencia *humana* su existencia *natural* [11].

Aun cuando nuestra era de la revolución científico - tecnológica necesita cada vez más del *teamwork,* la actividad del sabio, del poeta, del artista, no está vinculada *inmediatamente* a otros hombres en la sociedad real, pero presupone a estos otros hombres; protesta contra la ingerencia y la tutela social inmediata, pero no solo se nutre de la experiencia de los demás, sino que en su particularidad y en su relativa autonomía *es* una de las formas de la actividad social.

> No me es dado como producto social solamente el material de mi actividad -incluso el leguaje en que el pensador se expresa -, sino que mi *propio* pensamiento es también una actividad social; y asimismo, por tanto, lo que yo haga de mí para la sociedad y con la conciencia de mí como ser social [12].

Aquí no se trata de un utilitarismo trivial, no se trata de que mi actitud aproveche directamente a la sociedad, sino del carácter social del individuo, de la *personalidad como producto y justificación de la sociedad* .

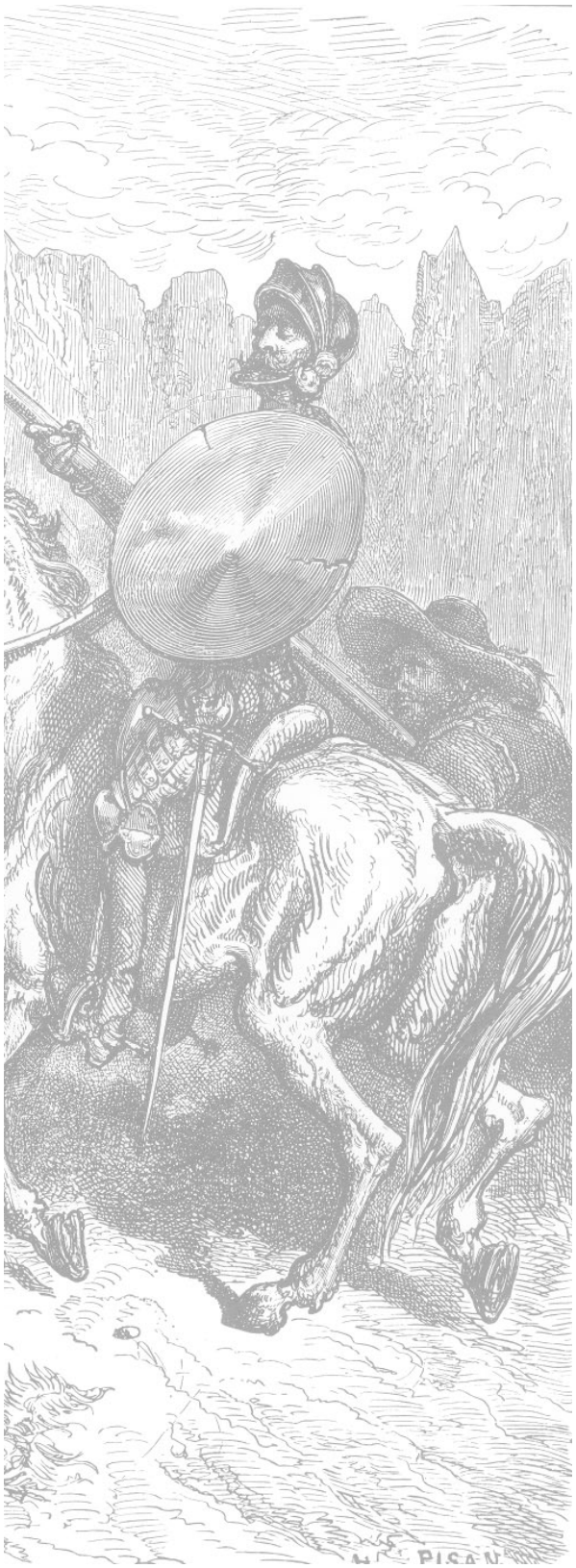
> Por mucho que sea un individuo *especial* -y este ser especial es precisamente lo que hace de él un individuo y una real comunidad *individual* -, el hombre es también, en la misma medida, la *totalidad,* la totalidad ideal, la existencia subjetiva y para sí de la sociedad, pensada y sentida, la totalidad ideal, lo mismo que, en realidad, existe tanto como intuición y real disfrute de la existencia social cuanto como una totalidad de la manifestación humana de vida [13].

Esta totalidad del hombre proclamada por Marx, esta «humanidad en su naturaleza», como la llamaba Schiller, es únicamente ideal, es tan solo posibilidad aún *no realizada* , si se prescinde de las excepciones. Está reservada al hombre fragmentario, incompleto, mutilado, para educarse como hombre total; y esto solo puede lograrlo (de nuevo prescindiendo de las excepciones) a través de la sociedad en su desarrollo. Cuanto más capaz sea el mundo circundante de «apropiarse» los sentidos, el alma y el espíritu del hombre, cuanto más omnilateral sea esta apropiación, más intensiva será su totalidad y más se convertirá en hombre *integral.*

> El hombre se apropia su esencia omnilateral de un modo omnilateral, es decir, como un hombre total. Cada uno de sus comportamientos *humanos* ante el mundo, la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto, el pensar, el intuir, el percibir, el querer, el actuar, el amar, en una palabra, todos los órganos de su individualidad, como órganos que son inmediatamente en su forma en cuanto órganos comunes, representan, en su comportamiento *objetivo* o en su *comportamiento hacia el objeto* , la apropiación de éste. La apropiación de la realidad *humana* , su comportamiento hacia el objeto, es la *comprobación de la realidad humana; ... acción* humana y padecer humano, pues también el padecer, concebido humanamente, es un autodisfrute del hombre [14].

Los objetos que el hombre se *apropia* mediante sus sentidos, mediante su intelecto, mediante su fantasía, se convierten en su propia *objetivación* ; el hombre se funde con ellos y, al hacerse con ellos, los convierte en su propia creación, en una parte de sí mismo. Para humanizar los sentidos, para educarlos como sentidos *humanos* , se hace necesario el desarrollo *total* del género humano.

Muchos comentadores no se percatan de que cuando Marx habla de esta apropiación omnilateral, quiere referirse al hombre «profundamente *omnisensorial»,* caracterizando de hecho la actividad *creadora* , artística en el sentido amplio de la palabra, y el hecho de que el *amor* es para él una forma esencial de esa apropiación. En el mundo de posesionamiento, de comercio, de ganancia, esta actitud *humana* ante la apropiación se reduce al *tener* . Marx se revuelve apasionadamente contra esta codicia, que considera la *posesión* física directa «como fin único de la vida y



la existencia» [15] . Y esta codicia infecta el amor, falsea la relación entre el hombre y la mujer, convirtiéndola en un acto posesorio y señorial; tanto el matrimonio en su forma actual _como « *una forma de propiedad privada exclusiva*» - como el postulado de un comunismo «todavía tosco y carente de pensamiento», que predica la comunidad de las mujeres, corresponden a la apropiación del tener y, por tanto, a la degradación de ser humano a cosa.

> En el comportamiento hacia la *muje* r, botín y esclava de la voluptuosidad común, se manifiesta la infinita degradación en que el hombre existe para sí mismo... Partiendo de esta relación, podemos enjuiciar, por tanto, todo el nivel de cultura del hombre. Del carácter de esta relación se desprende en qué medida el *hombre* ha llegado a ser y se concibe como *ser genérico* , como *ser* humano; la relación entre hombre y mujer es la *más natural* de las relaciones entre uno y otro ser humano. En ella se revela, pues, hasta qué punto el comportamiento *natural* del hombre se ha hecho *humano* ,... hasta qué punto es, en su *esencia* más individual, al mismo tiempo, un ser colectivo [16]

Esta relación más natural se convierte en medida de la *humanización*: en su evolución desde la sexualidad ciega hasta una «cohabitación más elevada» (Goethe), hasta la comunidad sensorial, anímica y espiritual, hasta el reconocimiento del otro como un ser libre; no se mata a la naturaleza, sino que se la eleva a naturaleza del hombre. Carlos Marx se casó en 1843 con la bella Jenny Von Westphalen; el 21 de junio de 1856, le escribió desde Londres una carta, en la que le decía:

> La ausencia momentánea hace bien, pues, vistas de cerca, las cosas parecen demasiado iguales para que podamos distinguirlas. Hasta las torres, vistas de cerca, parecen enanas, mientras que lo pequeño y lo cotidiano, cuando lo tenemos delante, crece en demasía. Lo mismo ocurre con las pasiones. Los pequeños hábitos, a los que la cercanía, cuando los sentimos encima, hace revestir forma pasional, desaparecen tan pronto como su objeto inmediato escapa a nuestra vista. Y las grandes pasiones, a las que la cercanía del objeto convierte en pequeños hábitos, se agigantan y cobran de

nuevo su forma natural por el efecto mágico de la lejanía. Eso es lo que sucede, con mi amor. Basta con que te alejes de mí simplemente cuando te sueño, y en seguida me doy cuenta de que el tiempo solo le ha servido para lo que el sol y la lluvia sirven a las plantas, para crecer. Mi amor por ti, en cuanto estás lejos, se revela como lo que es, como un gigante en el que se concentran todas las energías de mi espíritu y toda la fuerza de mi corazón. Vuelvo a sentirme hombre, porque siento una gran pasión, y la variedad en la que nos embrollan el estudio y la cultura moderna, y el escepticismo con el que necesariamente tildamos todas las impresiones subjetivas y objetivas tienden a hacernos a todos pequeños y débiles, y quisquillosos e indecisos. Pero el amor, no por el hombre feuerbachiano, ni por el intercambio de materias de Moleschott, ni por el proletariado, sino el amor por la amada, el amor por ti, vuelve a hacer hombre al hombre... Enterrado en sus brazos, resucitado por sus besos, es decir, en tus brazos y por tus besos y que los brahmanes y Pitágoras se guarden su teoría del renacer y los cristianos su doctrina sobre la resurrección [17].

Así, pues, en la apropiación por el amor, la naturaleza se convierte en naturaleza del hombre.

El hombre se educa a sí mismo como hombre en tanto que humaniza lo que es su *naturaleza* , en tanto que no degrada a cosas a otros hombres y más bien hace *suyos* los objetos de la naturaleza, los hace objetos humanamente apresados, conocidos y configurados, y mediante su apropiación humana elabora por sí mismo la riqueza de sus facultades, la plenitud de su yo. La apropiación por el *tener,* el resquebrajamiento de la posible abundancia en la obra truncada de la propiedad privada, hace al hombre «necio y unilateral»; pero ha sido y es la transición inevitable a una sociedad omniproductiva, que eleva las facultades a compás de las necesidades, que no degrada al hombre a cosa; en suma, a una sociedad verdaderamente humana.

Marx no fue un moralista lloriqueante: al poner al desnudo en toda su monstruosidad la apropiación por el tener, la dominación de la propiedad privada, la deshumanización del hombre por el sistema capitalista de producción, la concibe como un momento necesario de la evolución histórica, en el que veía madurar lo nuevo.

> La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales, que un objeto solo es *nuestro* cuando lo tenemos y, por tanto, cuando existe para nosotros como capital o cuando lo poseemos directamente, cuando lo comemos, lo bebemos, lo vestimos, habitamos en él, etc.; en una palabra, cuando lo *usamos...*
>
> *Todos* los sentidos físicos y espirituales han sido suplantados, así, por la simple enajenación de *todos* estos sentidos, por el sentido de la *tenencia* . A esta pobreza absoluta hubo de verse necesariamente reducida la esencia humana para poder alumbrar de su propia entraña su riqueza interior [18].

El *sentido* apresado bajo la ruda necesidad práctica tiene también solamente un sentido *tosco* . Para el hombre hambriento no existe la forma humana de la comida, sino tan solo su presencia abstracta como alimento: «y lo mismo exactamente podría presentarse bajo la más tosca de las formas, sin que fuera posible afirmar en qué se distingue esta actividad alimenticia de la actividad nutritiva puramente animal» [19].

Por consiguiente, no debe haber hombres hambrientos, la sociedad no solo tiene que adquirir la capacidad de satisfacer las necesidades mas primitivas, sino que tiene que avanzar asímismo hasta las necesidades más elevadas y diversas, ya no animales, sino humanas. En la sociedad de la propiedad privada se acumula el material para dicho futuro:

> Así como la sociedad en gestación se encuentra con todos los materiales necesarios para esta formación gracias al movimiento de la *propiedad privada* y de su riqueza y su miseria _ de la riqueza y la miseria materiales y espirituales-, así también la sociedad ya formada produce al hombre en toda esta riqueza de su esencia, al hombre *dotado de una riqueza profunda y total de sentido, sensible a todo* [20].

Marx llamaba sociedad en *gestación* a la sociedad burguesa, con todas sus contradicciones, y soñaba como sociedad *formada* al comunismo. Marx esperaba de éste, no la simple negación de la propiedad privada, sino su superación positiva en la plenitud de bienes, de espíritu, de humanidad, la «*real apropiación* de la naturaleza *humana* por y para el hombre» [21].

Este comunismo idealmente anticipado era para Marx la «verdadera superación de la antinomia entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre». En el comunismo, según Marx, el «naturalismo» -es decir, lo natural, lo dado por la naturaleza- culminará en «humanismo», es decir, en la plenitud del hombre integral, del hombre consciente, del hombre unitario. El objetivo social de Marx, tanto del joven Marx como del Marx maduro, no era, pues, matar los sentidos, sino humanizarlos; no atrofiar lo corporal en favor de lo espiritual ni a la inversa, sino desarrollar todas las facultades de rendimiento y de goce; no el empobrecimiento material y espiritual, sino la apropiación omnilateral del mundo y de sus posibilidades; no la «masificación» y la despersonalización, sino el múltiple despliegue de la individualidad en una comunidad libre.

¿Era, pues, el comunismo una situación final, un elíseo, un paraíso? Todo lo contrario: era el comienzo del verdadero desarrollo humano. El sueño siempre precede a la cosa, el pensamiento al hecho:

> Para superar la *idea* de la propiedad privada, basta con la *idea* del comunismo. Pero para superar la propiedad privada *real* , hace falta la *acción real* del comunismo. La historia se encargará de llevarla a cabo, y ese movimiento que *idealmente* nos representamos ya como autosuperación, tendrá que recorrer en la realidad un proceso muy duro y muy largo. Sin embargo, debemos reconocer como un progreso efectivo el hecho de que tengamos ya de antemano la conciencia tanto de la limitación como de la meta de ese movimiento histórico, y una conciencia, además, que se eleva por encima de él [22].

La conciencia supera, pues, tanto la meta cuanto la limitación del movimiento histórico; es una conciencia que reconoce al comunismo no como una situación definitiva, sino tan solo como un momento de una evolución que es infinita por prin-

cipio y que tiene al mismo tiempo la audacia de la *utopía.*

En sus años de madurez Marx presentó la deslumbrante utopía con colores más sobrios, pero nunca la abandonó. Según tenía mas años, Marx seguía estando convencido de que llegaría la abolición *positiva* de la propiedad privada de los medios de producción, de que el carácter científico del trabajo y el descongestionamiento máximo del hombre por la máquina permitirían al hombre total el despliegue omnilateral de sus facultades.

Marx, y sobre todo Engels, empezaron pensando que el hombre total se formará *dentro* de la producción material socialmente necesaria mediante el dominio de la maquinaria, mediante el cambio constante de su actividad; Marx se apartó de esta representación. Ya en las notas de su *Esbozo* (Grundrisse) *para una crítica de la economía política* (1857- 58) hacía hincapié en «el desarrollo artístico y científico de los individuos, gracias al tiempo que quedará libre para todos», pero admitiendo la posibilidad de que «el proceso material directo de la producción» se desprendiera de la forma de «lo estrictamente necesario» [23].

En su última obra, el tercer tomo de *El Capital* , sometió a revisión tal concepción:

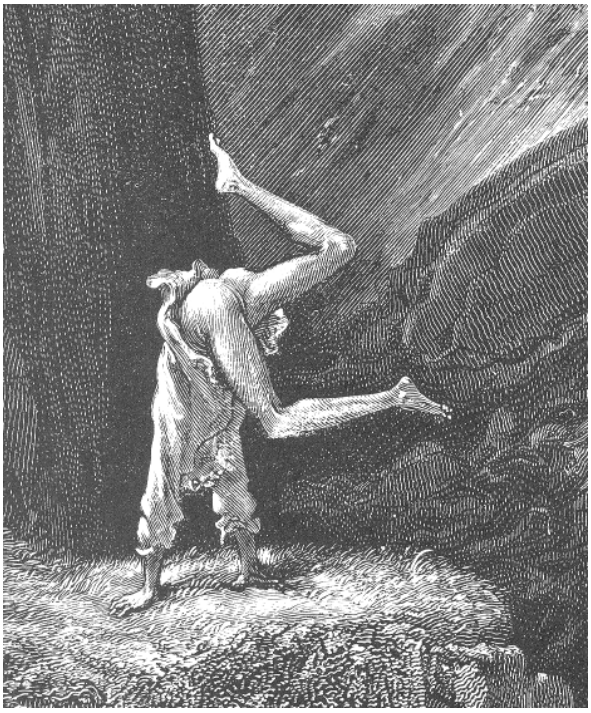
La riqueza real de la sociedad y la posibilidad de ampliar constantemente su proceso de reproducción no depende, por tanto, de la duración del plustrabajo, sino de su productividad y de las condiciones de producción más o menos abundantes en que se desarrolle. El reino de la libertad solo comenzará realmente allí donde termine el trabajo impuesto por la necesidad y la conveniencia externas, lo que quiere decir que queda, por la naturaleza misma de la cosa, mas allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. El hombre civilizado, lo mismo que hacía el salvaje, tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para poder sostener y reproducir su vida, y tiene que hacerlo así en todas las formas de sociedad y en todos los modos de producción posibles. Al desarrollarse, se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían las necesidades; pero se amplían también, al mismo tiempo, las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad, dentro de este campo, solo puede consistir en que el hombre social, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su

control social, en vez de dejarse dominar por él como por una potencia ciega; en que lo realicen con el menor gasto de fuerzas y en las condiciones más dignas y más adecuadas a su naturaleza humana. Más allá de esto comienza el desarrollo humano de las fuerzas que constituye un fin en sí, el verdadero reino de la libertad, pero éste solo puede florecer basándose en aquel reino de la necesidad. Condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo» [24].

El «reino de la libertad», más allá de la frontera de la producción propiamente material, como verdadero reino del hombre, de su desenvolvimiento en el arte y la ciencia, la amistad y el amor, la comunidad y la personalidad -esta gran utopía- fue esbozado en la obra juvenil de Marx y conservado en su obra de madurez. Para Marx, el compendio del humanismo positivo no era el trabajo «abstracto», monótono, que degrada al hombre a fragmento de sí mismo, sino el trabajo *creador* , el desarrollo de las fuerzas humanas, que para él tenía el valor de fin en sí mismo.

Notas

1. SCHILLER Federico: Sobre la educación estética del hombre, Carta sexta. Ed. Aguilar
2. «Sobre la cuestión judía», en Obras, de C. Marx, traducción de W. Roses. Ed. Aguilar. De esta edición están tomados todos los textos de Marx citados aquí .
3. Tesis doctoral.
4. En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.
5. Manuscritos económico _ filosóficos de 1844
6. Ibid
7. En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel
8. Manuscritos económico _ filosóficos de 1844
9. En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel
10. La ideología alemana
11. Manuscritos económico filosóficos de 1844
12. Ibid
13. Ibid
14. Ibid
15. Ibid
16. Ibid
17. Ibid
18. Ibid
19. Ibid
20. Ibid
21. Ibid
22. Ibid
23. Esbozo para una crítica de la economía política
24. El Capital



Entre el fracaso y la esperanza

Julio César Carrión Castro *

¿Qué sería de nosotros sin la ayuda de lo que no existe?

Paúl Valéry

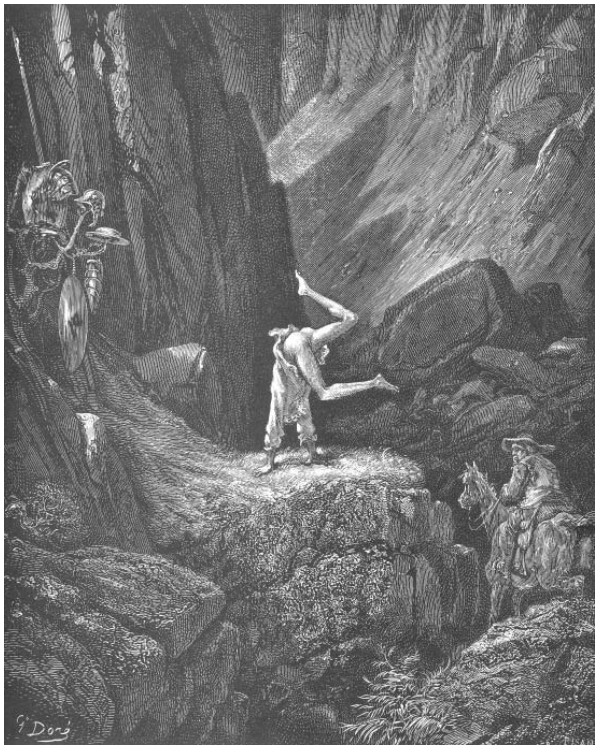
Orígenes de la utopía

La idea de la utopía, y de lo utópico en general, como construcción imaginaria de un lugar perfecto, con un gobierno ideal, con unas relaciones sociales sin contradicciones antagónicas y en donde han sido eliminadas todas las formas de explotación y de opresión, es tan antigua como la misma humanidad. Las más arcaicas leyendas, las mitologías más primitivas y todas las religiones, establecieron, frente a la cotidiana amenaza del temor y la miseria, unos espacios ideales, unos lugares aparte, en donde se realizaría el reencuentro con el pasado armonioso y feliz de los tiempos originarios, de los comienzos ancestrales de toda comunidad. Esta especie de evocación nostálgica del «paraíso perdido», acompaña a casi todas las culturas del mundo. En los términos de Carl Gustav Jung, se trataría de un *arquetipo* que forma parte del inconsciente colectivo de la humanidad.

Estas tesis de la supuesta reactualización de los orígenes prestigiosos de la sociedad, están presentes en las más diversas comunidades y constituyen la base de toda esa mitología del «eterno retorno», como una idea constante que nos habla de la reconstrucción permanente del mundo. Son muchas las propuestas escatológicas y milenaristas que históricamente han expresado esos anhelos de retorno a un pasado feliz, o de búsqueda de un mejor porvenir. Como lo indicara Alfonso Reyes: «De tiempo en tiempo, los filósofos se divierten en esbozar los contornos de la apetecida ciudad perfecta, y esos esbozos se llaman utopías... nuestra esperanza está destrozada, y anda poco a poco juntando sus *disjecti membra* , para reconstruirse algún día».

La literatura universal nos enseña múltiples descripciones de ese «paraíso perdido» y de esa «tierra prometida». Desde las viejas epopeyas como la

*** Director Centro Cultural Universidad del Tolima**



de *Gilgamesh* , relato politeísta de la antigua Babilonia, pasando por la tradicional *Biblia* de la cultura monoteísta judeo-cristiana y otros textos tanto sagrados como profanos, de los antiguos pueblos, así como en obras más recientes y modernas, se encuentran ideas, expresiones y símbolos referidos a la renovación del mundo, a la reestructuración del tiempo y a la instauración de una *Edad de oro*

Hesíodo, en la antigua Grecia, hacia el siglo VIII a. de C., describe en su obra *Los trabajos y los días* , el mito de las edades en donde establece la supuesta existencia de una edad de oro en los comienzos de la humanidad, como una época en la cual «los grupos humanos vivían sobre la tierra libres de males y exentos del duro trabajo y las enfermedades amargas que acarrean la muerte». Esta raza humana entraría en decadencia y se extinguiría, dando paso a otras que la sucederían con menores ventajas y que constituirían las edades de plata, de bronce, el tiempo de los héroes y finalmente vendría la edad de hierro -que correspondería a la etapa de vida del poeta- y que se caracterizaba por ser una sociedad ya plagada de males, de delitos, de violencia y de necesidades, que estaría condenada colectiva e irremediablemente al sufrimiento.

Presenta Hesíodo, tanto en *Los trabajos y los días* como en la *Teogonía* , -obra que también se le atribuye- la leyenda de *Pandora,* una terrible mujer enviada por los dioses para llenar de desdichas a los hombres y quien es la encargada de abrir la tapa de una jarra o caja que contenía los males, las desgracias, las penas, el trabajo, la fatiga, la amargura y la miseria, dejando tan sólo resguardada en el fondo de la vasija, la esperanza, como remota opción de corrección hacia el futuro.

Esta leyenda de la edad de oro se reitera en toda la rica mitología, tanto helénica como latina y de ella han dado cuenta los escritores clásicos como Homero, Virgilio, Tácito y Ovidio y filósofos como Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca.

De la «Atlántida» a la América.

Platón, en el siglo V antes de nuestra era, en sus Diálogos *Timeo* y *Critias* , así como en la *República* , establecería el mito de la « *Atlántida»,* como un referente primordial e insoslayable de estos paraísos perdidos literarios. Según Platón la Atlántida sería un país fabuloso gobernado de manera irreprochable y habitado por unos seres especiales que «conservaron la naturaleza divina de que eran partícipes... Pero cuando la esencia divina se fue aminorando, por la mezcla continua con la naturaleza mortal; cuando la humanidad la superó en mucho, entonces, impotentes para soportar la prosperidad presente, degeneraron». A consecuencia de esta degeneración los dioses deciden castigarlos, para restituir la virtud y la sabiduría que les había caracterizado, entonces ocurre un cataclismo que sepulta la isla para siempre.

La leyenda de la Atlántida tendría un enorme predicamento y reconocimiento público durante toda la Edad Media, tanto que la búsqueda de este prodigioso territorio, de este espejismo intelectual, provocaría mayor pasión de investigación y de

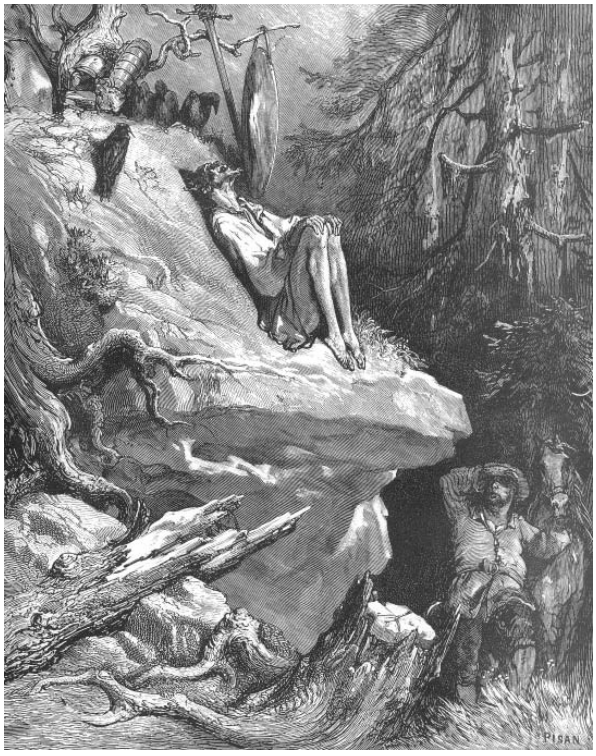
exploración geográfica, que los intereses comerciales y mercantilistas de la naciente burguesía y sus proyectos de expansión imperial y las ansias del poder. Porque siempre la imaginación y los sueños anteceden a la acción y a las realizaciones. En los orígenes mismos del descubrimiento de América, está presente la leyenda de la Atlántida, y como se ha dicho: «El enigma de la Atlántida hizo más por la conquista que la política de los príncipes. El señuelo del oro no habría suscitado tan afanosa afluencia al Nuevo Mundo si no la hubiera superado otra fascinación más poderosa: la del misterio».

El sueño de una isla de perfección y de abundancia ha existido desde siempre en la imaginación de los poetas y habría de acompañar, como una incomprensible obstinación, a aquellos navegantes que se aventuraban hacia el ignoto mar, hacia el Mar Tenebroso de los antiguos, en la perspectiva no solo de alcanzar la última Tule o el confín del mundo conocido, sino para explorar las posibilidades de estas tierras fabulosas. En la Edad Media nadie ponía en duda el relato platónico y ya con el descubrimiento de América se trató de encontrar el punto de fusión e identidad entre la historia real y la ficción.

La *Utopía* de Tomás Moro aparece en 1516, es decir tan sólo veinticuatro años después de la hazaña de Colón y tres después de *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo. La obra de Maquiavelo inaugura el realismo político, es una nueva concepción e interpretación de la vida en sociedad, una reflexión moderna y científica sobre el poder. La antigüedad consideraba la vida pública como resultado, ya fuera del devenir natural, o como expresión de un plan divino que no se podía alterar, y Maquiavelo establece que el hombre mismo es el responsable y artífice de la historia.

Para Maquiavelo todo príncipe tiene que basarse en la eficacia y en el pragmatismo, no responsabilizar a la fortuna, a los dioses o al destino de sus desaciertos; plantea que los gobernantes deben ser realistas, adaptándose a las circunstancias, superando sueños y quimeras y por esto exige total independencia del Estado con respecto de la religión, la moral y otros poderes. Partiendo de esta nueva apreciación de las relaciones políticas y sociales, con frialdad e indiferencia, sacrifica el individuo a favor del Estado y valora como positivo el uso de la fuerza, la violencia y el engaño, si ello beneficia la unidad y el orden políticos.

De manera contrapuesta Tomás Moro sostendría en su *Utopía* la necesidad de fortalecer los sueños por alcanzar unas mejores relaciones sociales e introduce en el debate sobre la política, una nueva racionalidad sustentada en el humanismo optimista y no en la estrechez de la «razón de Estado». Moro, en el ocaso del feudalismo, en el período de génesis del modo burgués de producción, expone una reflexión teórica y crítica sobre la política y la vida social, que implica una dura confrontación a las bases del naciente capitalismo ya que se opone a la propiedad privada, al interés de lucro y en general a la explotación del hombre por el hombre como fundamento de la vida en sociedad. Expresa un nuevo humanismo, pues si bien reintroduce la perspectiva de una isla de per-



fección, como lo había planteado Platón en su *Atlántida,* en *Utopía* se gobierna bajo los postulados y criterios de la democracia y no de la aristocracia, como lo expone Platón. Asimismo, mientras Maquiavelo asume que el hombre es malo por naturaleza, Moro reivindica la bondad intrínseca del hombre. Maquiavelo desea un príncipe amoral, Moro reclama «el primado de la ética sobre la fuerza».

La *Utopía* de Moro, bajo el impulso dado por el descubrimiento de América, reactualizaría la leyenda de la «edad dorada», de la existencia de un lugar maravilloso para la realización de la vida en comunidad. Entonces se abre, en esta etapa del Renacimiento, una nueva corriente de especulaciones, sueños y expresiones literarias que parecieran ver realizada la utopía en tierras americanas, y se difunden nuevos mitos como el de la «Utopía incaica», la tierra de las Amazonas, la «leyenda de El Dorado» y empieza a introducirse el mito del «buen salvaje», que habría de llegar a su más clara exposición en la obra de Juan Jacobo Rousseau, ya en el siglo XVIII.

De Don Quijote a la Ilustración

Miguel de Cervantes Saavedra en *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* , haría eco a todas estas disquisiciones, no solo en *el discurso a los cabreros* , en donde Don Quijote afirma: «Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quienes los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro (que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima) se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían, ignoraban estas dos palabras de `tuyo' y `mío'. Eran en aquella edad todas las cosas comunes...». Toda la obra del Quijote está impregnada de utopismo. No en vano se ha dicho que Don Quijote es el retrato de un anhelo y que es la trágica silueta de una nueva concepción del mundo; porque a Don Quijote le acontece lo que a todos los utópicos, a todos aquellos que persiguen el ideal de la justicia social y el bien común: fracasan ante el despliegue de las fuerzas y de las circunstancias que afirman el *statu quo.*

Don Quijote es el adalid de los idealistas que, una vez derrotados se convierten en las víctimas preferidas de los historiadores, a quienes sólo les interesan los triunfadores, los conquistadores, no los derrotados. Pero Don Quijote, el héroe de los vencidos, es la paradójica figura que inaugura la modernidad en Occidente. Como lo puntualizara Fernando Savater: «Nuestra modernidad nace bajo el signo de un héroe delirante y ridiculizado -Don Quijote- y va acumulando sarcasmos y recelos sobre el heroísmo hasta que poco a poco queda la convicción de su fracaso inevitable».

Don Quijote, en su lucha contra el vulgar realismo, el pragmatismo cínico y el conformismo, despliega todo un universo simbólico e imaginario que le permite, precisamente, la elaboración de su utopía, de una utopía que mira hacia el interior del hombre, hacia su subjetividad. Estanislao Zuleta ha dicho que «Don Quijote sería un libro muy sencillo si nosotros pensáramos que no se trata más que de la confrontación simplista entre la locura y la razón, entre el sueño y la realidad». Todo el texto del Quijote es una significativa reiteración de que «el éxito -continúa Zuleta- no demuestra el valor o la verdad ni que tampoco la derrota es indicativa de la injusticia de una causa o de su mentira», Cervantes se propuso demostrarnos que es posible dar otro sentido y otra valoración a lo existente, a partir de un serio viraje hacia la subjetividad.

Pero el rumbo de las utopías, como simples reflejos de lo subjetivo y como confrontación a una realidad inadmisible, sería modificado a partir del racionalismo y de la Ilustración, porque dejarían de ser ficticias, quiméricas e irrealizables y pasarían a ser probables, realizables, factibles, bajo la dictadura de la idea del «progreso», que sustituiría la del «eterno retorno» o la del «paraíso perdido». Ahora la meta estaría, indefectiblemente ligada a la construcción del mañana.

El progreso como algo permanente, imparable, sin regresión ni retroceso, que se sustenta en el poder de la razón, y en especial de esa razón que alienta el desarrollo científico y tecnológico, sería

la máxima expresión para la realización de la utopía que propondría la Ilustración. Ya la utopía no estaría más atada a la reactualización del pasado, como lo proponían las viejas concepciones, ni sería un lugar ni un tiempo imaginados e inalcanzables, sino un proyecto, una propuesta para la realización objetiva de la esperanza en el futuro.

La mirada hacia atrás que hizo posible, por ejemplo, el Renacimiento, al proponerse reeditar el mundo clásico, ya no será. Esa concepción es superada por una nueva, determinista y revolucionaria, que apunta al porvenir. La utopía se convierte, entonces, en corrientes políticas -que a veces no son más que expresiones literarias- que buscan un mundo mejor, basado en la igualdad, la fraternidad y la justicia.

Utopías y antiutopías

Antecedentes literarios, tratados políticos, descubrimientos y conquistas, colaborarían en la puesta en marcha de la tradición humanística y doctrinaria, de lo que hoy reconocemos como el utopismo que se multiplica en un gran número de corrientes, estilos y propuestas. En todo caso, el ambiente del humanismo y el Renacimiento fueron propicios para la profusión de este tipo de escritos. El empuje de todas estas ideas de renovación y cambio, finalmente desembocaría en los procesos de la Reforma Protestante y de la Contrarreforma Católica, que marcarían la historia de Occidente.

Moro inició la tradición literaria, teórica y práctica, de una visión política centrada en la crítica a la propiedad privada, la exaltación de la vida sencilla, el amor fraterno, la comunidad de bienes, la ausencia del delito y, en general en la perfectibilidad humana. Después de la *Utopía* se escribirían muchas otras obras entre las que queremos destacar *La ciudad del sol,* del dominico italiano Tomás Campanella, escrita en 1623; *La nueva Atlántida,* de Francisco Bacon, filósofo inglés fundador del empirismo y del moderno método científico. En esta obra, publicada en 1626, Bacon nos propone una «Utopía de la ciencia»; se trata de una isla en la que los conocimientos científicos garantizan el «progreso» y la felicidad en ese «mundo mejor» prefigurado ya en tantas utopías. En 1699 sería publicado el *Telémaco* de Fenelón, obra en la que ya se plantea el asunto del «buen salvaje».

Pero no todas las utopías habrían de asentarse en el optimismo histórico y en la fe en el hombre puro

y sencillo, o en el progreso, pues muchos otros autores señalarían las posibilidades del futuro desde el escepticismo y la negatividad; es así como muchas utopías pesimistas, o más precisamente anti-utopías, han venido poblando la literatura moderna, desde distintas épocas y latitudes. Podríamos enumerar, en primer lugar, *La tempestad,* una de las últimas obras de William Shakespeare, escrita en 1611, ya en su escéptica madurez, y cuya trama se desarrolla supuestamente en una isla mágica, en donde se presenta el choque entre el mundo civilizado y colonizador que representa el europeo *Próspero* y el mundo salvaje que se identifica con el deforme *Calibán* (quien ha sido asimilado como símbolo del hombre y la cultura americana, por el escritor cubano Roberto Fernández Retamar, en su libro *Apuntes sobre la cultura en Nuestra América* , de 1971). En 1638 el inglés Francis Godwin escribe *El hombre en la luna,* una especie de sátira con la que muy seguramente se inicia la llamada literatura de «ciencia-ficción», de enorme desarrollo durante los siglos subsiguientes. Jonathan Swift, en *Los viajes de Gulliver* (1726) pintó también de manera cáustica y siniestra una utopía llena de sorprendentes contrastes en donde las ideas de «progreso» y «civilización» quedan desacreditadas.

Esta corriente literaria de las anti-utopías que muestran un futuro desastroso para la humanidad, de continuar la línea de «prosperidad» impuesta por los desarrollos científicos y tecnológicos, y en general por la razón instrumental, tendría una gran expansión durante el siglo XX, en especial con autores como George Herbert Wells (1866-1946) quien escribió novelas de gran impacto y aceptación como *La máquina del tiempo, El hombre invisible, La guerra de los mundos, Cuando el durmiente despierta, La isla de doctor Moreau,* entre muchas otras; Aldous Huxley con *Un mundo feliz* y George Orwell con *La rebelión en la granja* y *1984,* obra esta de un enorme contenido crítico, tanto a la sórdida proyección de un mundo manipulado por los intereses del capitalismo tardío, como al propio colectivismo stalinista que pesaba sobre las sociedades del denominado «socialismo real».

Utopías literarias y utopías políticas

No se trata solamente de las utopías y de las anti-utopías de carácter literario, porque también en el campo de las ideologías y de las realizaciones políticas persiste el viejo sueño de la «Atlántida» o de «Un mundo feliz», que trata de cobrar vida orgánica y estructurada: También las más variadas opciones socialistas y libertarias, se han nutrido de la utopía.

Si bien las ideas socialistas, como proyecto político, se pueden rastrear desde la antigüedad, éstas solamente adquieren fuerza ideológica a partir del siglo XVI, en los orígenes del modo burgués de producción, cuando se van estableciendo, con alguna claridad, las nuevas estructuras y mentalidades de las clases sociales, en las prédicasreformistas contra la usura, a favor de la igualdad social, en pro de los humildes y menesterosos, por la comunidad de bienes y en contra de la propiedad privada que impulsaban, ya desde los comienzos del capitalismo, las crecientes masas proletarizadas de campesinos y artesanos desplazados por las nue-

vas formas de producción y explotación. Estas primeras expresiones se preocupaban más por señalar la inmoralidad de la opresión que por indagar sobre sus reales causas. Por ello mismo se trata de un socialismo impreciso, retórico, cristianoide, que convocaba más a la generosidad y caridad de los propietarios frente a los desposeídos, que a la toma de conciencia, a la insurrección o a la lucha de clases.

En todo caso se va provocando la introducción del tema de lo social en la teoría política, contra la miseria, la opresión indiscriminada (incluidos aquellos procesos productivos basados en la sobreexplotación de mujeres y niños), el hacinamiento, la carencia de higiene y de seguridad social, y otros aspectos denunciados, por ejemplo, por Lutero en Alemania, por los *Niveladores* en Inglaterra y por Babeuf y los *Iguales* durante la Revolución Francesa.

Partiendo de la supuesta bondad natural del hombre y de sus infinitas posibilidades de perfectibilidad, los socialistas utópicos elaborarían sus teorías y emprenderían sus múltiples acciones, especialmente en Europa, entre los siglos XVIII y XIX. Vale recordar los nombres del Conde de Saint Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837), ambos franceses y Robert Owen (1771-1858) de Inglaterra. Todos ellos valorados y criticados por Federico Engels en su obra *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1880), donde afirma: «Rasgo común de los tres es el no actuar como representantes de los intereses del proletariado, que entretanto había surgido como un producto de la propia historia». Es decir, los socialistas utópicos seguían expresando sus teorías y desarrollando sus actividades, de una manera incipiente, sin comprender aún las fuerzas reales que se mueven en los procesos histórico-sociales. El socialismo para ellos, según Federico Engels, era «la expresión de la verdad absoluta, de la razón y de la justicia, y basta con descubrirlo para que por su propia virtud conquiste el mundo». En resumen, para Marx y Engels, los socialistas utópicos no estaban situados en el terreno de la realidad. Quizá una de las principales características que comparten todos ellos sea el rechazo a la vía revolucionaria y la prédica de la reconciliación y la filantropía, es decir, la búsqueda de la colaboración y la armonía interclasista, sin llegar a entender la lucha de clases.

Socialismo y utopía

Es innegable que en el camino del socialismo no sólo hay huellas de todo el anterior utopismo, sino de la religión cristiana. El propio marxismo plantea establecer las condiciones materiales para la realización de los ideales del cielo en la tierra, es decir, para el paso de la teología a la historia. Pero Marx se propone alcanzar el socialismo como «la autoconciencia positiva del hombre», sin necesidad de la religión. Marx señaló: «La superación de la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su dicha *real* . Exigir sobreponer a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto como exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones . La crítica de la religión es, por tanto, en germen, la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad» . Y concluye: «La crítica del cielo se transforma en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política».

Marx estudia el hombre y la historia partiendo del hombre real, sujeto de condiciones económicas y

sociales particulares y específicas, no lo interpreta siguiendo abstracciones o especulaciones: «Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida». (*La ideología alemana)* . Así la historia deja de ser para Marx el resultado de la intervención divina, para convertirse en un proceso de autorrealización humana.

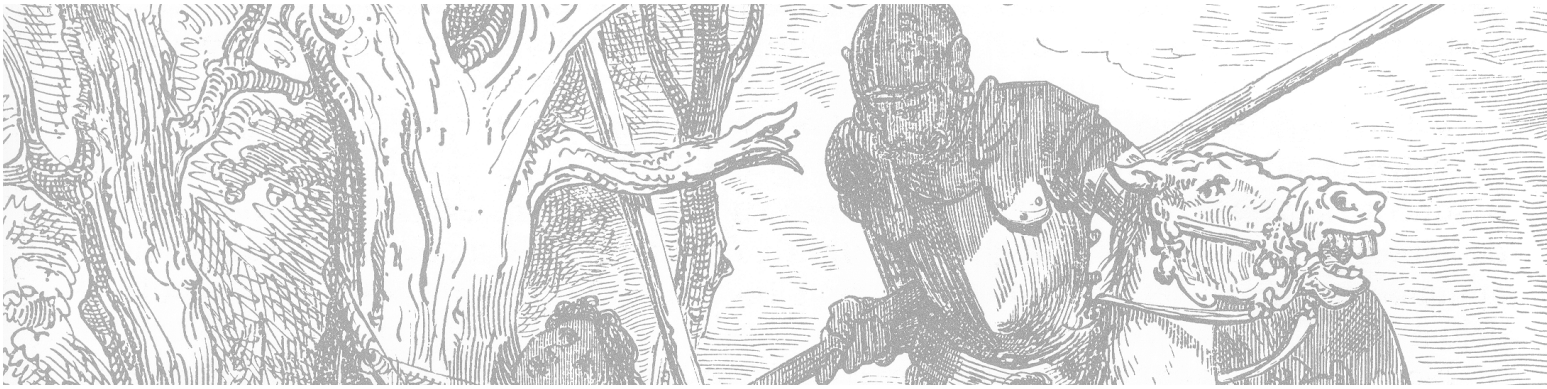
A pesar de las pretensiones «científicas» del marxismo, y particularmente de esa pesada estructura burocrática y estatista en que lo convirtió el stalinismo, el marxismo hoy tiene plena validez, no tanto por el pretendido determinismo o inevitabilidad histórica de sus tesis, sino por el compromiso ético que representa. El fin del socialismo marxista es la emancipación del hombre y el pleno desarrollo de su individualidad. Tampoco tienen sentido esa fría ortodoxia que establece al proletariado como sujeto de la verdad histórica, ni ese colectivismo gregario que se impuso como dogma ecuménico para todos los partidos comunistas. Hoy sabemos que el anticapitalismo convoca múltiples sectores y opiniones y que no existe una única opción de socialismo ni una mística vanguardia -todo esto se fue constituyendo, precisamente, en una regresión religiosa en la teoría marxista, a pesar del propio Marx-.

En realidad ninguna revolución ha realizado hasta ahora el ideal marxista de la desalienación; « *el sueño del hombre integral* «. Se han perdido entre los vericuetos de un marxismo esclerotizado y vulgar, con sus luchas economicistas y terminaron haciendo suyos los postulados del «progreso» cientista y tecnocrático. De ahí que queramos reafirmar la validez del reencantamiento del mundo y de la vida, presente en el marxismo original, sustentado en los términos de la utopía o del *Principio esperanza* , como lo denominara Ernst Bloch, «el filósofo de la utopía».

La secularización de las utopías, su conversión antropológica, se realiza finalmente en el marxismo, porque establece las posibilidades para llevar a la práctica los viejos sueños de justicia y libertad. La subjetividad adquiere sentido, coherencia y materialidad, mediante los procesos revolucionarios exigidos, como la toma de conciencia, no sólo para la interpretación del mundo, sino para su transformación.

No es justo, sobre todo después de la obra de Ernst Bloch, mantener el uso peyorativo de la palabra «utopía», pues hoy este es un concepto mucho más elaborado, complejo y evolucionado de lo que era en la época de Tomás Moro e incluso en la época de Marx y Engels.

Se debe despojar a la utopía tanto de esa idea de la reminiscencia platónica, que considera el saber



como un simple volver a recordar (lo que paralizó por mucho tiempo las posibilidades de una conciencia crítica y anticipadora), como las implicaciones mesiánicas y apocalípticas que muchos le cargan: «El marxismo -dice Bloch- es el único saber que ha sido capaz de sobrepasar los estrechos horizontes del pensamiento tradicional y de esta forma se ha abierto a considerar la transformación de las condiciones existentes como una posibilidad real...». El recuerdo -la *anamnesis,* para decirlo en los términos de Bloch- es decir, el no olvido, que ha imperado en la filosofía de Occidente desde Platón, ha impedido reflexionar claramente sobre el futuro posible y realizable de manera consciente.

Sólo ahora, cuando se han dado los presupuestos económicos y sociales para la concreción práctica de los viejos anhelos y sueños de la humanidad, es que se pueden proponer, desde la utopía, teorías y tendencias políticas realizables en el ámbito de la auténtica realidad. Como lo sostiene Bloch, sólo el marxismo es la teoría que permite dicho conocimiento y hace posible, teórica y prácticamente, el diseño del futuro: «La conciencia progresiva labora, por eso, en el recuerdo y en el olvido, no como en un mundo hundido y cerrado, sino en un mundo abierto, en el mundo del progreso y su frontera».

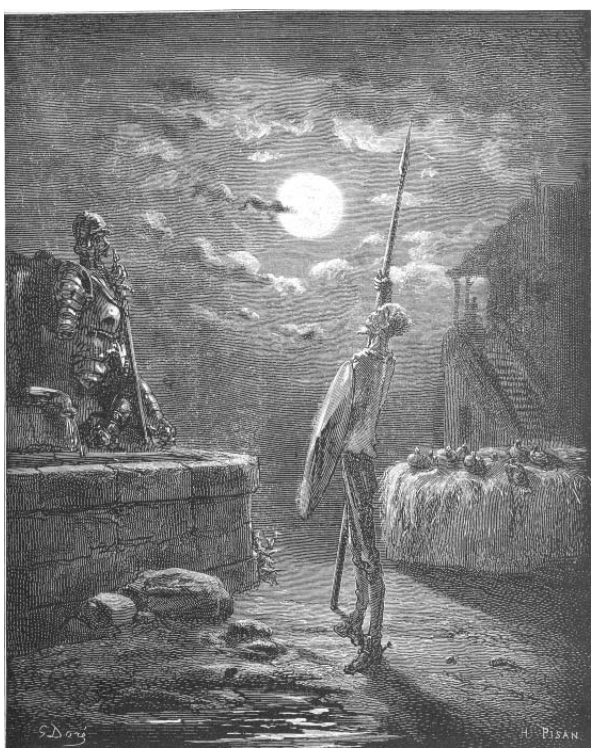
Esta función de la utopía como realización consciente de las esperanzas, dirigida a señalar las posibilidades reales para la construcción del futuro, no descansa sólo en el pormenorizado diseño de un «mundo feliz» (la sociedad comunista del mañana) sino que se edifica también desde la *anamnesis* , desde el imposible olvido; esa herencia que es preciso recoger. No en la versión de los vencedores, sino en la de los humillados y ofendidos, en la de los derrotados. Así, por ejemplo, en la práctica y en la teoría de los anarquistas que siempre han sido desconocidos, demeritados e invalidados por los vencedores de izquierda o de derecha. Sus prácticas y teorías nos suministran un amplio material de crítica no solo al desenvolvimiento del capitalismo, sino al del «socialismo autoritario», o marxismo, con el que siempre polemizaron. Desde la concepción libertaria del socialismo se planteó la crítica a la propiedad privada y a la explotación económica, pero también a los supuestos del individualismo y del colectivismo. Para la anarquía la lucha contra el capitalismo y la burguesía, es inseparable de la lucha contra el Estado y toda forma de autoritarismo. Estas teorías y acciones, a pesar de su sensatez, razón y lógica, siempre han sucumbido. Debemos entender que en el estudio de los fracasos y de los vencidos, puede haber más posibilidades de futuro que en el de las empresas exitosas.

La utopía y la razón de los vencidos

Walter Benjamin dijo que «el pasado no es ciencia sino memoria» y que la memoria puede abrir los expedientes que la ciencia ha archivado, es decir que, en todo caso, no podemos cancelar el pasado, porque el pasado pagó el precio del progreso que algunos disfrutan en el presente, cuando en realidad vivimos un presente cargado de injusticias y de inequidad, presente que se edificó y organizó en el pasado. Como lo ha expresado el fi-

lósofo español Reyes Mate: «La clave del conocimiento de la historia está en el pasado y no en el futuro...» y propone que «la ética política hoy tiene que hacer justicia a la injusticia de la historia». Es decir, si permanentemente se nos dice que hay que recordar para evitar que la historia se repita, es porque el proceso histórico ha estado errado, por ello es importante, entonces, recordar para hacer justicia, para que las víctimas cobren los daños, para que los opresores rindan cuentas, para que paguen las deudas contraídas, por la explotación, por el colonialismo, por la guerra...

La historia ha sido escrita por los vencedores, «lo que llamamos cultura no es más que la herencia acumulada y transmitida por los vencedores», pero el pasado tiene aspectos inéditos que hay que revelar, que hay que mostrar; se trata de las voces silenciadas, de los saberes subyugados y el conocimiento de los vencidos; de las versiones no oficiales de la realidad. En pro de una clara alternativa a los ideales del «progreso» y en favor del *Principio esperanza,* hay que dar luz a esa parte oscura de la realidad, de la historia, hurgar e indagar en



lo oscuro, en la marginalidad, en el arrabal, en el lumpen, en la pequeña historia. También en los hospitales, en los manicomios, en las cárceles, en los cuarteles y en las escuelas se ha hecho la historia de Occidente, como nos lo enseñó Michael Foucault. Con todas estas huellas se puede rehacer la historia, dando importancia a quienes han carecido de ella, a las anónimas víctimas que no registra la historiografía oficial.

La propuesta de liberación del hombre determinada por el Racionalismo y la Ilustración, y contenida ya en la exposición de Descartes en el *Discurso del método,* indicando la necesidad de «hacernos dueños y poseedores de la naturaleza... para la invención de una infinidad de artificios que nos permitan disfrutar sin ninguna pena de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que en esta se encuentran», contenía la impronta de la dominación y la opresión. El desencantamiento del mundo fue viciado desde sus orígenes, por los intereses de lucro y de dominio; por la alienación y por el sufrimiento de las mayorías. Por ello la utopía ha de hacerse historia, para enfrentar esa dialéctica negativa basada en el «progreso» entendido exclusivamente como aumento de la productividad, del consumo y de la represión.

Si, como creía Weber, la modernidad, la Ilustración, es un proceso progresivo irreversible de racionalización, está demostrado hasta la saciedad, que dicha racionalización ha sido un proceso continuo de instrumentalización y de pérdida de la libertad, bajo el imperio de las relaciones sociales de producción capitalistas. La razón realizada hasta el presente, ha sido parcial e incompleta y ha conducido a la cosificación del hombre. La ciencia, antaño reputada como emancipadora, hoy sabemos que es reificadora y destructora.

No obstante en los conceptos de *razón* e *ilustración* , prevalece aún la utopía. La razón no puede ser únicamente la razón dominante-destructora, sino que hay en ella «momentos de verdad», ocultos si se quiere, pero que afloran bajo determinadas circunstancias. Por todo ello hay que denunciar, no la Ilustración como dominio técnico de la

naturaleza, sino la perversión de la Ilustración como opresión y represión sobre los seres humanos.

En resumen, la ilustración y la modernidad se han convertido en proyectos de deshumanización bajo el dominio de la razón instrumental que ha provocado la más generalizada alienación, la homogeneidad, el uniformismo y el «pensamiento único» y que pareciera realizarse, con todo su esplendor, en la agresión, en la guerra, en el genocidio, en las «fabricas de muerte» de los campos de concentración y de exterminio.

En general la humanidad padece hoy un sentimiento de encierro y de dependencia total. Muchos están dispuestos siempre al acatamiento, a la obediencia y a la subordinación acrítica al poder y a las autoridades, sin importar que éstas estén sostenidas por el crimen y el horror, en ello consiste la «banalidad del mal». No se trata, como lo expresara Teodoro Adorno, «de una aberración en el curso de la historia, irrelevante frente a la tendencia general del progreso, de la ilustración, de la humanidad presuntamente en marcha...»; en realidad las mentalidades proclives al genocidio y la tortura, surgen de las propias condiciones políticas y sociales, incubadas bajo la ideología del «progreso» que alienta tanto al capitalismo, como al «socialismo realmente existente».

Como dice Reyes Mate: «La historia de los oprimidos -la que interesa a Walter Benjamin- es una cadena de derrotas. Pero con huellas muchas veces. Se puede hacer una historia científica de esas derrotas». Y se pregunta: «Entonces ¿por qué no entender el pasado de los vencidos como un acontecimiento del que derivan derechos pendientes no saldados? Sólo lo impide la creencia de la eternidad del vencedor. Para entender el pensamiento de Benjamin no debemos perder de vista el interés *político* de su reflexión: cambiar el presente(...) Hoy ya sabemos que el bienestar material puede coexistir con la opresión política. No basta acabar con el hambre para que haya libertad».

No podemos hacer abstracción de esa realidad, incluso debemos entender, también, que en la llamada marcha triunfal de la historia, el fascismo es aliado del progreso, no su negación.

Dejando intactas las relaciones de explotación del hombre por el hombre y la alienación, se ha impuesto, de manera global, la ideología del progreso con destructividad, generando las sociedades represivas que conocemos, bajo la etiqueta de fascistas, democráticas o socialistas.

Premisas para la realización de la utopía

Herbert Marcuse en *El fin de la utopía* ha dicho: «Todas las fuerzas materiales e intelectuales necesarias para la realización de una sociedad libre están presentes. Y el hecho de que no se apliquen efectivamente a ello se debe exclusivamente a la movilización total de la sociedad existente contra su propia posibilidad de liberación». Con las fuerzas productivas actuales es posible eliminar el hambre y la miseria, pero esto no se ha cumplido y la concreción de la utopía soporta un permanente aplazamiento. Bajo la experiencia del llamado «socialismo realmente existente», más que aproximarse, la utopía se alejó; porque el socialismo centrado en la formación del hombre integral, se extravió tras la búsqueda de procesos que garantizaran el aumento de la productividad del trabajo, en el impulso a una civilización industrial que asume el progreso ligado a la destructividad y a la barbarie ecológica, en la carrera armamentista y el apoyo al complejo industrial-militarista, en la sumisión a los trabajos alienantes, en la persistencia de las desigualdades sociales, la negación de las libertades y, en general, en el mantenimiento de una pesada maquinaria estatal.

Todos tenemos claro que, a pesar de las predicciones de Marx -y de tantos otros socialistas, libertarios y autoritarios-, la burguesía no ha producido «sus propios sepultureros», ni vemos cercano, ni posible, el triunfo del proletariado. El capitalismo aún es fuerte y no ha sido derrocado, aunque hoy como ayer, en los orígenes del movimiento comunista, nos quede la esperanza de alcanzar la «conquista de la democracia», mediante un permanen-

te compromiso con el «principio esperanza», y el empleo de múltiples formas de oposición y resistencia.

Una nueva estrategia para la transición al socialismo, para la realización de la utopía, debe contemplar no sólo la abolición de la propiedad privada, sino las posibilidades de un «giro hacia el interior», hacia la subjetividad, reconquistar para el marxismo su idealismo original. En todo caso es evidente que los diversos modelos revolucionarios reputados de marxista-leninistas, han sido históricamente superados.

Como lo expresara Rudolf Barho desde 1977 en su libro *La alternativa:* «El socialismo significa, ante todo, promesa de creación de una civilización distinta, superior, para resolver los problemas básicos de la humanidad de modo que satisfaga y libere a la vez al individuo. En los albores del movimiento se hablaba de emancipación humana universal, y no sólo de ese moderado y estéril bienestar con el que intentamos sobrepujar al capitalismo tardío. Así los comunistas parecen haber llegado al poder para continuar la vieja civilización sobre la base de un ritmo más acelerado». Bien sabemos hoy que esta competencia llevó a la catástrofe del llamado « campo socialista».

La perspectiva del socialismo que queremos no puede afincarse tercamente sólo en los procesos económicos y productivos, sino, en la profundización y expansión del saber, del sentir y de la autonomía de los seres humanos; en la construcción de ese « *hombre nuevo* « de que nos hablara Ernesto el «Che» Guevara, en el impulso de la solidaridad activa, en el respeto crítico por las diferencias y, finalmente, corrigiendo la actual estructura de las necesidades: «no más vivir, aprender, consumir, relajarse, disfrutar exclusivamente para reponer la fuerza de trabajo necesaria al próximo ciclo productivo». Sólo así sería posible conquistar una sociedad en la que, «el libre desarrollo de cada cual será la condición para el libre desarrollo de todos».

Más que ligada a fundamentos científicos o económicos, la motivación más profunda del socialismo seguirá siendo ética, estética y utópica, por lo tanto determinada por la conciencia crítica, pero también susceptible al fracaso.

Bibliografía de referencia

ADORNO, Theodor: La educación después de Auschwitz. En Consignas. Amorrortu Editores. Buenos. Aires1973.

BAHRO, Rudolf: La alternativa. Alianza Editorial. Madrid 1980

BLOCH, Ernst: El principio esperanza. Editorial Trotta. Madrid 2003

FISCHER, Ernst: Lo que verdaderamente dijo Marx. Editorial Aguilar. México 1970

MAQUIAVELO, Nicolás: El príncipe. En Obras políticas. Editorial El Ateneo. Buenos Aires 1957

MARCUSE, Herbert: El fin de la utopía. Siglo XXI Editores. México 1969

MARX, Karl: Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Editorial Grijalbo. México 1972

MATE, Reyes: Por los campos de exterminio. Editorial Anthropos. Barcelona 2003

————————: La razón de los vencidos. Editorial Anthropos. Barcelona 1991

MORO, Tomás: Utopía Editorial Folio. Barcelona 1999

PLATON: Diálogos. Editorial EDAF.Madrid 1969

REYES, Alfonso: Última Tule y otros ensayos. Biblioteca Ayacucho. Caracas 1991

ZULETA, Estanislao: Don Quijote, un nuevo sentido de la aventura. Hombre nuevo editores - Fundación Estanislao Zuleta. Medellín 2001

Utopía y pensamiento disutópico

Juan Manuel Vera *

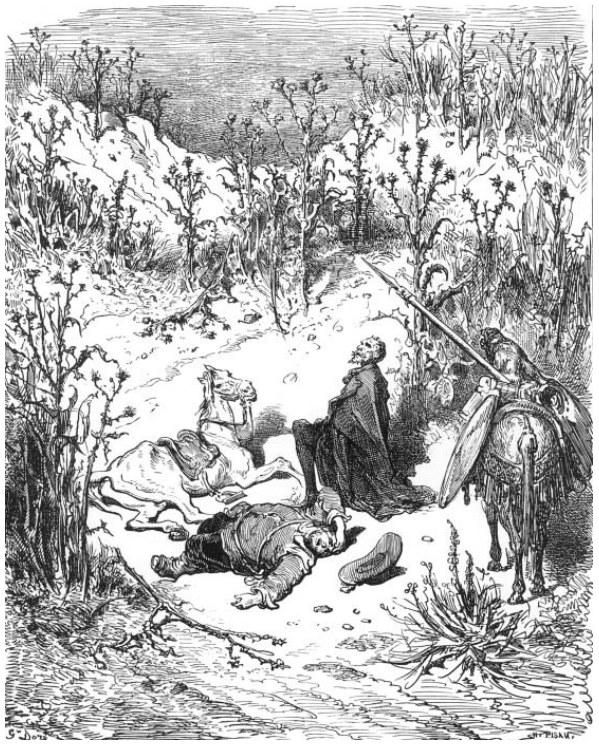
«El pensamiento no es más que un relámpago en medio de la larga noche. Pero ese relámpago lo es todo»
Henri Poincaré

«Todo encantamiento ha terminado: con ello el reino de la posibilidad reside por entero en nuestras comunes y potentes manos»
Toni Negri

«Nuestra capacidad para adaptarnos, y para aceptarlo todo, es uno de los más grandes peligros que corremos. Las criaturas que son completamente flexibles, cambiantes, no pueden tener una moralidad fija»
Stanislaw Lem

Los tópicos suelen ser puntos de encuentro peligrosos y reveladores, capaces de expresar un contenido que excede a su intención. El renovado prestigio adquirido por el concepto de utopía, que se manifiesta en la frecuente vinculación de la regeneración de la izquierda con la resurrección de «un aliento utópico», constituye uno de los lugares comunes que el pensamiento de la izquierda tradicional ha buscado como refugio ante el final de siglo.

Mientras se mantuvo la bipolarización, el mundo parecía poder entenderse en base a unas categorías simplificadoras heredadas. El nuevo curso desencadenado a partir de 1989 ha socavado profundamente el conjunto de creencias de las viejas izquierdas estatalistas. Una de las falsas respuestas a esa crisis consiste en buscar en la utopía un nuevo referente. Las lecciones del siglo que acaba no nos deberían conducir hacia el reverdecimiento de un indefinido utopismo. Ese es un camino tan equivocado como el de quienes, por realismo político, admiten las tesis desreguladoras de la derecha.



En las páginas siguientes se contrapone a dichas tentaciones la necesidad de un pensamiento complejo capaz de leer las consecuencias disutópicas que encierra nuestro pasado-presente para actuar sobre las posibilidades creativas del futuro.

---

* Escritor español. (Artículo publicado en la revista *Iniciativa Socialista* y que forma parte del libro *La izquierda a la interperie*, coeditado por Libros de la Catarata e Iniciativa Socialista. Madrid 1997)

El sueño utópico

Los usos del término *utopía* son sumamente heterogéneos. En este texto me remitiré exclusivamente a una de sus aplicaciones: a aquella visión mediante la cual se aspira a una totalidad superadora de las contradicciones humanas. No se aborda el concepto de utopía en sus sentidos triviales de «proyecto nuevo» o de «intención de cambiar las cosas», ni en acepciones ambiguas y equívocas como el de utopía relativa (Mannheim, 1973). Vamos a partir de la sustancia filosófica del sueño utópico, vinculándolo a una concepción religiosa del mundo y explorando sus raíces comunes con las realidades totalitarias de nuestro tiempo.

Las aportaciones utópicas clásicas, desde Platón a los renacentistas católicos Moro y Campanella, y las de los «socialistas utópicos» desde Owen a Fourier, a Saint-Simon, Cabet o Morris, mediante sus imágenes del mejor mundo deseable, reflejan tanto una forma primitiva de pensamiento social crítico respecto al orden social existente como un conjunto de ideas sobre la sociedad perfecta al margen del contexto histórico. Por ello, se ha podido decir que la lectura de los textos utópicos nos muestra que sus autores consideran a la sociedad como una idea navegando en medio de un océano sin referencias (Cioran, 1988).

Más allá de esos antecedentes, las concepciones utópicas impregnan el pensamiento posterior. La idea de una armonía funcional perfecta va a persistir en los marxismos como una herencia romántica enraizada en la fe en el progreso y en la convicción de la existencia de un sujeto predeterminado de la historia Laclau y Mouffe, 1987; Vera, 1990). El estadio superador de la dialéctica de la sociedad de clases adquiere los rasgos de un regreso a esa totalidad sin conflictos propia, para Marx, del origen de la historia. El mito final del comunismo resume conjuntamente el sueño futuro de la reconciliación de la humanidad y el advenimiento del reino de la abundancia.

La utopía predica una sociedad inmaculada, un mundo perfecto que genera la esperanza en un futuro esplendoroso y fomenta el delirio de dar un sentido al ser. No en vano utopía significa *ningún lugar*. Los utopistas más radicales creen que el acontecimiento más afortunado que puede producirse en «este globo y en todos los globos» es «el paso súbito del caos social a la armonía universal» (Fourier, 1974). Otros, más vergonzantes y más impregnados de sentido religioso, se propusieron utilizar la promesa de un porvenir radiante como medida de todas las cosas. «La utopía sustituye a Dios por el porvenir. Entonces identifica el porvenir con la moral; el único valor es el que sirve a ese porvenir» (Camus, 1996, p.246).

El éxito de la utopía se debe a su capacidad para expresar una protesta de la subjetividad, un deseo inalcanzable e ilimitado de otra cosa, de jugar el papel de una metáfora metafísica llena de exaltación. Fe en el destino, en el progreso, en la historia, en un salvador externo derivado del curso de las cosas. Es la sublimación de un tiempo final. Insistiendo: es una protesta de la subjetividad que considera que es posible dar un sentido a la existencia humana y dotar de una justificación trascendente a esa subjetividad que se piensa a sí misma (Sáenz, 1993).

Bloch, cuando habla del «excedente utópico de la historia» o del marxismo como «praxis de la utopía concreta», pretende expresar una «conciencia anticipadora» ejercida a través de la esperanza que haría presente «lo aún no conocido» y «que no ha llegado a ser» (Bloch, 1977, 1980). De tal forma, lo utópico expresaría la superación de la muerte o una humanización de la divinidad. Así, Kesting indica que la utopía histórico-filosófica no es más que escatología secularizada que encarna «la creencia bíblica en una totalidad» (citado por Neussüs, 1971).

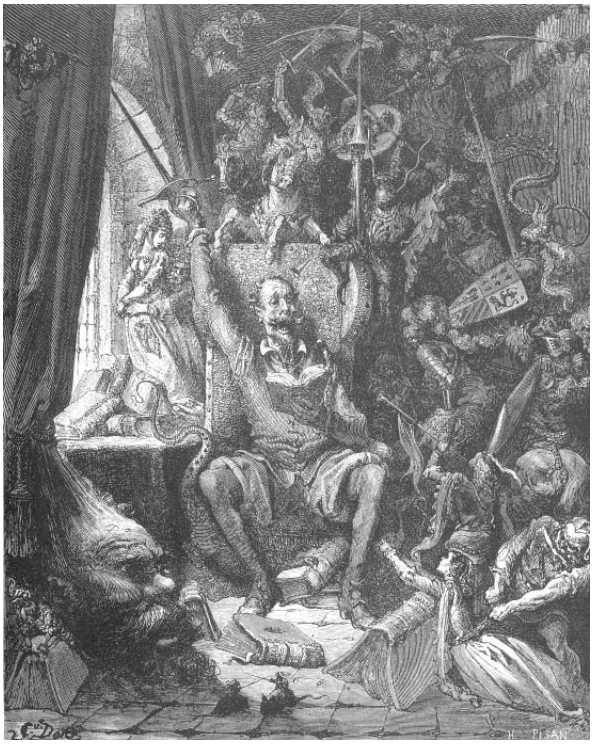
Esa vertiente religiosa de la utopía se afianza en la idea de salvación, implícita en la fe en el retorno a una *edad de oro* que enraiza con mitos arcaicos y evocadores. El mito del *reino milenario* ha sido tanto una utopía anclada en el pasado como una esperanza encarnada en el futuro, una época última, feliz y justa para todos, producto de un des-

tino histórico. Bienkowski señala acertadamente que «casi todas las utopías, por científica que sea su base, son, en su descripción del futuro, sueños inconscientes de un retorno al paraíso... Todas ellas aspiran, de una u otra forma, a poner fin a mente son, esto es, los resultados de los procesos inciertos de la evolución; por el contrario, todas las religiones y filosofías trascendentes han pretendido que la imperfección del hombre era el producto de un choque demiúrgico entre perfecciones antagónicas, entre un bien o un mal primigenios, entre un «jardín de las delicias» y un «pecado original».

Tan solo los hombres reales pueden llegar a reducir el mal individual presente en ellos mismos o anidado en los sistemas y organizaciones sociales. Por ello, un principio de humanidad razonable es resistir y actuar *contra nosotros mismos* , contra ciertos secretos instintos o pasiones, como la pulsión por el poder, en nombre de una libertad autoafirmativa que también es indisociable del ser humano. Por ello la ética y el monstruo interior conviven siempre simultáneamente en todos y en cada uno de los seres humanos, algo que nunca debiera olvidar quien haga propuestas políticas, institucionales o sociales.

El ser humano no escindido, no mutilado, sólo puede desarrollarse en el contexto de instituciones reguladoras del conflicto, contradictorias, plurales, limitadoras de sus pulsiones. Cualquier pensamiento social maduro respecto a la naturaleza humana ha de asentarse en la necesidad de instituciones dotadas de un doble significado permanente: sistemas de participación para la autodeterminación colectiva y mecanismos de control mutuo y de limitación del poder.

Al mismo tiempo, la lucha humana por la dignidad y la continuación de su humanización carece de cualquier referente deísta o trascendente. Sólo es posible como un «evangelio de la perdición», consciente de que la destrucción es coherente con la flecha temporal de los procesos del Universo (Morin y Kern, 1993, p.205 y siguientes). La vida y la creación sólo son breves reflejos en esa pendiente, expresiones de la lucha del hombre contra la muerte.



Antiutopías de un siglo terrible: ficción y realidad

La historia del siglo XX resume la experiencia terrible de una humanidad cuyo poder destructivo se desarrolló más rápidamente que la toma de conciencia de sus posibilidades y que el desarrollo de un imaginario social constructivo. Lo peculiar y específico del siglo es su locura destructiva: las dos grandes guerras, los totalitarismos, los campos de exterminio nazis, el Gulag, Hiroshima y Nagasaki, Corea y Vietnam, el genocidio camboyano, la guerra del Golfo, Bosnia, cientos de guerras anónimas, las grandes hambrunas africanas en el siglo de la abundancia y el genocidio silencioso y permanente del Tercer Mundo.

Es cierto que el siglo XX tiene otros sentidos y otras cualidades que le son propias, ¿pero es legítimo olvidar su rasgo distintivo de barbarie totalitaria,

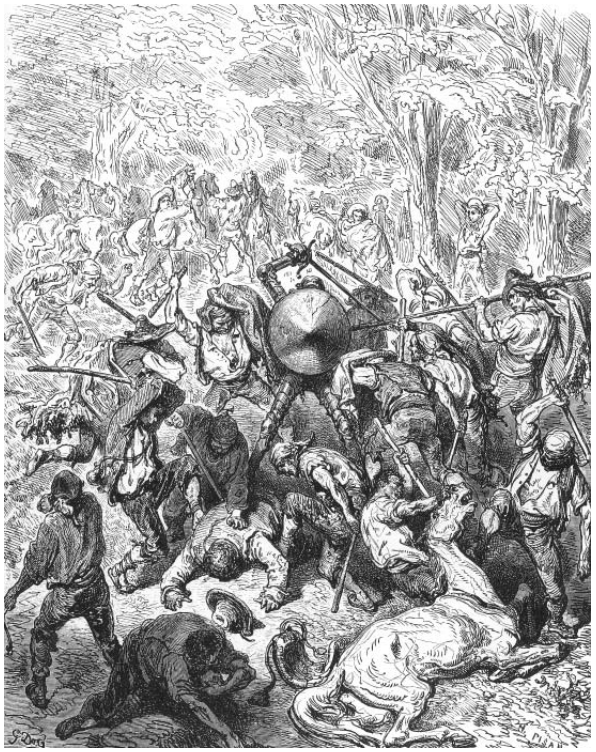
de militarismo salvaje, de genocidio desatado periódicamente?

En el siglo XX hemos conocido la posibilidad de un estadio exterminista, como señalaba E.P.Thompson (1980), que se manifestó de una forma especial en la tensión de los grandes bloques mundiales hacia el terror nuclear. En cualquier caso, la frontera política del siglo XX está representada por las experiencias totalitarias, cuyo propio límite son los campos de concentración y exterminio (Todorov, 1993).

La dinámica del siglo conduce al pesimismo por extrapolación hacia el futuro de su propia tensión bárbara y exterminista. Son las realidades tanto como las potencialidades desencadenadas las que provocan el temor de que el desarrollo tecnocientífico desemboque en nuevas y terribles formas de dominación cada vez más incontrolables para el hombre común. Este siglo terrible encierra una lección moral y política ineludible sobre el destino del ser humano.

Así como la novela utópica fue el anticipo de un pensamiento social crítico, las grandes novelas antiutópicas del siglo XX pueden interpretarse como el precedente de un serio y agudo pensamiento disutópico alimentado en la crítica de las ilusiones utópicas y en la conciencia de los grandes crímenes contra la humanidad que constituyen parte del cimiento del orden mundial.

El pesimismo ante las tendencias de nuestro tiempo ha sido un tema recurrente que ha generado una literatura específica, peculiar del siglo XX. La ficción especulativa ha cambiado radicalmente el sentido y el signo del horizonte imaginativo propio de la literatura utópica. La experiencia histórica ha promovido una mirada literaria de la desilusión y el desencantamiento. No va a ofrecer proyectos de armonía universal sino su espectro: aflorará la cara oculta de la fe en la tecnología y el progreso. En lugar de propagar la esperanza en el porvenir, desespera del presente al contemplar sus raíces enajenantes. Es una literatura demolida, el fruto de la imaginación defraudada de



la humanidad del siglo veinte. Así, puede afirmarse que el nexo entre utopía y literatura de ficción especulativa pasa por su conversión en contrautopía, en utopía negativa (Núñez Ladeveze, 1976). Un concepto literario de antiutopía nos lo proporciona Miguel Espinosa: «la utopía describe cómo debe ser la comunidad a través de figuras positivas. Ahora bien: si abstraemos de una determinada sociedad cuanto es contrario al bien y, convenientemente aislado y delimitado, lo exponemos en un libro, habremos creado una utopía negativa o expresión de lo que no debe ser» (Espinosa, 1974, p.394).

Las grandes obras de ficción especulativa pueden entenderse como una revuelta del género utópico contra sí mismo, una puesta en guardia contra el sueño utópico, realizado desde los márgenes de un pensamiento social en gran medida preso aún de los encantamientos utópicos y totalitarios del siglo. Una vez más, la literatura está por delante de otras formas de pensamiento. La denuncia del horror totalitario ocupará un lugar preferente en obras especulativas desde las primeras

décadas del siglo. Si nos remontamos a un clásico de Jack London , *El talón de hierro* , escrito en 1907, constituye ya una virulenta antiutopía que describe el aplastamiento brutal por la oligarquía capitalista de la Comuna de Chicago y de las organizaciones obreras, en una obra novedosa de anticipación social que puede entenderse como un presagio literario de los horrores del fascismo. Pero es con la precursora intuición de *Nosotros*, 1920 (Yevgeni Ivánovich Zamiatin), el temor absorbente de *Un mundo feliz* , 1932 (Aldous Huxley) y la capacidad revulsiva de *La guerra de las salamandras,* 1936 (Karel Capek) donde surge un fértil reguero que conduce a obras como la genial *1984* , de 1949 (George Orwell) y la irónica *Limbo* , 1952 (Bernard Wolfe). Son cumbres de la literatura antiutópica. Desesperada y trágica, la obra de Orwell presenta un balance tenebroso de la primera mitad del siglo y deviene en premonitorio aviso de las peores posibilidades del futuro llevando a su plenitud las pesadillas de Zamiatin y Huxley. En cambio, la antiutopía de Wolfe es sarcástica y paradójica: describe el proyecto de una paz duradera basada en la mutilación física y realiza un sarcasmo sangriento sobre la búsqueda en la exégesis de textos del pasado de respuestas al presente. Son antiutopías en las que aparecen conjuntamente el testimonio aterrado de los totalitarismos modernos, y la aprensión respecto al desarrollo y aplicación de las nuevas tecnologías cibernéticas, informáticas, etc.

Tras ellas, docenas de obras interesantes han presentado utopías negativas destinadas a estremecer la conciencia del siglo. Con mero ánimo ejemplificador podemos citar *Mercaderes del espacio*, 1953, de F. Pohl y C.M.Kornbluth; *La naranja mecánica* , 1962, de A. Burgess *; Doctor Bloodmoney,* 1965, de P. K. Dick *, ¡Hagan sitio, hagan sitio!* , 1966, de H. Harrison; *Todos sobre Zanzíbar* , 1968, de J. Brunner; *Campo de concentración* , 1968, de T.M. Disch, *Incordie a Jack Barron* , 1969, de Norman Spinrad; *El mundo interior,* 1971, de R. Silveberg; *Congreso de futurología,* 1971, de S.Lem; etc. En muchas más, aparece un telón de fondo lúgubre y premonitorio, aunque no todos los escenarios han de ser tan oscuros, por ejemplo, Ursula K. Le Guin, proporciona en su bello relato *El nombre del mundo es bosque* una reflexión de tono más cálido sobre la necesidad de adoptar una cultura humana no exterminista.

Este conjunto de ficciones antiutópicas son elaboraciones de tinte pesimista sobre el destino y el futuro de la sociedad, en las cuales se alerta virulentamente sobre el peligro de la depauperación de la condición humana en la era del progreso tecnocientífico. No cabe extraer de ellas una impugnación reaccionaria de la modernidad sino un intento angustiado de mostrar el vértigo al que conduce la metamorfosis del capital en totalitarismo y dominación tecnocrática. En esas obras especulativas se ha desarrollado una cultura crítica del exterminismo, temerosa de los peligros de aniquilamiento nuclear, sobrepoblación, destrucción de culturas y consumismo destructivo que acechan al hombre en los albores del siglo XXI. Uno de los avisos más terribles y realistas describe, más recientemente, nuestro próximo futuro como « *Tierra S.A.*» (Warren Wagar, 1991), es decir un mercado planetario subyugado por megacorporaciones capaces de dominar las instituciones mundializadas, mientras el desastre ecológico y la disgregación de los lazos sociales producen una «sociedad molecular».

Otra modalidad de la literatura antiutópica, las novelas ucrónicas, miran hacia el pasado histórico como el producto de la frustración de todas las posibilidades, menos de una. La imaginación ucrónica se ha desencadenado en múltiples direcciones buscando «historias alternativas». La posible victoria del Eje en la segunda guerra mundial es una de las líneas más exploradas (expresada agudamente por Ph. K. Dick en *El hombre en el castillo*).

El interés que ofrece la ucronía consiste en ayudar a pensar al ser humano como sometido a una necesidad ética de respuesta frente a las posibilidades históricas. Ese juego literario con la serie de los acontecimientos obliga al espíritu a detenerse en el pensamiento de las cosas posibles que no se

han realizado y en los desconocidos sucesos suspendidos sobre el mundo, sacudiendo los prejuicios encarnados en todas las formas de fatalismo declarado o desfigurado (Renouvier, 1945).

Lo disutópico se diferencia de lo apocalíptico, la utopía de la destrucción, en un aspecto esencial. Mientras toda utopía, incluso la apocalíptica, define un mundo estático, final, lo disutópico concibe siempre un mañana conflictual, abierto, sometido a las decisiones humanas. Todo futuro implica incertidumbre. El futuro está formado por múltiples e inimaginables posibilidades.

En lo disutópico planea permanentemente la idea de ruptura con el destino, mirando la historia como un cementerio de posibilidades que podían haber llevado a presentes mejores o, tal vez, mucho peores. Negando que exista un curso prefijado de las cosas, se asume con más claridad la soledad de los hombres frente a sí mismos. Desde esa concepción disutópica, la sociedad presente no es el mejor de los mundos, pero tampoco *necesariamente* mejor o peor que los futuros posibles. La sociedad procede de bifurcaciones históricas, se encuentra sometida a las encrucijadas del presente y se encamina hacia nuevos e indeterminados cruces de caminos. La acción humana es la que acaba conformando una dirección.

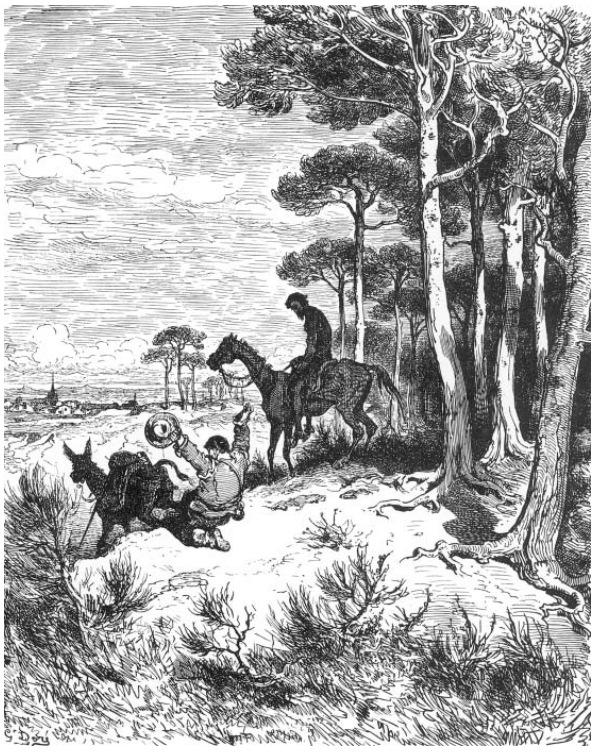
La literatura antiutópica del siglo XX presenta el fermento de un análisis riguroso de las contradicciones humanas en el capitalismo tardío. Una fuente preciosa para un pensamiento disutópico que, a pesar de concebir el «ser para la muerte», establezca un fundamento ético-racional para la acción, la lucha, el desigual combate del ser.

El vértigo del sistema mundial

En el siglo veinte se ha establecido una aceleración vertiginosa de la historia mundial, que se nos aparece como imparable. Al mismo tiempo, en nuestro mundo van emergiendo los rasgos propios de una tecnarquía (Capanna, 1973). Para esa tecnarquía, la humanidad se ha convertido en un medio, en una materia prima que ha iniciado un trayecto desconocido e irreconocible, sin punto de llegada.

El miedo a la aniquilación atómica ha hecho perder de vista otras posibilidades embrionarias del desarrollo tecnológico y social tan peligrosas como la nuclearización. Sobre todo ha ocultado que el planeta, como tal, ha sido presa del vértigo, se ha acelerado, y el Prometeo desencadenado que es el hombre de nuestro siglo no ha sabido dotarse de una conciencia planetaria. Como señala Lem en una de sus novelas más interesantes: «la política considera al globo exactamente como lo hizo en los siglos precedentes (aunque ahora se incluye el espacio translunar): como un tablero de ajedrez para librar contiendas. Pero durante todo el tiempo ese tablero viene cambiando subrepticiamente; ya no es un terreno estacionario, un cimiento, sino una balsa a flote y deshaciéndose bajo los golpes de corrientes invisibles que la llevan en una dirección en la que nadie había estado mirando» (Lem, 1989, p.173).

Finaliza la era de los estados nacionales porque se han convertido en insuficientes y excesivos al mis-



mo tiempo. «Si el estado-nación ha obtenido fuerza bastante como para destruir masivamente hombres y sociedades, se ha hecho demasiado pequeño para ocuparse de los grandes problemas que se han convertido en planetarios, mientras que se ha hecho demasiado grande para ocuparse de los problemas singulares, concretos de sus ciudadanos» (Morin y Kern, p.142). Los grandes problemas se han vuelto mundiales: la crisis demográfica, el control de las armas nucleares, la depauperación del Tercer Mundo, la cooperación económica.

Sin embargo, la única respuesta a ese proceso impetuoso de mundialización procede de las tecnoburocracias gobernantes.

Se alimenta en esa hegemonía un gran peligro para el imaginario democrático de la sociedad occidental. En la Unión Europea vivimos de una manera evidente tal amenaza con instituciones carentes de un control democrático efectivo. Los tecnócratas promueven, por ejemplo, la autonomía de los Bancos Centrales, pretendiendo sustraer de todo control político democrático las decisiones económicas y monetarias. La tecnoburocracia fomenta una supranacionalización antidemocrática, es arrastrada por la aceleración planetaria y gobernada por el vértigo. Por ello, no todas las fuerzas centrípetas son positivas, sólo lo son aquellas que expresan un movimiento hacia la unificación de la especie y su autodeterminación, único camino para resolver los nuevos problemas que han aparecido ante nuestros ojos.

En ese sentido, es preciso profundizar en lo que Savater ha denominado «universalidad de las raíces». «Nuestra humanidad común es necesaria para caracterizar lo verdaderamente único e irrepetible de nuestra condición, mientras que nuestra diversidad cultural es accidental» (Savater, 1997, p.161).

Una conciencia planetaria sólo puede emerger de una nueva forma de mirarnos a nosotros mismos y a la sociedad en que vivimos. Podríamos afirmar con Kostas Axelos que «los técnicos no hacen sino *transformar* al mundo de diferentes maneras en la indiferencia universalizada; se trata ahora de *pensarlo* y de interpretar las transformaciones en profundidad, captando y *experimentando* la diferencia que une el ser con la nada» (Axelos, 1969, p.161).

Deberíamos acostumbrarnos a pensar el sistema mundial como una realidad que no puede continuar mucho tiempo en su forma actual, necesidad de la cual nos avisan, de una forma potente y clara, Morin y Kern en *Tierra-Patria,* Gallo en su *Manifiesto para un oscuro fin de siglo* o Derrida en *Espectros de Marx.*

Propuesta de un pensamiento disutópico.

El reto de un pensamiento complejo, disutópico y renovador es una exigencia actual. La impotencia humana para abordar los nuevos problemas procede de la carencia de un pensamiento democrático complejo capaz de repensar propuestas liberadoras en un contexto contradictorio y simultáneo de orden y desorden, de organización y de crisis.

El final de siglo alimenta una crisis de identidad en las fuerzas progresistas, que han sido tan incapaces como los conservadores y neoliberales de ver en *qué* y *hacia dónde* se transformaba el mundo. Por ello una pregunta resulta indispensable. ¿Puede el socialismo seguir siendo, como lo fue en el pasado, referencia para el movimiento real que quiere transformar el mundo?

Antes de cualquier respuesta es preciso reconocer que el socialismo se ha alimentado simultáneamente de dos tradiciones y filosofías muy diferentes, entre las cuales existe una línea divisoria mucho más profunda que la que ha separado, por ejemplo, a reformistas y revolucionarios. En una orilla se nos presenta un socialismo que tiene naturaleza utópica y sustancia estatalista; profetiza una sociedad nueva capaz de eliminar todas las contradicciones; se identifica con el Estado, ya sea con el existente o con un nuevo Estado. El sueño de un orden total «desde arriba», la esperanza de

un hombre nuevo y la fe en un Estado justo son elementos notorios del estatalismo socialista y de su utopismo.

Enfrente encontramos otro socialismo, que renuncia al sueño utópico, se fundamenta en una crítica radical de la sociedad existente, desenmascara inmisericordemente la injusticia del orden burgués en nombre de valores ético-políticos como libertad, igualdad y solidaridad y forma parte de movimientos sociales transformadores «desde abajo». Representa, al mismo tiempo, la tradición antitotalitaria de la izquierda.

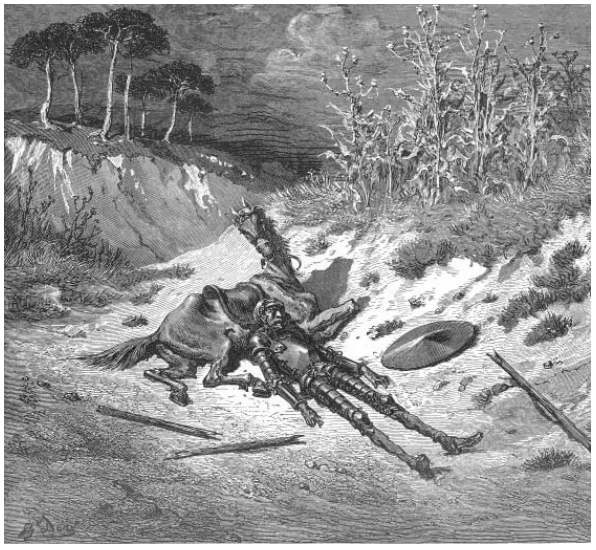
Para la auténtica izquierda, como decía Albert Camus, todos los verdugos son de la misma familia. Ese socialismo libertario y rebelde, en cuanto crítico de la sociedad no aspira a construir una sociedad mejor que los hombres y las mujeres que la componen, sino a transformar la sociedad existente a partir de los seres humanos tal y como son.
Desde las ruinas de un pensamiento «socialista» de vertientes utópicas y estatalistas se puede percibir claramente la necesidad de volver a las preguntas originarias de Marx para reconstituir una nueva síntesis disutópica, heredera lúcida de ese «movimiento real que destruye el estado de cosas existente» al que Marx llamaba comunismo.

La idea socialista sólo puede mantener su vigencia en cuanto pueda ser entendida como la forma contemporánea de una propuesta democratizadora que no se limita a las instituciones políticas sino que se extiende a las organizaciones económicas y sociales en su conjunto. Al mismo tiempo, ha de materializarse como una propuesta constituyente, por cuanto la democracia establecida es una alternativa débil siempre amenazada por el nacionalismo estatalista y el totalitarismo. Las instituciones democráticas son frágiles porque sólo son posibles como resultado de un equilibrio aceptado. Por ello, la única alternativa a una quiebra indeseable, es su desarrollo. La democracia es una forma política dinámica, su imaginario sólo es activo mientras se extiende.

Frente a la linealidad de la racionalidad moderna y frente al sueño utópico se encuentra una ética pública y una nueva política. Nos apoyaremos en pensadores como Castoriadis que han mostrado que la historia debe ser entendida como un proceso permanente de construcción humana. Diremos con Negri que el poder constituyente es la forma política de la disutopía, afirmando que esa complejidad filosófico-política y ética emergente también admite el nombre de democracia, en su sentido constituyente frente a lo constituido (Negri, 1994).

El pensamiento disutópico emergente aparece como una consciencia organizante de la complejidad que ha renunciado a ofrecer proyectos terminados de ordenamiento social. Una disutopía constitutiva, disutopía en acción, forma de una nueva alianza entre la historia de los hombres, la historia de las sociedades y la aventura del conocimiento (Prigogine y Stengers, 1990).

La historia humana debería hacernos aprehender una verdad profunda: la forma de las cosas por venir está determinada por circunstancias de las que hoy no tenemos conocimiento, por lo que es imprevisible. No existe un futuro, sino futuros posibles, algunos probables, otros deseables, algunos terribles. «Sin que exista por ello certidum-



bre, ni siquiera probabilidad, hay posibilidad de un porvenir mejor» (Morin y Kern, p.229). No se trata de recrear una nueva utopía, ni mucho menos de intentar sostener viejas ilusiones, sino de afrontar los retos del destino histórico de este oscuro fin de siglo con los instrumentos de un pensamiento emancipador y de un proyecto ético al mismo tiempo consciente de sus raíces históricas y abierto a la emergencia de lo nuevo.

Bibliografía de referencia

Axelos, K. (1969), El pensamiento planetario, Caracas, Monte Ávila.

Bloch, E. (1977,1980), El principio esperanza, Madrid, Aguilar.

Burgess A. (1976), La naranja mecánica, Barcelona, Minotauro.

Brunner, J. (1979), Todos sobre Zanzibar, Barcelona, Acervo.

Camus, A, (1996), El hombre rebelde, en Obras, volumen 3, Madrid, Alianza.

Capanna, P. (1973), La tecnarquía, Barral, Barcelona.

Capek, K. (1981), La guerra de las salamandras, Barcelona, Bruguera.

Cioran, E. M. (1988), Historia y utopía, Barcelona, Tusquets.

Derrida, J. (1995), Espectros de Marx, Madrid, Trotta.

Dick, Ph. K. (1979), Doctor Bloodmoney, Barcelona, Acervo. Dick, Ph. K. (1986), El hombre en el castillo, Barcelona, Minotauro.

Disch, T. M. (1983), Campo de concentración, Barcelona, Adiax.

Espinosa, M. (1974), Escuela de mandarines, Los libros de la Frontera.

Fourier, Ch. (1974), Teoría de los cuatro movimientos, Barcelona, Barral editores.

Gallo, M. (1991), Manifiesto para un oscuro fin de siglo, Madrid, Siglo XXI.

Harrison, H. (1976), ¡Hagan sitio, hagan sitio!, Barcelona, Acervo.

Huxley, A. (1970), Un mundo feliz, en Obras completas, Barcelona, Plaza y Janés.

Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1987), Hegemonía y estrategia socialista, Madrid, Siglo XXI.

Le Guin, U. K. (1986), El nombre del mundo es bosque, Barcelona, Minotauro.

Lem, S. (1981), Congreso de futurología, Barcelona, Bruguera.

Lem, S. (1989), La voz de su amo, Madrid, Edhasa.

London, J. (1976), El talón de hierro, Madrid, Ayuso.

Mannheim, K. (1973), Ideología y utopía, Madrid, Aguilar.

Morin, E. y Kern, A. B. (1993), Tierra-Patria, Barcelona, Kairós.

Negri, A. (1994), El poder constituyente, Madrid, Ed. Libertarias.

Neussüss, A. (1971), Utopía, Barcelona, Barral editores.

Nove, A. (1987), La economía del socialismo factible, Madrid, Siglo XXI.

Núñez Ladevéze, L. (1976), Utopía y realidad, Madrid, Ediciones del Centro.

Orwell, G. (1952), 1984, Barcelona, Destino.

Pohl, F. y Kornbluth, C.M. (1988), Barcelona, Minotauro.

Prigogine, I. y Stengers, I. (1990), La nueva alianza, Madrid, Alianza.

Renouvier, Ch. (1945) Ucronía.La utopía en la historia, Buenos Aires, Losada.

Sáenz, L. M. (1993), «Morin, Negri y la liberación de la utopía» en Iniciativa Socialista nº 26.

Savater, F. (1997), El valor de educar, Madrid, Ariel.

Silveberg, R. (1971), El mundo interior, Baecelona, Acervo.

Spinrad, N. (1975), Incordie a Jack Barron, Barcelona, Acervo.

Thompson, E. M. (1980), «Notes on exterminism, the last stage of civilization», New Left Review, Nº 121.

Todorov, Z. (1993), Frente al límite, México, Siglo XXI.

Vera, J. M. (1990) «Intuiciones sobre el nuevo socialismo», Iniciativa Socialista nº 10.

Wolfe, B. (1987), Limbo, Barcelona, Ultramar.

Warren Wagar, W. (1991), Breve historia del futuro, Madrid, Cátedra.

Zamiatin, Y. I. (1972), Nosotros, Barcelona, Seix Barral.

Aurelio Lucena O.

Pescar de Noche

Torbellino

Solo

Pes car de no che se pue de yá, pes car de
no che se pue de yá, pes car de

Duo

no che se pue de yá cam pe si ni ta pren de la-ho guer a, q'es ta lle gan do la-os cu ri
no che se pue de yá los Co lom bia nos en el Tó li ma y-en to das par tes pue den yo

1

Solo

dad; los co cu yi tos en la ca ña da son tus o yi tos be llo mi far. Pes car de
zar; en el Com bei ma, en el Sal da ña y-en el Cu eua na pue den pes

Pescar de Noche

El maestro Lucena y sus canciones

(Dedicado a Clarita de Lucena)

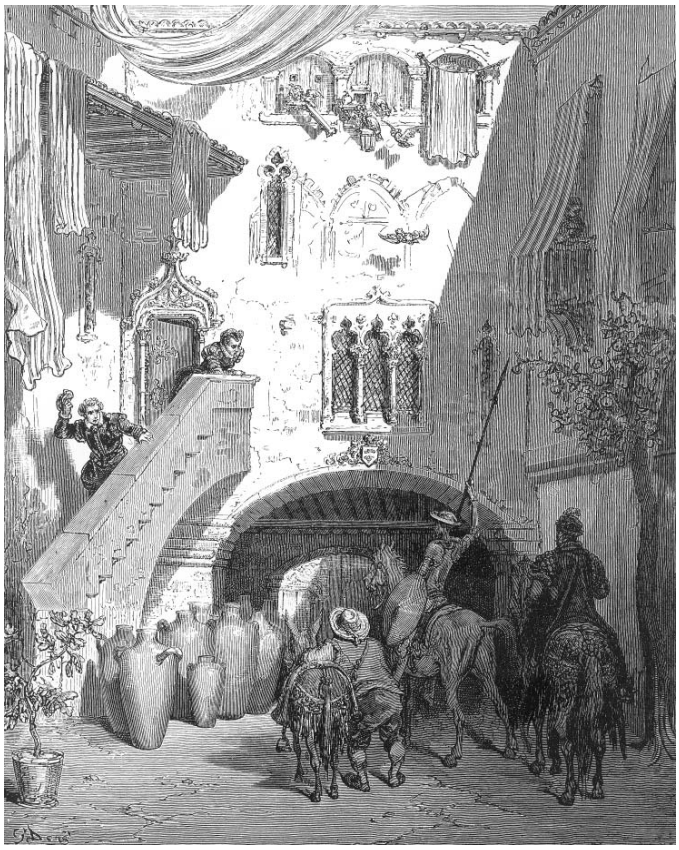
César Augusto Zambrano Rodríguez*

Recuerdo al maestro Lucena tocando su trompeta en as escuelas de Ibagué, enseñando la música de Colombia.

Los niños cantaban una y otra vez sus melodías plenos de emoción. ¿De quién es esa guabina, maestro? Mía, me contestó. « *Pescar de noche* « se llama, e inmediatamente agregó con alegría: «el maestro Echandía nos prometió que antes de finalizar su gobierno, el Tolima sería un pueblo de paz, donde podríamos volver a pescar de noche... una utopía, tal vez», añadió el maestro Lucena, «y con música, la voy a sembrar en el corazón de los niños».

El maestro Aurelio murió soñando que con su canto florecerían mil serenos de mayo, para pescar luceros de colores en los ríos que arrullan en las noches nuestros pueblitos viejos.

Hoy, después de varios años, seguimos escuchando sus canciones que le apuestan con ternura a la danza de las utopías, y al fondo, el eco de su trompeta enamorada.



*** Docente. Coordinador de actividades musicales. Centro Cultural, Universidad del Tolima**

Al final el hombre destruyó su mundo que se llamaba tierra

Gonzalo Palomino Ortiz *

En la antigüedad de las culturas primarias cada persona,cada animal, cada planta, cada colina, cada cristal, cada materialización, correspondía a un espíritu, a un ser abstracto,a un alma que le otorgaba esencia, razón de ser, protección.

I.- El último minuto

Los inteligentes no pueden marginarse de la situación ambiental que nos amenaza y convierte sus indicadores en tentáculos pegajosos y con capacidad de adhesión; con García Márquez lo veíamos venir y lo buscábamos en sus escritos, sin embargo, nuncaaparecieron hasta hace muy poco tiempo cuando le tocó afirmar que «...es ahora cuando tengo la certidumbre de que los grandes poderes económicos, políticos y militares de estos malos tiempos parecen concertados para arrastrarnos hasta un mundo de desigualdades insalvables.

Contra ellos, que son dueños de todo, no quedan más poderes que los de la razón, con las armas de la inteligencia y la palabra para inducirlos al último minuto de reflexión que hace falta para salvar el mundo».[1]

Camila Montesinos, de GRAIN en Chile, citada por Silvia Ribeiro, diseña Resistencias Ambientales:

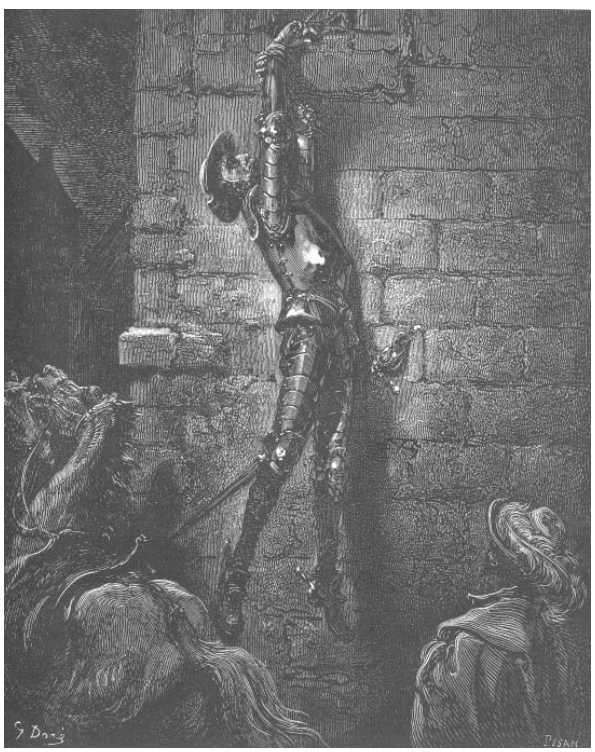
*** Profesor. Grupo Ecológico de la Universidad del Tolima**

«...una de las cosas más necesarias en la época que vivimos es mantener la noción de lo absurdo, la capacidad de seguir asombrándonos y no dejar que los embates de la colonización neoliberal también nos colonicen la mente.

Es una *resistencia* contra las lógicas perversas diseñadas contra las tendencias de la manipulación económica, social y mental... como aquella que propone una 'apertura gradual a los transgénicos' con 'zonas de protección para las razas de maíz mexicano', bajo la lógica de 'trabajar adecuadamente con la biotecnología, para convertir el cultivo de maíz en un emporio en el país en donde tiene su origen genético el grano'.

La apertura gradual es como es como proponer a las monjitas aceptaran para los embarazos de sus internas solteras *módicas cuotas mensuales"* [2]

Es que el sinnúmero de hechos que se suceden, que se incorporan a nuestra vida cotidiana flotan en la ignorancia, generalmente se quedan sin explicación, pero comienzan a ser parte de nuestro consumismo de cada día. Es por ello que el rollo de los genes entró, se instaló y ya hace parte del léxico, del mercado, de la ciencia y nos está colonizando; frente a ellos hemos perdido nuestra capacidad de asombro.



Si deseamos comprender rápidamente de qué se trata la biotecnología moderna, debemos ponerle un toque de espiritualidad, y salvarnos de su emboscada; debemos observarnos, vernos a nosotros mismos como formados y gobernados por moléculas. Gracias a ellas nos desarrollamos desde microscópicos huevos fertilizados hasta seres humanos completos.

II.- La rebelión de los genes

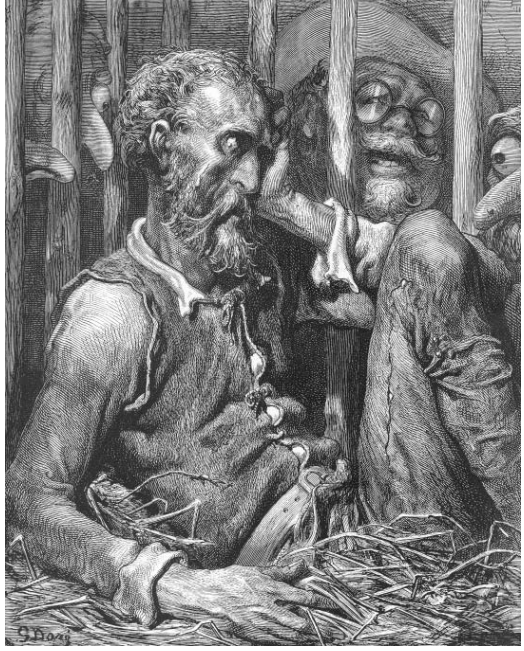
La vaina con los genes es que, ahora de moda, aparecieron en primera plana de la noche a la mañana, sin pasado, sin contenidos históricos ni culturales. Si deseamos comprenderlos debemos partir de las mismas moléculas que son simples combinaciones de media docena de elementos comunes, todas del mismo tipo en donde todo lo vivo funciona básicamente de manera idéntica.

Y es allí en donde opera la biotecnología, donde desaparecen las partes de las aparentemente sólidas barreras entre las especies. Lo que realmente hace la biotecnología es reorganizar la coreografía de las complejas danzas entre las moléculas.

Pero ese hecho científico en manos de las transnacionales, del gran capital, en manos de los anónimos dueños de *Monsanto,* y de las productoras de semillas, es lo que hace peligrosas las coreografías resultantes.

Consiguen así que las comunidades o grupos dentro de ellas compitan entre sí, abandonando muchas veces sus propios cultivos y formas de manejo histórico y bajo su control.

Lejos de ser un tema solamente del medio rural, se introduce otro elemento más general y nocivo: la biodiversidad, el agua, los bosques, el aire, pa-



san a ser «servicios» que se compran y se venden, (Silvia Ribeiro, investigadora del Grupo ETC) inicialmente «pagados» a través de aparentes «premios», pero cuando éstos se cortan, alguien tiene que seguir pagando. Se introduce así subrepticiamente la mercantilización y privatización de recursos colectivos a los que todos deberíamos tener derecho, respetando y fortaleciendo a sus custodios históricos y sus formas de vida, para entregarlos a los que puedan pagar por ellos.

Para la mayoría de la población, éste es un tema menos obvio que la contaminación transgénica del maíz. Sin embargo, integran la misma lógica perversa: legitimar el asalto a los bienes comunes y su privatización.

Pero el callejón sin salida se debe a que nuestros países, en manos de los grandes poderes económicos, no han tenido ni van a tener una «apertura gradual» a los transgénicos: han sido violentamente invadidos, contaminando muchas de las razas, de muchas especies, de nuestras comunidades campesinas e indígenas en donde ya se encontró contaminación de maíces nativos. Posiblemente también existe en otros cultivos y animales manejados clandestinamente.

Promover y presentar los transgénicos como alternativa en lugar de lo que es, un grave problema, no hace sino un favor a las pocas multinacionales que los controlan, aceptando en la práctica la privatización de los cultivos campesinos mediante las patentes y el control monopólico del mercado.

El gran salto del ADN lo percibimos, paradójicamente, en un montón de estatuas mejicanas que exhibían deformaciones de tipo genético, el cual ha generado una teoría sobre la decadencia de los mayas. Pero cuando conocí a los sobrevivientes de la aldea de pescadores de Minamata, Japón, con sus síntomas mutantes, comenzamos a dudar de la seguridad que nos ofrecía la manipulación y mutación de variedades, polen, y algunas incipientes experiencias con células.

Los primeros síntomas de enfermedad de Minamata, como se llama en todo el mundo, se diagnosticaron en l953, y ya en 1966 habían muerto 43 personas y otras 68 estaban permanentemente incapacitadas, especialmente por parálisis cerebral. La causa de la enfermedad fue un envenenamiento con metilmercurio, que es teratogénico (que causa deformidades).

Un uso importante de los compuestos de mercurio, que todavía continúa, es como protector de las semillas para evitar el crecimiento de hongos: en Irak hubo cientos de casos de envenenamiento con mercurio cuando, por error, se usaron semillas tratadas para comer; en Ibagué nos ocurrió exactamente igual con la familia Monak que ingirió semillas tratadas.

Cuando la explosión de Seveso, en 1976, el reactor químico emitió una nube de dioxina que contaminó 18 km 2 del campo cercano, lo cual obligó a evacuar a 900 personas; y durante el año siguiente el índice de defectuosos congénitos fue mayor a 40 %.

Vietnam sigue siendo noticia: su famoso Agente Naranja 2,4,5-T y 2,4,D, utilizado masivamente por las fuerzas norteamericanas, registra un índice de defectos congénitos en las áreas en donde se utilizó, el cual ha subido en un 50%. Los veteranos de la guerra informaron que sufrían de enfermedades que iban desde el cáncer del hígado, defectos relacionados con la reproducción, daños genéticos y desordenes.

III.- Agricultura y espiritualidad

Del DDT, el DES, la Thalidomida, nos envían sufragios sobre los químicos actuando sobre los cuadros genéticos humanos, y los científicos lo corroboran: no podemos seguir jugando en la misma cancha con genes y manipulaciones.

Y es cuando Mario Mejía Gutiérrez, intenta un trabajo muy complejo, con la pretensión de hacer un aporte al movimiento de retorno al campo, de rescate y valoración de culturas rurales primarias, de rechazo a la apropiación de la vida por la cultura industrial, de diálogo de saberes, de reafirmación de la vida como primer valor, de apoyo a la consigna *otro mundo es posible.*

Alguna vez el maestro Mejía nos sorprendió cuando el periodista le preguntó sobre sus escritos con esa dedicación e intensidad; Mario Mejía Gutiérrez respondió: «para la eternidad». Habíamos viajado hasta los altos del Río Pance para enriquecernos con uno de sus talleres sobre Agricultura Ecológica; a Mauricio Veloza, periodista, quien ha descrito el mayor número de fincas especiales en Colombia, casado con la causa, le pareció una magnifica oportunidad para una entrevista «*in situ*» en una granja espectacular, con un entorno precioso, que ofrecíamos para 50 estudiantes de la Facultad de Ciencias de la Universidad del Tolima. Además del trabajo académico, en donde Mario destila sabiduría, se charló sin tapujos sobre sus intimidades intelectuales. El Periodista tenía la ventaja de ver, como en un evento de tenis, los servicios de un lado y el grado de atención y motivación por el otro.

Mario puede tener unos 70 años. Lo conocí cuando, primíparo yo, él estaba listo para terminar Agronomía en Universidad Nacional, sede Palmira. Había llegado transferido de Manizales y estaba empeñado en la utopía de erradicar los pajonales convertidos en hábitat de las culebras que con frecuencia se colaban al espacio universitario. En su peregrinación profesional debemos rescatar su afán por transmitir sus conocimientos a las nuevas generaciones; y así lo encontramos en las universidades de Manizales, Palmira, Bogota, Ibagué... en donde nos empeñamos en convertir las ruinas militares en un frente novedoso de docencia agrícola.

Fue Rafael Parga Cortés, de grata recordación, quien un buen día realizó el milagro de localizarlo en Armero, en una tentativa de cultivar y procesar aceite de maní, y conquistarlo para que se vinculara al potro cerrero de la Facultad de Agronomía de la Universidad del Tolima. Del diálogo entre dos tercos, ganó la nobleza del rector Parga.

La historia de la Universidad reposa en las actas olvidadas y empolvadas de la Granja de Armero, para esa época de propiedad del Ministerio de Agricultura y convertida en centro de recreación por y para los militares en la tétrica noche tolimense. Pero la berraquera estudiantil se aferró, en la huelga más prolongada, en su recuperación para la docencia universitaria. Entre construcciones militares, piscinas, y caballos se salvaron algunas especies vegetales exóticas y unos potreros que le permitían conservar el nombre de Granja.

«Reconcíliate con todos los seres del cielo y de la tierra... todo entonces será tu amigo... y nada en el universo podrá hacerte daño» (Oración Seicho no ie de Masaharu. Taniguchi, 1936).

Para el libro en cuestión, A *gricultura y espiritualidad* , Mario Mejía Gutiérrez se inspiró en su elaboración; diseñada en diferentes aspectos: historia, filosofía, ética, política, espiritualidad, y una sexta parte sobre nuestros compromisos con la tierra y con la vida.

Insiste en que la armonía es clave en la relación *Agricultura y espiritualidad* vistas como objeto y finalidad. Se trata de crear culturas donde simultáneamente, las personas, las sociedades, son criadas y sustentadas por sistemas de producción, a la vez que ellas crían esos sistemas en armonía social y con la naturaleza.

Todo ello, para impedir su absorción por la cultura del urbanismo, bajo la connotación de ecoturismo, modalidad en boga, convertida en bandera de la sociedad de consumo, en donde remanentes con sensibilidad espiritual se consuelan de su incapacidad de retorno a la cultura campesina y se refugian en alternativas capitalistas.

Pero cuando le apunta a las ideologías del ambientalismo, comienza a repartir garrote con el Animismo, considerado desde las culturas primarias, en el concepto de que cada persona, cada colina, cada cristal, cada materialización, correspondía a un espíritu, a un ser abstracto, a un alma que le otorgaba esencia, razón de ser y protección.

En el mundo occidental, el ecologismo tuvo antecedentes con las expediciones científicas y los jardines botánicos del siglo XVIII, íntimamente ligados a la expansión del colonialismo europeo, a cuyo servicio, por supuesto, trabajaron los luego afamados científicos, viajeros y exploradores de aquella época; esos orígenes, afirma Mejía, culminan con el ecologismo de Henry David Thoreau (1817-1862), el padre de la desobediencia civil, y sus escritos sobre su vida solitaria en los bosques de Walden durante tres años.

Después de un análisis sobre la evolución de lo más reciente del ecologismo, a Mejía le toca aterrizar en los orígenes de las agriculturas alternativas, pasando rápidamente por la primera revolución verde, la segunda, la tercera revolución, que instaura el reino de los agroquímicos a partir de 1840 y que deriva, ante el fracaso de estos, a propuestas de ingeniería genética a partir de l990. El fundamento de las agriculturas alternativas lo deriva de los postulados de salud con base en alimento abundante y sano para todos como derecho humano.

«La agricultura orgánica es una actividad de vida, mientras que las revoluciones verdes se apoyan en instrumentos de muerte». Con este concepto entra de lleno en la ética de las agriculturas alternativas, y hace una revisión de los campos de batalla más importantes desde «La primavera silenciosa» hasta «Nuestro futuro robado», dejando una carga de profundidad al uso de herbicidas en Vietnam, en donde sus efectos aun persisten.
La agricultura orgánica, mas que negocio, explora éticamente la utilización de alelopatías como repelentes y protectantes; métodos de cultivos como las rotaciones, el barbecho, las asociaciones; trampas; microorganismos entomopatógenos y predadores; reciclaje en fincas de materiales para abono; semillas rústicas, etc. que se resumen en una frase: la producción de insumos amigables con la vida.

Abre el capítulo sobre política con una frase del Príncipe Carlos de Inglaterra « La ingeniería genética lleva a la humanidad a ámbitos que son

de la sola competencia de Dios». Es por ello tal vez que Mario, en su práctica agrícola, hace honor a la afirmación de que nada tuvieron que ver la ciencia y la tecnología en la invención de la agricultura y que remanentes actuales de diversas culturas primarias, muestran cómo todavía es posible la construcción social e individual con base en saberes primarios, precientíficos y en este texto se regocija con las culturas primarias americanas, especialmente con los amazónicos, mayas y aymaras.

Se insiste en ese capitulo sobre el hecho de que «los insumos permitidos no son la agricultura orgánica» y se señalan al agricultor y su derivado, el sistema de producción, como los pilares fundamentales de las agriculturas alternativas. Se describen las principales herramientas o insumos permitidos con mayor posibilidad de éxito para Colombia en particular y el trópico en general tal como se han desarrollado en su finquita en Pradera Valle, que divulga, como su nombre lo sugiere, *El Manantial* , una irrigación de saberes, en donde se vive en la práctica todo lo planteado por Mario en sus disertaciones.

Mario Mejia ha escrito muchos artículos y libros sobre el tema ambiental, pero el que más me gusta es *Agriculturas para la vida* , en el cual se refiere a los Movimientos Alternativos frente a la agricultura química, (1995), tal vez por lo oportuno, por su amplia aceptación y por haber llenado un vacío cuyas enseñanzas circulan por colegios y universidades.

El último capítulo de *Agricultura y espiritualidad* se parece al cofre de las abuelas, en donde se atesora lo más valioso de la existencia familiar y de toda la dinastía: el agricultor orgánico está convencido que su mejor negocio es ser honesto: de esta manera funciona la solidaridad, el respeto del productor al consumidor, y se merecerá la reciprocidad: dar para recibir.

El agricultor no es, pues, el objeto de una propuesta agrícola, sino actor de su proyecto de vida personal, de su proyecto de organización veredal, de su proyecto de construcción social.

El libro *Agricultura y espiritualidad* , está recién salido, ha sido pensado, escrito, impreso y mercadeado dentro de la mejor utopía, no tiene fines de lucro y los productos de su venta están donados a una Fundación para atención a discapacitados.

Ahora solamente hace falta leerlo, estudiarlo, aplicarlo y meditarlo como la «Nueva Biblia», que muy seguramente, nos mostrará el camino hacia las nuevas *resistencias* .

Notas

García Márquez, Gabriel.. Con las armas de la razón y la palabra. En: La Jornada. 6 noviembre 2003 México.

Silvia Ribeiro. 2004. Lógicas perversas, transgénicos y servicios ambientales. La Jornada, México D. F. Martes 29 de junio de 2004.

Genoma humano, una epifanía de la antiutopía

María Cristina Ovalle Almanza
Fernando Ramírez Díaz

Como condición necesaria para iniciar una aproximación pertinente a las relaciones actuales y potenciales entre los desarrollos científicos alrededor del genoma humano y la vigencia y desenvolvimiento de los Derechos Humanos, se presenta la delimitación de un ámbito de pensamiento en el cual ha de desarrollarse la argumentación sobre estos vínculos y tensiones, elementos que no es posible pasar por alto si se aspira a abordar esta problemática desde una perspectiva consecuente con las necesidades vigentes en nuestro contexto socio-político.

Es necesario recordar uno de los presupuestos sobre los cuales se desarrolla la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y Derechos Humanos, según el cual «*el reconocimiento de la diversidad genética de la humanidad no debe dar*

*** Estudiantes. Promotores de Derechos Humanos, Huniversidad del Tolima**

lugar a ninguna interpretación de tipo social o político que cuestione la dignidad intrínseca (...) y los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana» [1]

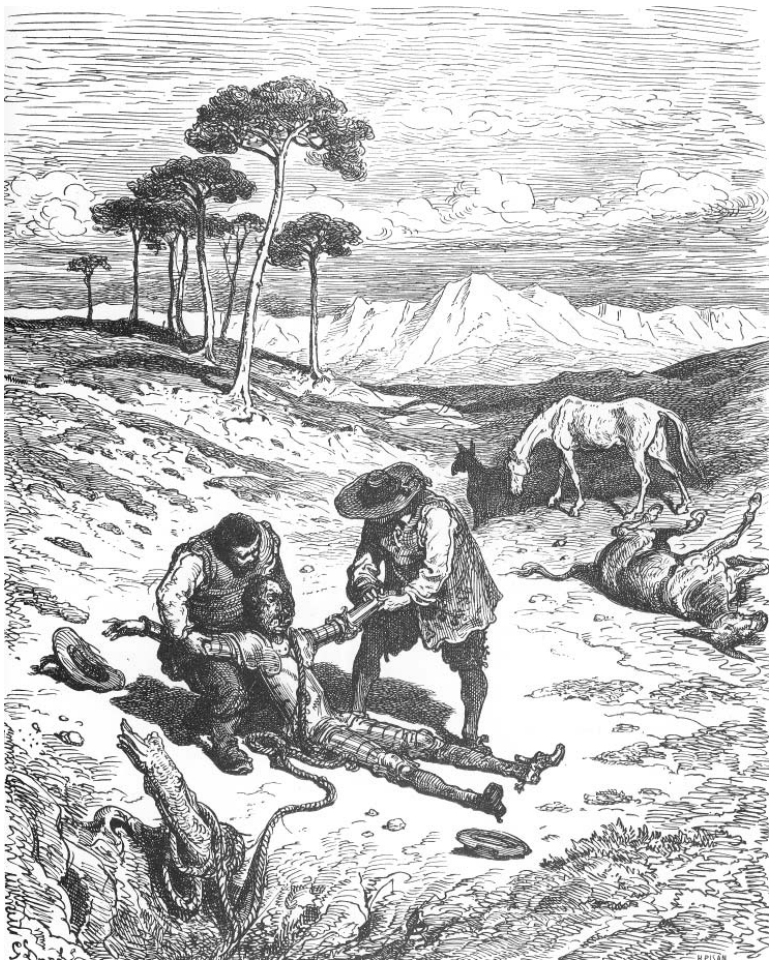
Esto confirma a la dignidad como fundamento y núcleo esencial del derecho. La importancia de hacer énfasis en este elemento reside en que, a lo largo de la historia de Occidente, la idea de la dignidad intrínseca e imprescriptible de la persona humana, ha ido configurando una idea de sujeto titular de derechos irrenunciables que, desde el Renacimiento, se desarrolla en el ámbito de la tolerancia y hace posible la recuperación del sentido de lo humano y de los valores que soportan dicho sentido « *en dirección a una explícita toma de conciencia sobre el valor autónomo de las actividades humanas, comenzando por la cultura y por sus manifestaciones*»[2] . Por lo tanto la idea de los derechos humanos se encuentra históricamente asentada en la aspiración a la libertad cultural, la autonomía moral y la búsqueda de la felicidad.

Desde entonces, el ser humano ha pasado a ocupar la centralidad del universo cultural moderno. Una vez desplazados los presupuestos mítico-religiosos sobre los que descansaba el orden social medieval, el individuo se convierte en portador de facultades cognitivo-instrumentales (esto es, que su aparente superioridad sobre el resto de naturaleza se basa en la capacidad que él detenta de conocerla y transformarla) que contribuyen a desacralizar la naturaleza y, por lo tanto, a secularizar la sociedad.

La naturaleza y su dotación ambiental, antes considerada una «cosa en sí», inaccesible e indescifrable, pasa a convertirse en factor de beneficios para la humanidad, una vez los desarrollos de la ciencia desentrañaron sus características y la técnica hizo posible su reproducción y explotación.

El desarrollo científico-técnico que resulta de este proceso, cual es la de las relaciones existentes entre los Derechos Humanos entendidos como «demandas de libertades, facultades o prestaciones, directamente vinculadas con la dignidad o valor intrínseco de todo ser humano»[3] , las relaciones entre los Derechos Humanos, decíamos, y la posibilidad de obtener un conocimiento básico de la dotación genética humana completa.

Es posible establecer inicialmente una relación entre « *los progresos de la biología, la genética y la medicina en materia de genoma humano*» [4] y la dimensión histórica del proyecto cultural de la modernidad, cuya manifestación inmediata, en este

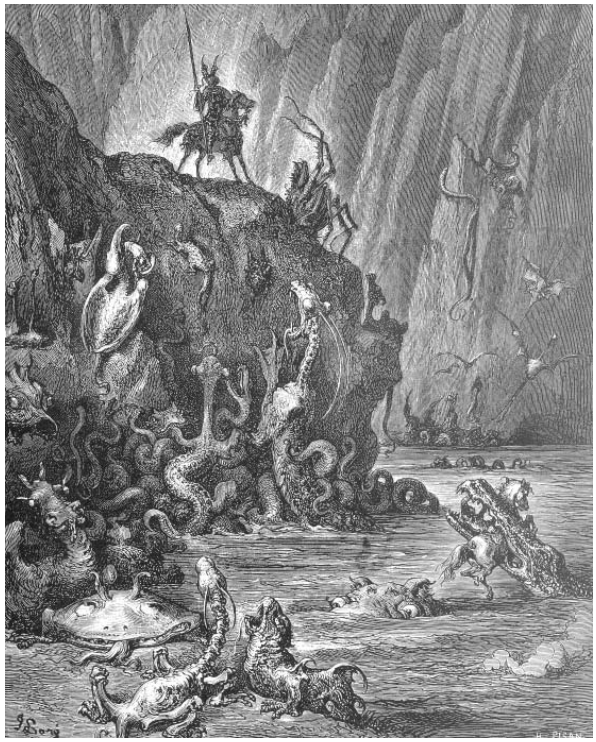


contexto, es el desarrollo científico y tecnológico. Sin embargo, la ciencia posee efectos sobre los modos de organización social, que aluden a unas dimensiones política y económica y para cuyo análisis el tema brevemente descrito en líneas anteriores de la dignidad humana es una herramienta imprescindible.

Así como el núcleo substancial de los derechos humanos y de su titularidad no se altera en virtud de los resultados de las investigaciones sobre el genoma humano y su aplicación, tampoco los componentes centrales de la heterogeneidad cultural, es decir, las redes de significados compartidos por medio de las cuales las comunidades asumen una actitud frente a las condiciones ambientales y sociales que caracterizan su vida en sociedad, tampoco estos componentes, pues, han de ser vulnerados en sus principios y determinaciones, más aún si se asume que « *la especie humana es el resultado de dos procesos evolutivos convergentes, el biológico y el cultural, en un contexto ambiental cambiante, dentro del cual los procesos se retroalimentan e interactúan hasta ser poco diferenciables*» [5]

No se trata, pues, de una tendencia conservadora que aspire a perpetuar las actuales características del derecho positivo en materia de Derechos Humanos en detrimento del progreso científico, sino de la necesidad de salvaguardar la asunción, al menos en el nivel formal, de la titularidad universal de los Derechos Humanos y de la ciudadanía, como determinantes para su materialización.

En este sentido, el principio de legalidad (entendido como la preponderancia de los principios constitucionales de cada Estado sobre las normas coyunturales) ha de convertirse en una directriz para la positivación de esta y otras declaraciones y acuerdos a nivel supranacional sobre la materia, es decir, que ellos y las normas que, en los ámbitos nacionales, se construyan sobre el particular, deben acogerse a la normatividad vigente en cada Estado y, por supuesto, tender a materializar, los derechos individuales y colectivos por la vía del acceso generalizado al más alto grado de desarrollo cultural, técnico y científico.



La Declaración

Aprobada el 11 de noviembre de 1997 por la Conferencia General en su 29ª reunión por unanimidad y por aclamación, la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos constituye el primer instrumento universal en el campo de la biología y, si bien no tiene un carácter vinculante, es la base jurídica internacional en que deberán apoyarse los Estados miembros cuando quieran contemplar en su legislación nacional reglas en materia de Derecho genético.

Su objetivo esencial es fijar el marco ético de las actividades relacionadas con el genoma humano a fin de que no se vulneren los derechos humanos ni se limiten las investigaciones biocientíficas. Es así que, por vez primera, se fija en un texto el marco mundial de las implicaciones de la genética sobre el ser humano. Esta Declaración es un Código de Bioética Universal y surge como consecuencia de que los Estados registraron el peligro que representaba la ausencia de normas internacionales en materia de bioética.

El principal aporte de la Declaración es negar el reduccionismo genético al declarar que « *Esta dignidad impone que no se reduzca a los individuos a sus características genéticas y que se respete el carácter único de cada uno y su diversidad* (Art. 2 b)» y « *El genoma humano, por naturaleza evolutivo, está sometido a mutaciones. Entraña posibilidades que se expresan de distintos modos en función del entorno natural y social de cada persona, que comprende su estado de salud individual, sus condiciones de vida, su alimentación y su educación* (Art. 3)», es decir, al rechazar la idea de un «todo genético» que pretenda atribuir todos los comportamientos humanos, individuales y sociales al sólo determinismo biológico, se fijan los límites a la discriminación por razones de la sobreestimación biogenética.

En el mismo artículo se consagra la regla de que el genoma no puede dar lugar a beneficios pecuniarios, aunque sólo en su estado natural, esto es, que el Proyecto Diversidad del Genoma Humano de Naciones Unidas (PGHD), por ejemplo, impulsado por Luca Cavalli-Sforza de la Universidad de Stanford, consistente en la recolección genética de poblaciones que representan reliquias históricas en peligro de extinción, para almacenarlas en bancos genéticos y posteriormente descifrarlas y patentarlas, podrá continuar con su labor en tanto que luego de almacenados y secuenciados, estos genes ya no se encontrarán en estado natural.

En estos momentos es imposible indicar cuáles serán las consecuencias para el derecho a la intimidad de las personas y de las sociedades que deseen proteger el conocimiento de su pasado, presente y futuro, especialmente cuando dicho conocimiento pueda constituir una amenaza para la coherencia social, religiosa y cultural de determinados grupos. Cuando se ve afectado «el interés nacional» los viejos prejuicios contra las personas enfermas o discapacitadas, junto con un apremiante deseo de liberarse de la carga económica y social que supone cuidar a personas con discapacidades, pueden servir muy bien para superar escrúpulos cuando se trata de eliminar a personas con discapacidades heredadas mediante el aborto y el infanticidio y soslayar o anular las disposiciones legales concebidas para proteger los derechos a la confidencialidad, la intimidad y el igual acceso a niveles razonables de atención sanitaria. Es posible que la información sobre poblaciones y grupos concretos resulte demasiado tentadora como para no ser utilizada en pro de la regulación social. Disponer de más información simplemente puede ofrecer más posibilidades de que se cometan violaciones de derechos humanos, en el utópico deseo de tener una población libre de personas con reales o aparentes minusvalías heredadas.

A propósito de la Dignidad Humana, el artículo primero de la Declaración afirma que « *El genoma humano es la base de la unidad fundamental de*

todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad intrínseca y su diversidad. En sentido simbólico, el genoma humano es el patrimonio de la humanidad ». Es en realidad la dignidad humana la que le confiere su valor al genoma humano y exigen que éste sea protegido de manera especial; pensarlo en los términos de la Declaración sería reducir la especie humana al hecho biológico expresado en sus genes como el eje que articula la vida humana en una especie de darwinismo social cuando realmente la especie humana es ante todo su cultura. O como lo planteara Jorge Luis Borges Acevedo, *un hombre es todos los hombres* , esto es, un individuo es la síntesis histórica y cultural de su especie y es en el reconocimiento de su pasado que se proyecta en el tiempo en búsqueda de la dignidad humana.

Se debe recordar que el genoma tiene dos dimensiones, una general, en cuanto es una característica de todos aquellos que pertenecen a la especie, y otra individual, en cuanto es diferente para cada ser humano, que lo recibe de sus padres en el momento de la concepción. Cuando se habla de «patrimonio genético» se refiere a la dimensión individual y es a este «patrimonio» al que se debe aplicar una protección jurídica fundamental, ya que éste pertenece concretamente a cada ser humano.

Derivado del reduccionismo genético y del determinismo biológico, el proceso de discriminación que subyace en la determinación del código genético de las personas puede potenciar la construcción de guetos y de zonas o lugares o que bien puedan ser aislados o que sean infranqueables, dadas las condiciones de «inviabilidad genética o reproductiva» de unos, y que pueda atentar con un proyecto eugenésico fascista. Este aspecto afecta particularmente a las mujeres, ya que el control patriarcal sobre su capacidad reproductiva puede incrementarse, tanto en lo referente al número de hijos como a sus características genotípicas.

La Declaración, en su artículo [6], « *Nadie podrá ser objeto de discriminaciones fundadas en sus características genéticas, cuyo objeto o efecto sería atentar contra sus derechos humanos y libertades fundamentales y el reconocimiento de su dignidad* », se basa en el respeto a la dignidad de cada persona, coincidiendo con la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 al prohibirse el genoismo o discriminación genética y el rechazo al determinismo genético, consagrados además en los artículos 2 y 3 de la Declaración.

El artículo 5 de la Declaración trata de los derechos de quien está sometido a « *una investigación, un tratamiento o un diagnóstico en relación con el genoma de un individuo* ». En la concreción de la reglamentación por parte de los países, es conveniente distinguir entre investigación, tratamiento o diagnosis, en cuanto requieren intervenciones de diferente naturaleza.

El inciso *d* del mismo artículo da indicaciones para una investigación sobre el genoma de una persona que no esté en capacidad de expresar su propio consentimiento. Es importante determinar qué personas se vinculan en esta incapacidad. Tome-

mos un ejemplo: los principales objetivos científicos del Proyecto Diversidad del Genoma Humano de Naciones Unidas es a) Profundizar en el conocimiento de la historia e identidad del ser humano; b) Adquirir conocimientos sobre los factores medioambientales y genéticos presentes en la predisposición y la resistencia a la enfermedad, la denominada epidemiología genética; y c) Alentar la creación de laboratorios locales en donde se recojan y analicen muestras genéticas.

Este proyecto ha permitido establecer la secuencia genética de integrantes de algunas comunidades indígenas en el mundo mediante métodos no convencionales, no han sido informados y, por supuesto, no se les ha solicitado su consentimiento expreso. El punto en cuestión es el debate ético sobre el «consentimiento informado», asunto de difícil solución porque si los indígenas no entienden el proyecto no pueden dar el consentimiento, y si lo entendieran, muy probablemente rehusarían hacerlo.

El inciso *c* del artículo 5 consagra que « *Se debe respetar el derecho de toda persona a decidir que se le informe o no de los resultados de un examen genético y de sus consecuencias* ». Si bien el derecho a no saber existe, éste no es absoluto, ya que dicho conocimiento puede comportar consecuencias para la salud de otras personas y/o su entorno. Además, la entrega de esta información no se puede hacer «por ventanilla»; debe estar acompañada de una consulta genética profesional y de un acompañamiento psicológico.

Es de gran necesidad añadir en las legislaciones nacionales el respeto de eventuales objeciones de conciencia de los investigadores y del personal, permitiendo que se reconozca a las personas que trabajan en estos sectores el derecho a negarse, por motivos de conciencia, a realizar intervenciones sobre el genoma humano

El artículo 11 afirma que « *No deben permitirse las prácticas que sean contrarias a la dignidad humana, como la clonación con fines de reproducción de seres humanos* ». Esta formulación no excluye la clonación para otros fines como la eugenesis y, los fines terapéuticos de la misma, entre otros.

El inciso *b* del artículo 12 postula que « *La libertad de investigación, que es necesaria para el progreso del saber, procede de la libertad de pensamiento* ».

Reconocimiento necesario pero insuficiente, ya que la investigación en libertad también debe proceder de la libertad de conciencia y de religión, en concordancia con la Declaración del 48.

A medida que los proyectos sobre el genoma humano avanzan en la localización y determinación de las funciones de segmentos de material genético, aumenta la carrera para obtener la propiedad comercial de este material y sus aplicaciones. La apropiación de las personas se ha trasladado a la apropiación de sus genes.

El conjunto de los recursos genéticos del mundo, incluyendo los que han sido apropiados y están siendo utilizados para el desarrollo industrial, deben ser considerados *Patrimonio Común de la Humanidad* , garantizándose el libre acceso a todo el mundo. No obstante, es preciso preguntarse si su simple declaración como herencia común inapropiable garantiza un uso equitativo y sostenible de los mismos. La prohibición de patentes no impedirá la mercantilización de los recursos genéticos mundiales ni recompensará a quienes las han preservado ni a las auténticas innovaciones conseguidas.

Buena parte de las investigaciones genéticas en aspectos médicos, como la terapia génica e inclusive la eugenesis, se realizan con material embrionario. La cuestión resulta delicada en tanto no sean protegidos los seres humanos no nacidos y los embriones humanos, aspecto que abre la puerta a las discriminaciones y violaciones a la dignidad humana.

De acuerdo con la Convención de los Derechos del Niño y el Código de los niños y adolescentes, el ser humano adquiere la categoría jurídica de niño en el momento de la concepción permaneciendo hasta la edad de 12 años, en la que se adquiere situación de adolescente. En tal sentido, todo niño requiere de una protección jurídica especial pues su propia situación biológica desde el estado embrionario y social así lo exigen.

Este contundente universal de la humanización desde el momento de la concepción contradice algunos de los postulados de pensadores contemporáneos como Fernando Savater quien, recogiendo a Marx, plantea que se nace homínido y luego se hace un tránsito permanente a la humanización, a partir de la educación, cuya misión es «enseñar a vivir humanamente», como lo plantea Reyes Mate.

De otra parte, toda norma jurídica tiene un alto contenido ético dado que su fin es regular la vida humana. En el caso propio del derecho, como ciencia, mucho se ha especulado acerca de su vinculación con la moral, lo que recobra vigencia actualmente cuando se estudian los efectos jurídicos del avance de la genética, ya que en ellos, comúnmente, se han venido confundiendo la esencia del ser humano, tratándosele como objeto de la biotecnología.

Debemos tomar en cuenta el aspecto axiológico y ontológico que cumple la ley al momento de normar, ya que su fin es permitir la vida en sociedad sobre la base de la justicia, la paz y la equidad, canalizando todo en pro del hombre. De esta manera, el postulado kantiano, *el hombre es un fin es sí mismo* , recobra su real vigencia presentando al derecho como una guía dentro de la gran estructura social frente al imparable desarrollo en el descifrамiento del genoma humano y la procreática.

Son los genes los que estructuran la vida y cada uno tiene una información, una misteriosa y hasta ahora inextricable sinfonía molecular la que, similar a las notas en el fino pentagrama, indica a los músicos la melodía que deben ejecutar. Estos genes instruyen a las células qué proteínas producir y así la especie humana ve encaminada su vida.

Al conjunto de genes lo denominamos genoma, es decir es la conformación genética de un ser viviente, el que ya descifrado nos dará a conocer la esencia de nuestras características. Dada la importancia de estos avances fue dictada la Declaración Universal del Genoma Humano y los Derechos Humanos así como las Orientaciones para su puesta en marcha a fin de proteger la esencia del ser humano y establecer los principios que deben tomar en cuenta los Estados para la aplicación de tan importante Declaración.

La difusión de los principios pro defensa de la integralidad de la conformación genética del ser humano y de los derechos subjetivos enunciados en la Declaración es uno de los puntos primordiales a ejecutarse para lograr su efectividad y aplicación, siendo esto una tarea que deberá realizarse de manera inmediata y continua. Por su parte, debemos sensibilizar y educar a la ciudadanía con base en principios pluridisciplinarios dado que los avances biotecnológicos repercuten en diversas áreas y plantean cuestiones de orden variado, sea filosófico, social, ético, económico, religioso y jurídico, por lo que bioética aquí juega un rol fundamental.

La Declaración del Genoma es actualmente una fuente ineludible para la regulación jurídica de la biotecnología en Colombia, tomando en consideración que el desarrollo de las prácticas genéticas es toda una realidad y que carecemos de una regulación jurídica sobre la materia. La Declaración no debemos tomarla como un instrumento meramente declarativo; es prioritario considerarla como fuente de Derecho para llenar el vacío legal existente en materia de biotecnología humana.

Ha sido exitoso el cartografiado del genoma humano y muy pronto ya será una realidad en la práctica que deberá canalizarse legalmente. Tenemos los documentos internacionales que nos dan las pautas para su protección, sólo queda propiciar el debate y buscar las mejores formas de aplicación de los Proyectos biotecnológicos en pro del ser humano. Tengamos siempre presente que son la dignidad del hombre y la unidad de la familia humana los que confieren su valor al genoma humano y exigen que éste sea protegido de manera especial.

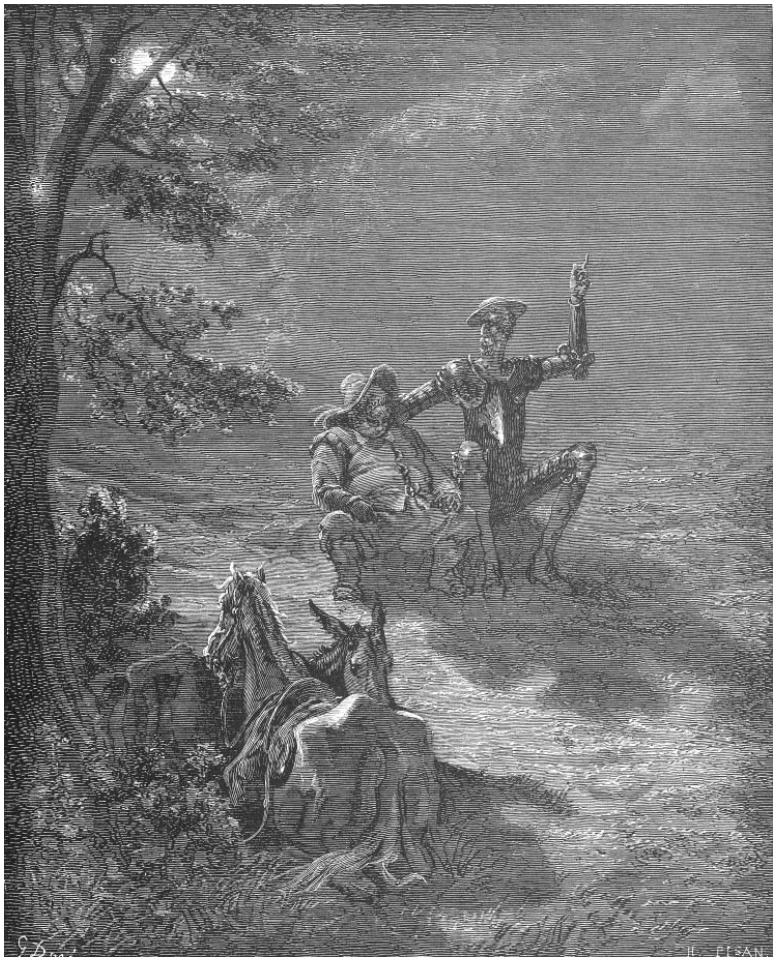
Finalmente, es preciso esbozar algunas conclusiones que permitan abordar, en lo sucesivo, el tema del genoma humano a la luz de los derechos humanos.

La declaración propone como exigencia para los Estados « *fomentar mediante la educación, la formación y la información, el respeto de los principios antes enunciados y favorecer su reconocimiento y apropiación efectiva* » (Art. 23), así como la conformación y consolidación de comités de ética independientes. Del mismo modo, se recomienda la difusión generalizada de los principios de la declaración y el análisis permanente de los factores que la motivan, sobre todo por parte de las poblaciones vulnerables y con respecto a las prácticas que presentan mayores peligros potenciales para la dignidad humana, como las intervenciones en línea germinal.

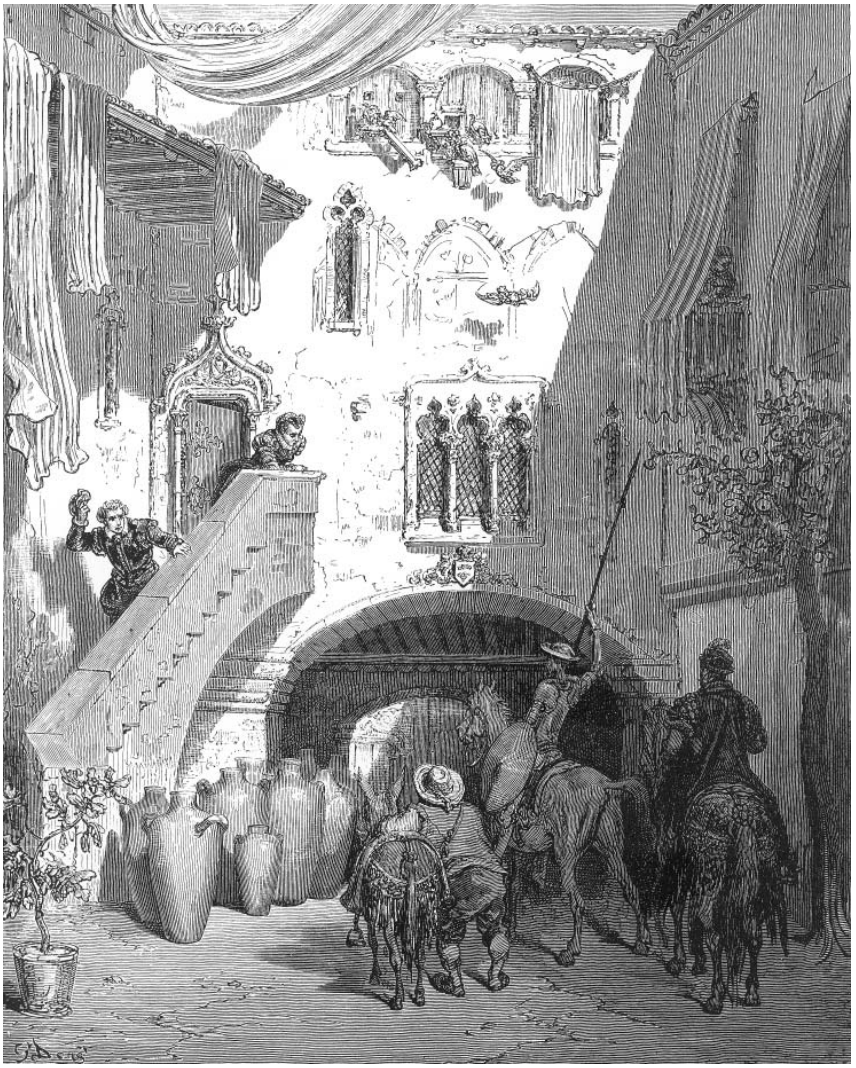
Lo anterior supone que debe consolidarse, en términos políticos, una actitud ética frente al tema del genoma humano, dado que no basta con aprehender su componente científico, si se desconocen las implicaciones socio-económicas del mismo y las mediaciones que el derecho y la cultura le imponen. De otro modo no seria posible aludir a comités de ética independientes, representativos de una actitud colectiva que busque poner limites y establecer determinaciones a las aplicaciones prácticas del desarrollo tecnocientífico en la vida social.

La educación, la formación y la información mencionadas en el artículo 23 como compromisos de los Estados con respecto a los principios de la declaración, son condiciones previas y fundamentales para la vigencia no sólo de aquellos derechos que se relacionan con el acceso científico a las características genéticas del ser humano, sino que son, además, presupuestos imprescindibles para la vigencia de todos los demás derechos. Es así como incluso los derechos civiles y políticos (derechos fundamentales relativos a las libertades de pensamiento, expresión, asociación, participación política; pero además a la vida, la igualdad en la diferencia, la integridad personal, entre otros) carecen de sentido si son consagrados de manera positiva por la normatividad vigente en un Estado, pero no vienen acompañados de las condiciones socioculturales necesarias para llenar de contenido estas libertades y convertirlas en verdaderas herramientas de ciudadanos y ciudadanas titulares de derechos exigibles frente al Estado y, en este caso, frente a la comunidad científica que ha construido y desarrollado el conocimiento del genoma humano.

La educación, vista como condición para la efectividad de las libertades y garantías fundamentales, sería entonces igualmente imprescindible tanto si el tema del genoma humano se ubicase dentro



de los derechos económicos, sociales y culturales -dado que se asocia con la posibilidad de acceder al mayor grado de desarrollo de la técnica, la ciencia y la cultura- como si se tratase del elemento fundacional de un nuevo grupo de derechos.



En ambos casos el desarrollo de una mirada que anteponga los principios constitucionales en materia de derechos humanos y la materialización y puesta en práctica de estos principios, a las exigencias fundadas en posibles relaciones entre el mercado, el capital, el poder prevaleciente y la investigación del genoma humano -con sus potenciales aplicaciones en aras de la regulación social y de la consolidación del biopoder-, el desarrollo de esta mirada, decíamos, tendría lugar en el plano de una ética pensada desde la situación permanente de conflicto que caracteriza a todas las sociedades y que se expresa en todos los ámbitos donde están presentes los intereses de actores sociales.

Notas

Preámbulo. Declaración Universal sobre el Genoma y Derechos Humanos.

JARAMILLO V., Rubén. Tolerancia e Ilustración. En *Colombia, la Modernidad Postergada.* Ed. Argumentos. Bogotá 2003

Grupo Praxis, Universidad del Valle. Proyecto Red Nacional de Promotores de Derechos Humanos. Defensoría del Pueblo, 2001.

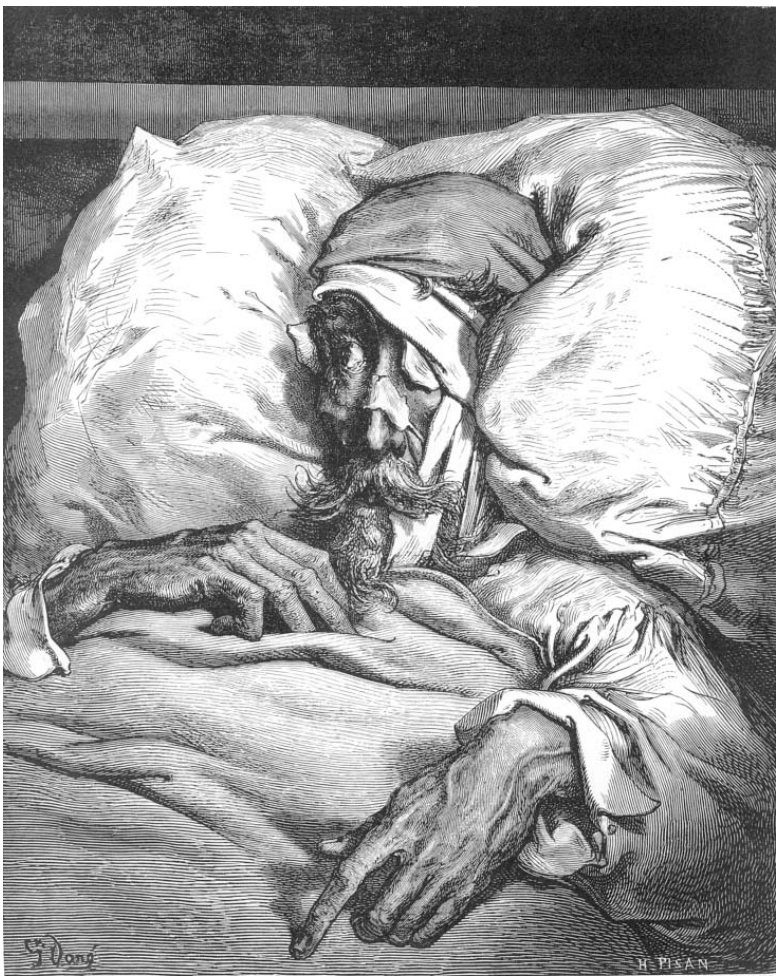
Artículo 12. Numeral A. Declaración Universal sobre el Genoma y Derechos Humanos.

MÁRQUEZ, Germán: «*Ecología y cultura. Cambio ambiental, evolución biológica y evolución cultural*» . Politeia N° 28: 41-56. Facultad de Derecho y Ciencias Políticas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 2002.

Universidad, pensamiento único y la utopía de construir opinión pública

Agustín Angarita Lezama*

Partimos de asumir la propuesta teórica de R. E. Dowse [1], que las personas no nacen con opiniones, que ellas no son innatas ni salen de la nada, sino que éstas surgen de su interacción con otros; y no con otros al azar, sino más bien con una interacción estructurada dentro de las familias, escuelas, fábricas, grupos empresariales o políticos y otras instituciones semejantes. Es decir la opinión pública se estructura, se construye, se modela...



Sin embargo ya Platón, ante la pregunta de Sócrates ¿Qué es la ciencia? En sus Diálogos, más exactamente en el *Teeteto* , expone sus reflexiones sobre el conocimiento. Para él, la ignorancia no es un estado de carencia o de vacío, sino una llenura. La ignorancia es un estado en el que se siente la persona pletórica de saberes y *opiniones,* en las que se confía de manera desmesurada.[2] Para Platón la ignorancia es el dominio generalizado de la opinión. «Las personas que no tienen conocimientos de una determinada rama del saber, (...) no por ello dejan de tener opiniones sobre todos los temas. La opinión (los) protege contra la angustia de saber y contra el reconocimiento de (su) propia ignorancia.» La educación sería el instrumento que permitiría, *sacar* la ignorancia y llenarnos de sabiduría, refutando de paso, ideas y opiniones.

Siguiendo este hilo conductor sobre la opinión, algunos la hacen sinónima del sentido común. Sobre el tema, la investigadora colombiana Consuelo Corredor M., citando a Antonio Gramsci, en *La política y el Estado moderno*, dice que no

*** Profesor Universidad del Tolima. Médico cirujano. Magister en Ciencias Políticas**

hay nada más equívoco que dejarse guiar por el sentido común, porque éste es un agregado caótico de concepciones diversas. «(El sentido común) es un concepto equívoco, contradictorio, multiforme», y por lo tanto referirse a él como prueba de verdad es «absurdo». El sentido común sería la opinión de la gente.[3] «La opinión pública y el sentido común se aunan, para expresar opiniones subjetivas que muchas veces nada tienen que ver con la realidad.»[4]

Volvemos a lo planteado inicialmente, que la opinión pública, para que se estructure como tal, para que deje de ser una conglomerado amorfo de opiniones y pareceres, debe ser construida, instruida, educada.

Muchos, sobre todo los que tienen la visión cuantitativa de la opinión pública, consideran que esta puede medirse a través de encuestas y sondeos, pero más exactamente a través de las elecciones, contando los votos. No obstante, Giovanni Sartori[5], académico italiano, considera que las elecciones sólo registran la voluntad popular, pero no el origen de ella ni de la opinión que expresan. La verdad es que detrás del voto, como telón de fondo, debería existir un proceso de formación de opinión. Pero ¿existe esa opinión pública? ¿Es la opinión de los gobernados la base real de todo gobierno? Porque si la opinión es lo que mueve las preferencias ciudadanas cuando se acercan a sufragar, entonces, el gobierno elegido debe ser un gobierno sensible y, sobre todo, responsable con la opinión pública. ¿Se refleja esto en la responsabilidad que deben asumir los que gobiernan? Lo que vemos es una ciudadanía indiferente y apática, unos gobernantes de espaldas a la responsabilidad que asumieron y muchas veces, tomando determinaciones contrarias a los intereses de quienes los eligieron.

¿Qué será lo que mueve a los votantes a desplazarse hasta las urnas, si no existe un verdadero proceso de formación de opinión pública?

La falta de control civil y social sobre los actos de los gobernantes, nos mueve a pensar que la opinión pública no es libre, sino más bien manipulada. Esta manipulación se puede constatar en:

a) Los medios que dejaron de ser de comunicación para convertirse en medios de propaganda. La gente recibe toda una carga publicitaria, que por su volumen, es una verdadera agresión informativa, siempre al servicio de los intereses hegemónicos, que son los que pagan. Además, como lo denuncia Ramonet, [6] ha hecho carrera que cuando una noticia se difunde por varios medios al tiempo, sin importar si es falsa o verdadera, esta se asume como verdad, por la reiteración. Algo así como si salió en todos los noticieros, debe ser verdad... [7]
b) Por el clientelismo que aprovechando la ignorancia y la pobreza de la población intercambia favores para ganar la «opinión»;
c) Por la corrupción que maquilla informes y noticias para tergiversar la verdad. Las oficinas de prensa, que pululan hoy día, ofrecen versiones particulares de la verdad, que con frecuencia son divulgadas en las noticias como la Verdad.

d) Por los grupos armados, que mediante la intimidación y la fuerza imponen sus criterios...

Pese a lo dicho, los que obtienen resultados electorales favorables tratan de legitimarlos apelando a conceptos como el de la soberanía popular. Se dice que ella reside en el pueblo, según la teoría y la Constitución, del cual emana todo el poder público. [8] Entonces, los resultados serían la expresión de esa soberanía, por lo tanto obligatorios y, por ende, respetables y acatables. Pero, como dice Sartori[9] , un pueblo soberano, sin opiniones propias, no es libre, es un mero ratificador de decisiones preconcebidas, es un soberano de nada.

De esta manera vale la pena hacer un esfuerzo por definir qué entendemos por opinión pública, someramente ver su evolución histórica y sopesar la importancia que podría tener para ratificar y rectificar la democracia como proceso social.

Se podría argumentar que la opinión pública ha existido siempre y que necesariamente existe en cualquier sociedad, empero, el término sólo fue acuñado en las décadas anteriores a la revolución francesa. Según Hannah Arendt, en la Grecia clásica, los únicos que podían expresarse públicamente y participar en el espacio común de actividades humanas trascendentes, es decir en la política, eran los hombres libres, los hombres públicos. Las mujeres, los extranjeros, los pobres y los esclavos no participaban y por lo tanto no se expresaban. Eran considerados como seres privados, porque tenían un dueño y señor, estaban restringidos a vivir en un espacio particular y estaban «privados» de derechos políticos y de proyección social. [10] Luego la opinión pública, que como tal no existía, seria de unos pocos. En el Imperio de Roma se hablaba de *Vox populi* , pero con las connotaciones que tenía la palabra pueblo para los romanos con exclusiones y limitaciones memorables, era distante al concepto de opinión pública. Durante el medioevo, se hablaba de la teoría del consentimiento, y en los inicios de la modernidad, con Rousseau, de la voluntad general [11] . Sin embargo estos términos son sustancialmente diferentes a lo que hoy se expresa como opinión pública. La época moderna lleva a la extinción de las esferas públicas y privadas, subsumiéndolas en la esfera de los social y dando nacimiento al interés público, y con él, la posibilidad real de aparecer la opinión pública. [12] La modernidad trae consigo la idea que la razón, el uso público de la razón que pregonara Kant, no surge de principios abstractos de carácter absoluto, sino que se desarrolla a partir de la contrastación de opiniones sobre la verdad y la justicia, de tal manera que la racionalidad se hace inseparable de la discusión pública. La razón es la capacidad discursiva que surge en las personas que piensan y expresan sus ideas, es decir, de los sujetos ilustrados, informados, con criterio. De tal manera que la publicidad hace parte del proceso de ilustración general, que se hace realidad por el intercambio comunicativo. [13] Kant decía que únicamente la razón tiene poder, fuera de ella no hay legitimación ni justificación que valga.

Según Habermas, la Opinión Pública empieza a tomar fuerza, inicia su surgimiento como expresión pública de los súbditos que ganan autono-

mía como personas privadas. Este grupo de personas privadas conforma un público con cierta autonomía, que tiene capacidad de raciocinio que empieza a prevalecer sobre la publicidad autoritariamente reglamentada. Sería, entonces, la opinión de un público constituido por un conjunto de personas privadas, ciudadanos burgueses, que proyectan, poco a poco su racionalidad en diversos eventos sociales, llegando a tener criterio propio y capacidad de juzgamiento sobre las decisiones públicas.[14]

La actual teoría social de la democracia, no entiende la Opinión Pública sólo como expresión de un consentimiento, sino, todo lo contrario, como reflejo social del *disenso* , de la confrontación de puntos de vista y apreciaciones distintas, reconociendo el papel de los conflictos, obligándonos a definiciones diversas. Veamos algunas:

J. McKee considera que «opinión pública serían los productos finales de un proceso de discusión pública que desembocan en la formación de una o más opiniones ampliamente compartidas en cuanto a la conveniencia o deseabilidad de una decisión política o una línea de acción gubernamental.» [15]

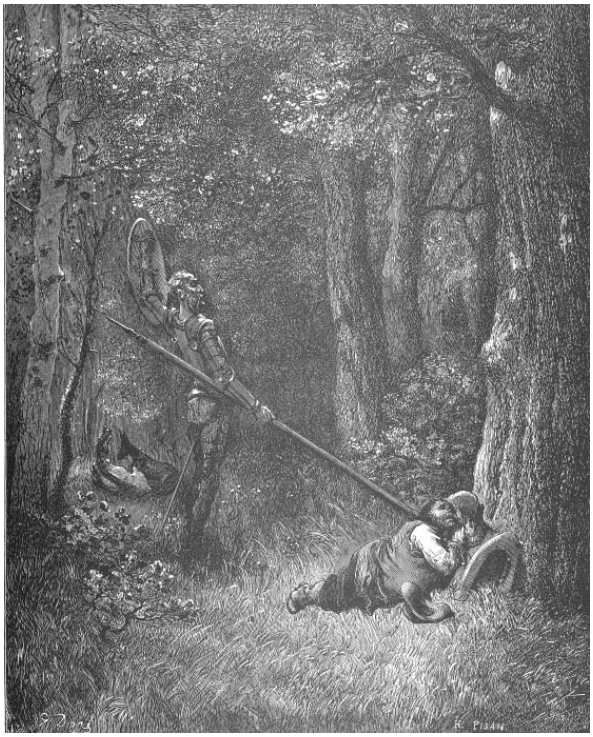
Entonces, se llamará pública a una opinión no sólo porque se encuentre difundida entre el público, sino además, porque pertenece a las «cosas públicas», a la *res pública.* De lo que se puede deducir que hablar de la opinión pública, es ante todo y sobre todo, hablar de un concepto político. Para Sartori «la opinión pública puede definirse del modo siguiente: un público, o multiplicidad de públicos, cuyos difusos estados mentales (de opinión) se interrelacionan con corrientes de información referentes al estado de la res pública.» Esta caracterización comprende opiniones sobre los candidatos y partidos, pero excluye, en cambio, las opiniones sobre *asuntos privados* , tradicionalmente realizadas por estudiantes de la comunicación de masas y encuestadores. [16]

Bien, una opinión difundida entre la gente y sobre asuntos que son públicos, es una opinión *expuesta* a la información sobre cosas públicas. De allí que la veracidad de los «informes públicos» es un asunto clave en la formación de opinión, puesto que la opinión pública es tal no sólo porque el sujeto sea el público, sino porque se refiere a «objetos públicos», es decir, está en relación con opiniones que son resultado de, o reacción a, una información sobre el estado de las cosas públicas.[17] Hay que tener claro que la voluntad «informada» del pueblo puede ser también la voluntad menos auténtica, porque cuanto más se «recibe» de los medios informativos, más se está expuesto a la manipulación por parte de esos medios. No se debe confundir la opinión pública con la opinión publicada. [18] Para Emir Sader, los medios de comunicación manipulan de tal forma la información, que lo único válido, es no dar nada por establecido, nada que valga como argumento de autoridad, desconfiar y desconfiar, buscando verificar con cabeza propia y no por lo que informan esos medios. [19] Juan Pérez, pensando en la información durante los conflictos bélicos, dice que «en tiempos de guerra la información no es confiable; si está en manos neutrales, se convierte en una mercancía, si está en manos de los propios interesados, es un arma. Por eso es posible llamar a los medios de comunicación *medios de deformación de la opinión pública*. [20]

Cuando se habla de opinión pública, es importante distinguir, entre una opinión que es pública, porque meramente se encuentra *diseminada* entre el público, y una opinión que, hasta cierto punto, el público se ha formado por sí mismo. La primera es una opinión hecha pública pero no del público. El público es tratado como el objeto al que hay que rellenar de información. La segunda, es una opinión del público, en la cual el público es el sujeto. [21]

Manipulación de la opinión pública: la domesticación del rebaño

Cuando se habla de manipulación de la Opinión Pública, por su carácter masivo, son los medios los primeros implicados.



Noam Chomsky académico y analista norteamericano, nos cuenta la historia de Walter Lippmann, figura destacada de los medios de comunicación de los Estados Unidos de Norteamérica, durante las primeras décadas del siglo XX, quien ejerciera como analista político y extraordinario teórico de la democracia liberal. Para Lippmann, manipular la información podía servir para fabricar consensos, es decir, «para producir en la población, mediante la nueva técnica de la propaganda, la aceptación de algo inicialmente no deseado.» [22] Según Lippmann, los intereses comunes esquivan totalmente a la opinión pública y sólo una clase especializada de hombres responsables son lo bastante inteligentes para comprenderlos y resolver los problemas que de ellos se derivan. De tal manera, que sólo una elite reducida podría entender cuales son los verdaderos interese comunes, que es lo que les conviene a todos y que de estos asuntos encargar a la gente en general. [23]

A lo largo de la década de 1920 en los Estados Unidos se crearon los cimientos de las llamadas *relaciones públicas* . La intención de esta creación consistía en controlar la opinión pública y de esta manera obtener resultados exitosos en la subordinación total de la gente a las directrices procedentes del mundo empresarial. [24] En lenguaje coloquial, las relaciones públicas serían el *domesticador del rebaño descarriado* , o el control de la opinión pública. Dicho de otra manera, a los que trabajan en relaciones públicas, se les paga para inculcar los *valores correctos,* o crear lo que Edward Bemays llamara «la ingeniería del consenso». [25]

Fabricar un consenso, es controlar el pensamiento. [26] Es poner a los medios de comunicación a contar un solo tema, de una sola manera y con un mismo sentido. Así el rebaño se mantiene tranquilo, mientras los negocios avanzan con tranquilidad y con rentabilidad privada. Para el público su ganancia es que la representación suplantó a la realidad, y esta representación dice que todo está ¡O.K.! Fabricar consenso si funciona. [27]

Habermas discute la creación del consenso producto de la manipulación de unos medios de comunicación que poco a poco se transforman en instrumentos de entretenimiento y de dominación de masas. Dejando de ser medios de comunicación para asumirse como medios de propaganda. Para el filósofo de la escuela de Frankfurt, «el consenso fabricado tiene poco en común con la opinión pública, con la unanimidad final resultante de un largo proceso de recíproca ilustración, porque el `interés general' sobre cuya base (...) podía llegar a producirse libremente una coincidencia racional entre opiniones públicamente concurrentes, ha ido desapareciendo exactamente en la medida en que la autopresentación publicística de intereses privados privilegiados se lo iba apropiando.» [28]

Para Habermas, este es un proceso de refeudalización de la sociedad...

Opinión pública y pensamiento único

Con la globalización del capitalismo, alentada por la caída del muro del Berlín y el derrumbe de la Unión Soviética, se ha logrado un impresionante

desarrollo de la tecnología que permite la interconexión electrónica y la transmisión de millones de datos al instante. A la par se ha venido consolidando una nueva ideología dominante, acorde con ese mundo globalizado: *el pensamiento único* , «verdadero furor ideológico de dogmatismo moderno». Ideología que siempre tiene la razón y ante la que ningún argumento, más si es social o humanitario, tiene validez.

Este pensamiento único, habilidosamente manejado desde los discursos oficiales y reforzado, entre otros, por los medios de comunicación, hoy hace que «los ciudadanos libres se sientan enfangados, atrapados en una viscosa doctrina que, imperceptiblemente, envuelve todo razonamiento rebelde, lo inhibe, lo paraliza y acaba por ahogarlo. Hay una sola doctrina, la del pensamiento único, autorizada por una invisible y omnipresente policía de la opinión.» [29]

Pero ¿qué es el pensamiento único? «Es la traducción a términos ideológicos de pretensión universal de los intereses de un conjunto de fuerzas económicas, en especial, las del capital internacional. Sus fuentes principales son las grandes instituciones económicas y monetarias, quienes mediante su financiación, afilian al servicio de sus ideas, en todo el planeta, a muchos centros de investigación, universidades y fundaciones que, a su vez, afinan y propagan la buena nueva. Esta es recogida y reproducida por los principales órganos de información económica y principalmente por las biblias de inversores y especuladores de bolsa, que suelen ser propiedad de los grandes grupos industriales o financieros. En casi todas partes facultades de ciencias económicas, periodistas, ensayistas y también políticos, examinan de nuevo los principales mandamientos de estas nuevas tablas de la ley y, usando como repetidores los medios de comunicación de masas, los reiteran hasta la saciedad sabiendo a ciencia cierta que, en nuestra sociedad mediática, repetición vale por demostración.» [30]

La consolidación del Estado Social de Derecho, que va más allá del simple Estado burgués de Dere-

cho, obligó al gran capital a entregar libertades y garantías sociales a grandes sectores de la población, que inconformes y empobrecidos, día a día se organizaban para reclamar y conquistar sus derechos. El fantasma del comunismo seguía rondando al mundo... Pero caído el muro de Berlín en 1989, desmembrada la URSS en 1991 y desmoralizado el socialismo, había que decir «*Adiós a todo aquello* « como lo expresara Eric Hobsbawm, y la tarea urgente era recuperar el tiempo perdido... El gran capital sacó del cubilete el neoliberalismo como propuesta económica, la muerte de las ideologías [31] y el pensamiento único como herramientas culturales e ideológicas.

El primer principio del pensamiento único es que lo económico prima sobre lo político, es decir, la economía pasa al puesto de mando, pero a nombre del realismo y del pragmatismo. Se busca que la economía no cargue con el lastre de lo social, pesada carga que según los nuevos sabios del capital, ha sido causante de la crisis y del atraso.

Además, otros principios del pensamiento único son el privilegio del mercado (principalmente el

mercado financiero y especulativo); la competencia y la competitividad; la apertura y liberación de fronteras al libre comercio; la desregulación laboral y salarial; la monetarización de las economías; la privatización; la reducción del tamaño del Estado; la indiferencia frente al costo ambiental, etc. «La repetición constante, en todos los medios de comunicación, de este catecismo por parte de los periodistas de reverencia y de casi todos los políticos, de derecha como de izquierda, le confiere una fuerza de intimidación tan grande que ahoga toda tentativa de reflexión libre y hace muy difícil la resistencia contra este nuevo oscurantismo, contra este pensamiento administrado, contra esta conciencia anestesiada y vigilada.» [32]

La opinión pública y la acción comunicativa: ¿La utopía a construir?

¿Qué es la Opinión Pública?

El término, desde la teoría de la acción comunicativa, tiene sentidos e implicaciones que suelen escapar a las consideraciones poco reflexivas, y son muchos los fenómenos que se aluden en esta expresión, en estrecha relación con la dinámica del poder y los procesos políticos. Lógicamente, esto es menos obvio y más complejo de lo que parece. [33]

Según la teoría de la acción comunicativa del filósofo alemán Jürgen Habermas, la discusión pública colectiva, es la posibilidad de superar conflictos sociales, porque esto desbrozaría el camino para la búsqueda de consensos no coactivos que permitirían el acuerdo y la cooperación, pese a la existencia de disensos. En esta teoría, la Opinión Pública es considerada una pieza clave de su propuesta de política deliberativa, y que a su vez, sería una alternativa para superar los déficit democráticos de las políticas contemporáneas. [34]

El concepto de opinión pública, Habermas lo liga muy estrechamente al de espacio público. En uno de sus escritos iniciales plantea: «Por espacio público entendemos un ámbito de nuestra vida social, en el que se puede construir algo así como opinión pública. La entrada está fundamentalmente abierta a todos los ciudadanos. En cada conversación en la que los individuos privados se reúnen como público se constituye una porción de espacio público. (...) Los ciudadanos se comportan como público, cuando se reúnen y conciertan libremente, sin presiones y con la garantía de poder manifestar y publicar libremente su opinión, sobre las oportunidades de actuar según intereses generales. En los casos de un público amplio, esta comunicación requiere medios precisos de transferencia e influencia: periódicos y revistas, radio y televisión son hoy tales medios del espacio público.»

«Hablamos de espacio público político, distinguiéndolo del literario, cuando las discusiones públicas tienen que ver con objetos que dependen de la praxis del Estado. El poder del Estado es también el contratante del espacio público político, pero no su parte. Ciertamente rige como poder «público», pero ante todo necesita el atributo de la publicidad para su tarea, lo público, es decir, cuidar del bien general de todos los sujetos de derecho. Precisamente, cuando el ejercicio del dominio político se subordina efectivamente a la demanda

pública democrática, logra el espacio público político una influencia institucional en el gobierno por la vía del cuerpo legislativo. El título «opinión pública» tiene que ver con tareas de crítica y de control, que el público de los ciudadanos de un Estado ejerce de manera informal (y también de manera formal en las elecciones periódicas) frente al dominio estatalmente organizado.»[35]

En su obra *Facticidad y validez,* Habermas presenta el espacio público como el lugar del surgimiento de la Opinión Pública, que puede ser manipulada y deformada, pero que constituye el eje de la cohesión social, de la construcción y legitimización (o desligitimación) política.[36]

El espacio de la Opinión Pública, como mejor puede describirse es como una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir de opiniones, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos.[37]

La acción comunicativa, los intelectuales, la opinión pública y la resolución de conflictos.

Guillermo Hoyos V., el filósofo colombiano, refiriéndose al papel que tienen los intelectuales cuando *intervienen* en una comunidad, y después de criticar la sospechosa manera tradicional de hacerlo, reconoce que desde la acción comunicativa discursiva, su intervención es fundamental, en tanto es un aporte sustantivo al fortalecimiento de la opinión pública. Argumenta que la intervención en lugar de inclinarse a la manipulación y a la acción estratégica, debe vigorizar la opinión pública y protegerla de ser intervenida, censurada o alterada. «La intervención significa más bien interrelación con la opinión pública, reconocimiento de la sabiduría de quienes interactúan en el espacio público, de sus tradiciones, sus necesidades y sus opiniones.» [38]

Lo que se pretende es una Opinión Pública vigorosa, culta, crítica, como espacio de reconstrucción simbólica del mundo de la vida, preparada

para reconocer y desarrollar con sentido el progreso material con base en la racionalidad instrumental, para que esta no colonice el mundo de la vida, sino por el contrario esté a su servicio. [39]

Siguiendo los planteamientos de Habermas, Hoyos define la acción estratégica «como la que tiende a ser manipuladora de los procesos sociales y consiste en principio en hacer que otros hagan lo que yo quiero que se haga, así los otros no estén convencidos de que lo que yo pretendo que se haga, sea lo mejor para ellos. La acción estratégica velada o abiertamente se sirve de diversas tácticas, técnicas, argumentos ambivalentes, falsas promesas, etc. para obtener determinados fines. En este sentido es una especie de acción instrumental por finalidad, en la que los otros son meros medios, al fin y al cabo instrumentos al servicio de la voluntad del estratega.» [40]

Para identificar las diversas maneras como se puede actuar estratégicamente sobre otros y sobre grupos sociales es bueno recordar que se puede hacer mediante la violencia explícita, las amenazas, el chantaje, la adulación o la violencia soterrada. También es estratégico el liderazgo de quienes se creen con un saber privilegiado, o del despotismo ilustrado que cree inferiores a los demás, o del dogmatismo cultural o religioso, o el del autoritarismo científico o del técnico que desprecia todo tipo de conocimiento popular o de competencia artesanal. [41]

El estratega con su acción instrumental deforma las relaciones sociales pues considera al otro como su «objeto» de manipulación, de administración social y control. No hay reconocimiento del otro como otro «yo», como miembro de otra cultura, como integrante de otro grupo social, sino «cosifica» al otro y al proceso social en general. Esta cosificación significa administración total, reducción de la libertad y colonización consumista del mundo de la vida. [42]

Contrario a esta práctica se propone la acción social por comunicación, que busca llegar a acuerdos compartidos, a un consenso no coactivo, a convencer a los demás dando la posibilidad de ser convencidos también por ellos. Es decir, el objetivo de la acción comunicativa es llegar a un entendimiento mutuo, a una comprensión compartida, a posibilidad de acuerdos libres y de consensos concertados, que impriman mayor convicción y fuerza a las diversas acciones sociales, ya sean técnicas, productivas, normativas, culturales o políticas. Esta actitud dialogal debe contribuir a la formación de comunidad y al fortalecimiento de la opinión pública. [43]

Consideraciones finales

Surge entonces la pregunta ¿Cómo contribuir a la construcción de una opinión pública autónoma? Los teóricos plantean dos opciones: con un sistema educativo con verdadero compromiso social; y con una estructura global de centros de influencia e información, éticos, responsables, plurales y diversos. Ambas están implicadas en la tarea de la Universidad.

La formación de profesionales con criterio y sentido, es un aspecto largamente discutido en la Universidad. Es decir, no sólo instrucción sino sobre todo formación.

Las corrientes de opinión generalmente comienzan por los *grupos de ideas,* por los «botaderos de corriente», por los círculos académicos que usualmente se dan, en mayor concentración, en las instituciones de enseñanza, y que se pueden llegar a convertir en centros de influencia e información.

Estas, entre otras, son las razones para buscar en la Universidad, la formación y consolidación, al decir de Gramsci, de intelectuales orgánicos, de profesionales sentipensantes, que conformen grupos ciudadanos que contribuyan a la generación de opinión del público, de carácter pluralista y con un horizonte ético específico: la ética del respeto a la verdad. Se reconoce que la Verdad (en mayúsculas) es inalcanzable, pero no lo es perseguir el ideal de la verdad. Dicho de otra manera, la Universidad en sus labores de formación y de extensión, debe contribuir a conformar un espacio comunicativo, de hombres y mujeres libres, para la construcción social de la opinión y de la información, para tejer en conjunto, propuestas, soluciones, desafíos y respuestas...

Notas

1 Dowse, Robert E. y Hughes, John A., Sociología Política. Alianza Editorial, Primera Edición, Madrid 1990, p 337.

2 Cfr. Zuleta, Etanislao. Lecciones de Filosofía. Lógica y Crítica. Editorial Universidad del Valle. Santiago de Cali, mayo de 1996. pp. 35-38

3 Cf. Corredor Martínez, Consuelo, Los límites de la Modernización. Cinep, Universidad Nacional. Santafé de Bogotá, 1992, p 33.

4 Murayama, Ciro. La guadaña de la Opinión Pública. Etceter@, 26 sep 2004. Internet. WWW. etcétera.com.mx/pagmor1ne36.asp

5 Sartori, Giovanni. Teoría de la Democracia, parte uno: el debate contemporáneo. Alianza Editorial. Madrid, 1988, p 116 y ss

6 Ramonet, Ignacio. La tiranía de la Comunicación. Editorial Debate. Madrid, 1998.

7 Ramonet, Ignacio. Guerras del Siglo XXI. Editorial Mondadori. Buenos Aires, 2002

8 Constitución Política de Colombia de 1991. Art 3

9 Sartori, Giovanni, Ibíd. p 117

10 Arendt, Hannah. La Condición Humana. Editorial Piados. Barcelona, 1993. p. 62

11 Sartori, Ibíd. p.119

12 Boladeras Cucurella, Margarita. La Opinión Pública en Habermas. En Analisi 26, Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona, 2001, p 61-62

13 Ibíd. p 69-71

14 Ibíd. p. 58

15 McKee, J. Introducción a la Sociología. Holt Ed. Nueva York, 1969. p. 568

16 Sartori, Ibíd. p 121

17 Ibíd. p. 128

18 Ajangiz Sánchez, Rafael. Intervención Humanitaria y Opinión Pública: de la exigencia al desencanto. Revista Cidop d'afers internationals, 60, dic 2002-enero 2003. Barcelona. Internet. www.cidop.org./castellano / publicaciones

19 Sader, Emir. Defiéndase de los embustes internacionales. En Cómo nos venden la Moto. Fundación para la Educación y la Cultura. Cali, Junio de 2002. p 149

20 Pérez, Juan. Luventicus. 21 mayo 2003. Internet. www.luventicus.org/artículos/03R005/opinión +publica&hl=es

21 Sartori. Ibíd. p.133

22 Chomsky, Noam. El Control de los Medios de Comunicación. En Cómo nos venden la moto. Fundación para la Educación y la Cultura. Cali, Junio de 2002. p 74

23 Ibíd. P 74-75

24 Ibíd., p 82

25 Ibíd., p. 92

26 Ibíd. p. 103

27 Ibíd. p. 130.

28 Habermas, Jurgen. Historia y Crítica de la Opinión Pública. La transformación estructural de la vida pública. Ed. Gustavo Gili. Barcelona. 1981. p 222

29 Ramonet, Ignacio. Pensamiento Único y Nuevos Amos del Mundo. En «Cómo nos Venden la Moto». Fundación para la Educación y la Cultura, FICA, Bogota, 2002. p. 11

30Ibid, pp 12.

31 Fukuyama, Francis. El fin de la Historia y el último hombre. Planeta, Barcelona, 1993.

32 Ramonet, Ibid. Pp. 15 a 67

33 Boladeras Cucurella, Margarita, Ibíd. p 52

34 Ibíd. p 53

35 Citado por Voladeras, Ibíd. p. 53-54

36 Ibíd. p.54

37 Ibíd. p. 66

38 Hoyos Vásquez, Guillermo. Herramientas filosóficas de conocimiento para la comprensión y el manejo de conflictos. Universidad Nacional. Departamento de Filosofía. Bogotá, 1998. Borrador. Pp. 2

39 Ibíd. pp. 5

40 Ibid, pp 6

41 Hoyos Vásquez, Guillermo, Ibíd. Pp.. 6

42 Ibíd.

43 Ibíd., Pp. 7

Pablo Neruda nació en 1904 y Julio Cortázar en 1914. Neruda muere en 1973, poco después del brutal asesinato de Salvador Allende. Cortázar fallece en 1984.
Escrita por Julio Cortázar en Ginebra en 1973, esta semblanza del Nobel chileno es precisa para un año en que se cumplen conmemoraciones de los dos grandes escritores latinoamericanos.

Neruda entre nosotros y otros textos

Julio Cortáz *

Tan cercano como está en la vida y en la muer te, toda tentativa de *fijarlo* desde la escritu ra corre riesgo de cualquier fotografía, de cualquier testimonio unilateral: Neruda de perfil, Neruda poeta social, las aproximaciones usuales y casi siempre falibles. La historia, la arqueología, la biografía, coinciden en la misma terrible tarea: clavar la mariposa en el cartón. Y el único rescate que la justifica viene de la zona imaginaria de la inteligencia, de su capacidad para ver en pleno vuelo esas alas que ya son ceniza en cada pequeño ataúd de museo. Cuando entré por la última vez a su dormitorio de la Isla Negra, en febrero de este año, Pablo Neruda estaba en cama acaso ya definitivamente inmovilizado, y sin embargo sé que aquella tarde y aquella noche anduvimos juntos por playas y senderos, que llegamos aún más lejos que dos años antes, cuando él había venido a esperarme a la entrada de la casa y había querido mostrarme las tierras que pensaba donar para que a su muerte alzaran allí una residencia de escritores jóvenes.

Así, como paseando a su lado y escuchándolo, quisiera decir aquí mi palabra de latinoamericano ya viejo, porque muchas veces en el torbellino de la casi impensable aceleración histórica del siglo he sentido dolorosamente que la imagen universal de Pablo Neruda era para muchos una imagen maniquea, una estatua ya erigida que los ojos de las nuevas generaciones miraban con ese respeto mezclado de indiferencia que parece ser el destino de todo bronce en toda plaza. A esos jóvenes de cualquier país del mundo quisiera contarles, con la llaneza del que encuentra a sus amigos en el café, las razones de un amor que trasciende la poesía por sí misma, un amor que tiene otro sentido que mi amor por la poesía de John Keats o de César Vallejo o de Paul Eluard; hablarles de lo que sucedió en mis tierras latinoamericanas en esa primera mitad de un siglo que para ellos se confunde ya en la continuidad de un pasado que todo lo devora y confunde.

En el principio fue la mujer; para nosotros, Eva precedió a Adán en mi Buenos Aires de los años treinta. Éramos muy jóvenes, la poesía nos había llegado bajo el signo imperial del simbolismo y del modernismo, Mallarmé y Rubén Darío, Rimbaud y Rainer María Rilke: la poesía era gnosis, revelación, apertura órfica, desdén de la realidad convencional, aristocracia, rechazando el lirismo fatigado y rancio de tanto bardo sudamericano. Jóvenes pumas ansiosos de morder en lo más hondo de una vida profunda y secreta, de espaldas a nuestras tierras, a nuestras voces, traidores inocentes y apasionados, cerrándose en cónclaves de café y de pensiones bohemias: entonces entró Eva hablando español desde un librito de bolsillo nacido en Chile, *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*. Muy pocos conocían a Neruda, a ese poeta que bruscamente nos devolvía a lo nuestro, nos arrancaba a la vaga teoría de las amadas y las musas europeas para echarnos en los brazos a una mujer inmediata y tangible, para enseñarnos que un amor de poeta latinoamericano podía darse y escribirse *hic et nunc*, con las simples palabras del día, con los olores de nuestras calles, con la simplicidad del que descubre la belleza sin el asentimiento de los grandes heliotropos y la divina proporción.

Pablo lo sabía, lo supo muy pronto: no opusimos resistencia a esa invasión que nos liberaba, a esa fulminante reconquista.

Por eso, cuando leímos *Residencia en la tierra* no éramos ya los mismos, los jóvenes pumas se lanzaban ya por su cuenta a la caza de presas tanto tiempo despreciadas. Después de Eva veíamos llegar al Demiurgo, resuelto a trastrocar un orden bíblico que no habíamos establecido los latinoamericanos; ahora íbamos a asistir a la creación verbal del continente, el pez iba a llamarse pez por boca americana, las cosas y los seres se proponían y se dibujaban desde la matriz original que nos había hecho a todos, sin la sanción tranquilizadora de los Linneo y los Curvier y los Humboldt y los Darwin que nos habían legado paternalmente sus modelos y sus nomenclaturas. Me acuerdo, me acuerdo tanto: Rubén Darío se desplazó vertiginosamente en mi geografía poética, de la noche a la mañana pasó a ser un gran poeta lejano, como Quevedo o Shelley o Walt Whitman; en nuestra dilatada, desierta y salvaje tierra mental, que habíamos llenado de necesarias y *vagorosas* mitologías, *Residencia* se precipitó en la Argentina como antaño San Martín en

Chile para liberarlo, como Bolívar picando sus águilas desde el norte; la poesía tiene su historia militar, sus conquistas y sus batallas, el verbo es legión y carga, y la vida de todo hombre sensible a la palabra guarda en su memoria incontables cicatrices de esos profundos, indecibles arreglos de cuentas entre el ayer y el hoy, entre lo artificial y lo auténtico; inútil murmurar que lo recíproco no existe, que Chile está hoy ahí para probar hasta qué punto la historia militar ignora la poesía, eso que en última instancia es lo humano en su exigencia más alta, allí donde la justicia se quita la venda que el sistema le ha puesto en los ojos y sonríe como una mujer que ve jugar a un niño.

Neruda no nos dio demasiado tiempo para recobrarnos, para tomar esa distancia que la inteligencia establece hasta con lo más amado puesto que su razón de ser está en un *plus ultra* incesante. Aceptar, asimilar *Residencia en la tierra* exigía acceder a una dimensión diferente de la lengua y, desde allí, *ver americano* como jamás se había visto hasta entonces. (Ya algunos de nosotros, movidos por el azar de librerías o amistades, entrábamos con el mismo asombro en una nueva faceta de esa inconcebible metamorfosis de nuestra palabra: *Trilce* , de César Vallejo, llegaba a Buenos Aires desde el norte, viajera secreta y temblorosa trayendo claves diferentes para un mismo reconocimiento americano). Pero Pablo no nos dio tiempo a mirar en torno, a hacer un primer balance de esa multiplicada explosión de la poesía. Vastos poemas que formarían luego parte de la tercera *Residencia* se sumaban tumultuosos a la primera gran cosmogonía para afinarla, especializarla, traerla cada vez más al presente y a la historia. Cuando la guerra civil española lo lleva a escribir *España en el corazón* , Neruda ha dado el paso final que lo desplaza del escenario a los actores, de la tierra a los hombres; su definición política, que tanto malentendido innoble haría surgir (y pudrir) en América Latina, tiene la necesidad y la llaneza del cumplimiento amoroso, de la posesión en la entrega última; y es fácil advertir que el signo ha cambiado, que a la lenta, apasionada enumeración de los frutos terrestres por boca de un hombre solitario y melancólico, sucede ahora la insistente llamada a recobrar esos frutos jamás gozados o injustamente perdidos, la proposición de una poesía de combate lentamente forjada desde la palabra y desde la acción.

En Buenos Aires, capital de la prescindencia histórica, este segundo y más terrible espolazo de Neruda bastó para hacer caer muchas máscaras; me tocó ver, testigo irónico, cómo nerudianos fanáticos repudiaban bruscamente su poesía, mientras oportunistas al viento de las reivindicaciones exaltaban una obra que les era palpablemente ininteligible salvo en sus significados más obvios. Quedaron los que lo merecían, comprometidos o no en el plano político (lo digo expresamente, puesto que a mí me faltaba aún la Revolución Cubana para despertarme), y para esos la obra de Neruda siguió siendo como un pulso, una vasta respiración americana frenética a las delicuescencias pasatistas y las fidelidades cada vez más ridículas a los cánones extranjeros.

Sé que le debo a Neruda el acceso a Vallejo, a Octavio Paz, a Lezama Lima, a Cardenal, poetas tan diferentes como unidos, tan individuales como fraternos. Pero lo repito, él no nos daba tregua, no nos dio nunca tregua; poema tras poema, libro tras libro, su imperiosa brújula exigía la revisión de nuestros rumbos, nos llamaba sin proponérselo, sin el menor paternalismo de poeta mayor, de abuelo Hugo latinoamericano; simplemente ponía otro libro sobre la mesa, y pálidos fantasmas corrían a esconderse. Cuando llegó el *Canto general* , el ciclo de creación entró en su último día necesario; luego seguirían muchos otros, memorables o de simple fiesta, vendrían los poemas bien ganados del que se sienta a recordar su vida con los amigos, como el entrañable *Extravagario* y tantos momentos del *Memorial de Isla Negra* ; Neruda envejecía sin renunciar a su sonrisa de muchacho travieso, entraba por la fuerza de las cosas en el ciclo de las solemnidades, los paseos utilizables, la más que innecesaria consagración del Premio Nobel, último manotazo del sistema para recuperar lo irrecuperable, el aire libre, el gato en el tejado jugando con la luna.

Mucho se ha escrito sobre el *Canto general* , pero su sentido más hondo escapa a la crítica textual, a toda reducción solo centrada en la expresión poética. Esa obra inmensa es una monstruosidad anacrónica (se lo dije un día a Pablo, que me contestó con una de sus lentas miradas de tiburón varado), y por ello una prueba de que América Latina no solamente está fuera del tiempo histórico europeo sino que tiene el perfecto derecho y, lo que es más, la penetrante obligación de estarlo. Como, en un terreno no demasiado diferente al fin y al cabo, *Paradiso*, de José Lezama Lima, el *Canto general* decide hacer tabla rasa y empezar de nuevo; por si fuera poco, lo hace. Porque apenas se piensa en esto, es casi obvio que la poesía contemporánea de Europa y de las Américas es una empresa definitivamente limitada, una provincia, un territorio, a la vez dentro del campo de expresión verbal y dentro de la circunstancia personal del poeta.

Quiero decir que la poesía contemporánea, incluso la de intención social como la de un Aragon, un Nazim Hikmet o un Nicolás Guillén, que me vienen los primeros a la memoria y están lejos de ser los únicos, se da circunscrita a determinadas situaciones e intenciones. Más perceptible es esto todavía en la poesía no comprometida, que en nuestros tiempos y en todos los tiempos tiende a concentrarse en lo elegíaco, lo erótico o lo costumbrista. Y en ese contexto, cuya infinita riqueza y hermosura no solo no niego sino que me ha ayudado a vivir, llega un día el *Canto general* como una especie de absurda, prodigiosa geogonía la-

tinoamericana, quiero decir, una empresa poética de ramos generales, un gigantesco almacén de ultramarinos, una de esas ferreterías donde todo se da, desde un tractor hasta un tornillito; con la diferencia de que Neruda rechaza soberanamente lo prefabricado en el plano de la palabra, sus museos, galerías, catálogos y ficheros que de alguna manera nos venían proponiendo un conocimiento vicario de nuestras tierras físicas y mentales, deja de lado todo lo hecho por la cultura e incluso por la naturaleza, él es un ojo insaciable retrocediendo al caos original, una lengua que lame las piedras una a una para saber de su textura y sus sabores, un oído donde empiezan a entrar los pájaros, un olfato emborrachándose de arena, de salitre, del humo de las fábricas. No otra cosa había hecho Hesíodo para acabar los cielos mitológicos y las labores rurales; no otra cosa intentó Lucrecio, y por qué no Dante, cosmonauta de almas. Como algunos de los cronistas españoles de la conquista, como Humboldt, como los viajeros ingleses del Río de la Plata, pero en el límite de lo tolerable, negándose a describir lo ya existente, dando en cada verso la impresión de que antes no había nada, de que ese pájaro no tenía ese nombre y de que esa aldea no existía. Y cuando yo le hablé de eso, él me miraba con sorna y volvía a llenarme el vaso, señal inequívoca de que estabas bastante de acuerdo, hermano viejo.

Por cosas así pienso que la obra de Neruda ha sido para los latinoamericanos de mi tiempo algo que trasciende los parámetros usuales en que dialécticamente se mueven el hacedor y el lector de poesía. Cuando pienso en ella, la palabra *obra* tiene para mí una consistencia arquitectónica, un peso de mampostería, porque su acción en muchos de nosotros no solo se cumplió en ese plano general de enriquecimiento ontológico que da toda gran poesía, sino en el de una toma directa de contacto con materias, formas, espacios y tiempos de nuestra América. ¿Quién podrá llegar hasta el litoral chileno y asomarse al Pacífico implacable sin que los versos de la *Barcarola* vuelvan desde la ya remota *Residencia en la tierra* , quién subirá a Machu Picchu sin sentir que Pablo lo precede en la interminable teoría de peldaños y colmenas? Lo digo con riesgo, lo digo con dolor: cuánta poesía querida se me adelgazó entre las manos después de esa terrible precipitación mineral y celular. Y lo digo también con gratitud: porque ningún poeta mata a los demás poetas, simplemente los ordena de otra manera en la trémula biblioteca de la sensibilidad y la memoria. Habíamos vivido y leído de prestado, aunque los préstamos fueran tan hermosos; habíamos amado en la poesía algo como un privilegio diplomático, una extraterritorialidad, el nepente verbal de tanta torpe tiranía y tanta insolente expoliación de nuestras vidas civiles; sin soberbia, sin jamás reprocharnos nuestras delicadas prescindencias, Neruda nos abrió la más ancha de las puertas hacia esa toma de conciencia que algún día se llamará de versos libertad. Ahora podíamos

seguir leyendo a Mallarmé y a Rilke, puestos en su órbita precisa, pero ahora no podíamos negar que éramos latinoamericanos; yo sé, lo sabe lo más exigente de mi ser, que nadie salió perdiendo en esa confrontación poética.

Por eso, a los que demasiado fácilmente olvidan, los invito a releer el *Canto* para que a la luz (no a la tiniebla) de lo que ocurre en Chile, en Uruguay, en Bolivia complete usted mismo la lista interminable, verifiquen la implacable profecía y la invencible esperanza de uno de los hombres más lúcidos de nuestro tiempo. Imposible abarcar ese horizonte, esa rosa de los vientos que se vuelve húmedo erizo para apuntar a sus multiplicados rumbos; solo aludiré al retrato de tanto dictador, de tanto tirano que Neruda nombró y describió sin vacilar en ese libro como si supiera que iba más allá de sus miserables personas, que su denuncia abarcaba un futuro donde habría de esperarlo otra vez la pesadilla. Los invito, para no citar más que uno, a releer el poema en que González Videla es acusado de traidor a su patria; y a sustituir su nombre por el de Pinochet, a quien Allende también habría de llamar traidor antes de caer asesinado; los invito a releer los versos en que Neruda transcribe cartas y testimonios de chilenos torturados, vejados y muertos por la dictadura; habría que estar ciego y sordo para no sentir que esas páginas del *Canto general* fueron escritas hace dos meses, hace quince días, anoche, ahora mismo, escritas por un poeta muerto, escritas para nuestra vergüenza y acaso, si alguna vez lo merecemos, para nuestra esperanza.

Conocí muy poco al hombre Neruda, porque entre mis defectos está el de no acercarme a los escritores, preferir egoístamente la obra a la persona. Dos testimonios había tenido de su afecto por mí: un par de libros dedicados que me hizo llegar a París, sin que jamás hubiera recibido nada mío, y una página que envió a alguna revista cuyo nombre no recuerdo, y en la que generosamente trataba de aplacar una falsa, absurda polémica entre Arguedas y yo a propósito de escritores «residentes» y escritores «exiliados». Cuando Allende asumió la presidencia en noviembre de 1970, quise estar en Santiago cerca de mis hermanos chilenos, asistir a algo que para mí era harto más que una ceremonia, la primera apertura hacia el socialismo en el sector austral del Continente. Alguien llamó a mi hotel, con una voz de lento río: «Me dicen que estás muy cansado, ven a Isla Negra y quédate unos días, ya sé que no te gusta ver gente, estaremos solos con Matilde y mi hermana, Jorge Edwards te traerá en auto, vendrán Matta y Teresa a almorzar, nadie más».

Fui, claro y Pablo me regaló un poncho de Temuco y me mostró la casa, el mar, los solitarios campos. Como si tuviera miedo de cansarme, me dejó andar por los salones vacíos, mirar despacio y a mi gusto la caverna de Aladino, su Xanadú de interminables maravillas. Casi inmediatamente comprendí esa correspondencia rigurosa entre la poesía y las cosas, entre el verbo y la materia. Pensé en Anna de Noailles preguntándole a una amiga el nombre de una flor entrevista en un paseo, y asombrándose: «Ah, pero si es la misma que tantas veces he nombrado en mis poemas», y sentí lo que iba de eso a un poeta que jamás nombró sin antes palpar, vivir lo nombrado.

Cuánto resentido, cuánto envidioso ironizó en su día sobre los mascarones de proa, los atlas, los compases, los barcos en las botellas, las primeras ediciones, las estampas y los muñecos, sin comprender que esa casa, que todas las casas de Neruda eran también poemas, réplica y corroboración de las nomenclaturas de *Residencia* y del *Canto* , prueba de que

nada, ninguna sustancia, ninguna flor había entrado en sus versos sin ser lentamente mirada y olida, sin darle y ganarse el derecho a vivir siempre en la memoria de los que recibirían en pleno pecho esa poesía de encarnación verbal, de contacto sin mediaciones.

Incluso la muerte de Neruda entre escombros y alimañas uniformadas, ¿no es un último poema de combate? Sabíamos que estaba condenado por el cáncer, que era una cuestión de tiempo y que acaso hubiera muerto el día en que murió aunque la ralea vencedora no le hubiera destrozado y saqueado la casa. Pero el destino habría de dibujarlo hasta el fin como lo que él había querido ser; voluntariamente o no, ya ajeno a lo circundante o mirando las ruinas de su casa con esos ojos de alcatraz a los que nada escapaba, su muerte es hoy su verso más terrible, el salivazo en plena cara del verdugo. Como en su día el Che Guevara, como Nguyen Van Troy, como tantos que mueren sin rendirse. Me acuerdo de la última vez que lo vi, en febrero de este año; cuando llegué a la Isla Negra me bastó ver la gran puerta cerrada para comprender, con algo que ya no eran las certidumbres de la ciencia médica, que Pablo me citaba para despedirse. Mi mujer había esperado grabar una charla con él para la radio francesa; nos miramos sin hablar, y el grabador quedó en el auto.

Matilde y la hermana de Pablo nos llevaron al dormitorio desde donde él confirmaba su diálogo con el océano, con esas olas en las que había visto los gigantescos párpados de la vida. Lúcido y esperanzado (eran las vísperas de las elecciones en las que la Unidad Popular afirmó su derecho a gobernar) nos dio su último libro. «Ya que no puedo ir a las manifestaciones ni hablarle al pueblo, quiero estar presente con estos versos que escribí en tres días». El título lo explicaba todo: *Incitación al nixonicidio y alabanza de la revolución chilena* ; versos para gritar en las esquinas, para que los cantores populares les pusieran música, para que los obreros y los campesinos los leyeran en sus centros y en sus casas. Un televisor a los pies de la cama lo mantenía al tanto del proceso electoral; novelas policiales, que tanto le gustaban, eran mejor sedante que las inyecciones cada vez más necesarias. Hablamos de Francia, de su último cumpleaños en la casa de Normandía adonde los amigos habíamos llegado de todas partes para que Pablo sintiera un poco menos la geométrica soledad del diplomático famoso, y donde con gorros de papel, largos tragos y música lo despedimos (él lo sabía, y nosotros sabíamos que él lo sabía). Hablamos de Allende, que había venido a visitarlo en esos días sin previo aviso, sembrando la estupefacción con un helicóptero inconcebible en la Isla Negra, y por la noche, aunque insistíamos en irnos, en que descansara, Pablo nos obligó a mirar con él un horrendo folletín de vampiros en la televisión, fascinado y divertido al mismo tiempo, abandonándose a un presente de fantasmas más reales para él que un futuro que sabía cerrado. En mi primera visita, dos años atrás, me había abrazado con un *hasta pronto* que habría de cumplirse en Francia; ahora nos miró un momento, sus manos en las nuestras, y dijo: «Mejor no despedirse, ¿verdad?», los fatigados ojos ya distantes.

Era así, no había que despedirse; esto que he escrito es mi presencia junto a él y junto a Chile. Sé que un día volveremos a Isla Negra, que su pue-

blo entrará por esa puerta y encontrará en cada piedra, en cada hoja de árbol, en cada grito de pájaro marino, la poesía siempre viva de ese hombre que tanto lo amó.

Notas para una biografía de Julio Cortázar.

«Nací en Bruselas, en agosto de 1914. Signo astrológico, Virgo: por consiguiente, asténico, tendencias intelectuales, mi planeta es Mercurio y mi color el gris (aunque en realidad me gusta el verde). Mi nacimiento fue un producto del turismo y la diplomacia; a mi padre lo incorporaron a una misión comercial cerca de la legación argentina en Bélgica, y como acababa de casarse, se llevó a mi madre a Bruselas. Me tocó nacer en los días de la ocupación de Bruselas por los alemanes, a comienzos de la primera guerra mundial. Tenía casi cuatro años cuando mi familia pudo volver a la Argentina; hablaba sobre todo francés, y de él me quedó la manera de pronunciar las «r» que nunca pude quitarme. Crecí en Bánfield, pueblo suburbano de Buenos Aires, en una casa con un gran jardín lleno de gatos, perros, tortugas y cotorras; el paraíso. Pero en ese paraíso yo no era Adán, en el sentido de que no guardo un recuerdo feliz de mi infancia; demasiadas servidumbres, una sensibilidad excesiva, una tristeza frecuente, asma, brazos rotos, primeros amores desesperados («Los venenos es muy autobiográfico»). Estudios secundarios en Buenos Aires: maestro normal en 1932, profesor normal en Letras en 1935, primeros empleos, cátedras en pueblos y ciudades de campo, paso por Mendoza en 1944-45, después de siete años de enseñar en escuelas secundarias. Renuncia a raíz del fracaso del movimiento antiperonista en el que anduve metido, vuelta a Buenos Aires. Ya llevaba diez años escribiendo, pero no publicaba nada o casi nada (el tomito de sonetos, quizá un cuento). De 1946 a 1951, vida porteña, solitaria e independiente; convencido de ser un solterón irreductible, amigo de muy poca gente, melómano, lector a jornada completa, enamorado del cine, burguesito ciego a todo lo que pasaba más allá de la esfera de lo estético. Traductor público nacional, gran oficio para una vida como la mía en ese entonces, egoístamente solitaria e independiente. A todo esto Perón / Perón / qué grande sos, etc., los altoparlantes en la esquina de mi estudio, exasperación creciente: en noviembre de 1951 vendí todo lo que tenía y me vine a París. El resto usted lo conoce, es *Rayuela* a ratos, es mi mujer, y millares de hoteles, paisajes, exploración de Europa y de buena parte del mundo...». [*Carta a Graciela de Sola, 3 de junio de 1967 (Cartas (1964-1968*), *ed. de Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Alfaguara, 2000), pp. 1554-1555].*

Después de esta breve reseña autobiográfica escrita en una carta de 1967, la vida de Julio Cortázar vuelve a cambiar de rumbo. Podrá decirse que iconográficamente hay un primer escritor de pelo corto y cara rasurada y un segundo, reconocido por su barba, los dos muy altos (poco menos de dos metros). A partir de 1968, separado de su primera esposa, la traductora argentina Aurora Bernárdez, Cortázar se va comprometiendo cada vez más con algunas causas políticas en relación con Latinoamérica. Será la defensa _no falta de algunas críticas- de la revolución cubana, iniciada desde su primera visita a la isla en 1963, y luego, tras los sucesos de Chile y la propia Argentina, de los derechos humanos en esos países, lo que le llevará a aceptar formar parte del Tribunal Bertrand Russell. Más tarde apoyará explícitamente la causa sandinista en Nicaragua. Seguirá escribiendo, publicando y viajando. Después de una larga relación con la editora Ugné Carvelis, Julio Cortázar vuelve a casarse en 1981 con la escritora Carol Dunlop, a quien había conocido en 1977, y que fallece poco antes que él, en 1982, a los treinta y seis años. Julio Cortázar muere, probablemente de leucemia, el 12 de febrero de 1984 en París.

A Gardel hay que escucharlo en la Vitrola.

Hasta hace unos días, el único recuerdo argentino que podía traerme mi ventana sobre la rue de Gentilly era el paso de algún gorrión idéntico a los nuestros, tan alegre, despreocupado y haragán como los que se bañan en nuestras fuentes o bullen en el polvo de las plazas.

Ahora unos amigos me han dejado una vitrola y unos discos de Gardel. Enseguida se comprende que a Gardel hay que escucharlo en la vitrola, con toda la distorsión, y la pérdida imaginables; su voz sale de ella como la conoció el pueblo que no podía escucharlo en persona, como salía de zaguanes y de salas en el año veinticuatro o veinticinco. Gardel-Razzano, entonces: « *La cordobesa* », « *El sapo y la comadreja* », « *De mi tierra* ». Y también su voz sola, alta y llena de quiebros, con las guitarras metálicas crepitando en el fondo de las bocinas verde y rosa: « *Mi noche triste* », « *La copa del olvido*», « *El taita del arrabal* ».

Para escucharlo hasta parece necesario el ritual previo, darle cuerda a la vitrola, ajustar la púa. El Gardel de los pickups eléctricos coincide con su gloria, con el cine, con una fama que le exigió renunciamientos y traiciones. Es más atrás, en los patios a la hora del mate, en las noches de verano, en las radios a galena o con las primeras lamparitas, que él está en su verdad, cantando los tangos que lo resumen y lo fijan en las memorias.

Los jóvenes prefieren al Gardel de « *El día que me quieras* », la hermosa voz sostenida por una orquesta que lo incita a engolarse y volverse lírico. de « *Flor de fango*» a Los que crecimos en la amistad de los primeros discos sabemos cuanto se perdió « *Mi Buenos Aires querido* », de « *Mi noche triste* » a « *Sus ojos se cerraron*». Un vuelco de nuestra historia moral se refleja en ese cambio como en tantos otros cambios.

El Gardel de los años veinte contiene y expresa al porteño encerrado en su pequeño mundo satisfactorio: la pena, la traición, la miseria no son todavía las armas con que atacarán a partir de la otra década el porteño y el provinciano resentidos y frustrados. Una última y precaria pureza preserva aún del derretimiento de los boleros y el radioteatro.

Gardel no causa, viviendo, la historia que ya se hizo palpable con su muerte. Crea cariño y admiración, como Legui o Justo Suárez; da y recibe amistad, sin ninguna de las turbias razones eróticas que sostienen el renombre de los cantores tropicales que nos visitan, o la mera delectación en el mal gusto y la caballería resentida que explican el triunfo de un Alberto Castillo.

Cuando Gardel canta un tango, su estilo expresa el del pueblo que lo amó. La pena o la cólera ante el abandono de la mujer son pena y cólera concretas, apuntando a Juana o a Pepa, y no ese pretexto agresivo total que es fácil descubrir en la voz del cantante histérico de este tiempo, tan bien afinado con la histeria de sus oyentes. La diferencia de tono moral que va de cantar « *Lejano Buenos Aires, qué lindo que has de estar* !» como lo cantaba Gardel, al ululante «¡ *Adiós pampa mía* !» de Castillo, de la tónica de ese viraje a que aludo. No sólo las artes mayores reflejan el proceso de una sociedad.

Escucho una vez más « *Mano a mano* », que prefiero a cualquier otro tango y a todas las grabaciones de Gardel. La letra, implacable en su balance de la vida de una mujer que es una mujer de la vida, contiene en pocas estrofas «la suma de los actos» y el vaticinio infalible de la decadencia final. Inclinado sobre ese destino, que por un momento convivió, el cantor no expresa cólera ni despecho. Rechiflao en su tristeza, la evoca y ve que ha sido en su pobre vida paria sólo una buena mujer. Hasta el final, a pesar de las apariencias, defenderá la honradez esencial de su antigua amiga. Y le deseará lo mejor insistiendo en la calificación.

Que el bacán que te acamala tenga pesos duraderos, que te abrás en las paradas con cafishos milongueros, y que digan los muchachos:
« Es una buena mujer ».

Tal vez prefiero este tango porque da justa medida de lo que representa Carlos Gardel. Si sus canciones tocaron todos los registros de la sentimentalidad popular, desde el encono irremisible hasta la alegría del canto por el canto, desde la celebración de glorias turfísticas hasta la glosa del suceso policial, el justo medio en que se inscribe para siempre su arte es el de este tango casi contemplativo, de una serenidad que se diría hemos perdido sin rescate.

Si este equilibrio era precario, y exigía el desbordamiento de baja sensualidad y triste humor que rezuma hoy de los altoparlantes y los discos populares, no es menos cierto que cabe a Gardel haber marcado su momento más hermoso, para muchos de nosotros definitivo e irrecuperable. En su voz de compadre porteño se refleja, espejo sonoro, una Argentina que ya no es fácil evocar.

Quiero irme de esta página con dos anécdotas que creo bellas y justas. La primera es a la intención -y ojalá al escarmiento- de los musicólogos almidonados. En un restaurante de la rue Montmartre, entre porción y porción de almejas a la marinera, caí en hablarle a Jane Bathori de mi cariño por Gardel. Supe entonces que el azar los había acercado una vez en un viaje aéreo. «¿Y qué le pareció Gardel?», pregunté. La voz de Bathori esa voz por la que en su día pasaron las quintaesencias de Debussy, Fauré y Ravel- me contestó emocionada: «Il était charmant, tout à fait charmant. C'était un plaisir de causer avec lui». Y después, sinceramente: «Et quelle voix!»

La otra anécdota se la debo a Alberto Girri, y me parece resumen perfecto de la admiración de nuestro pueblo por su cantor. En un cine del barrio sur, donde exhiben « *Cuesta abajo* », un porteño de pañuelo al cuello espera el momento de entrar. Un conocido lo interpela desde la calle: «¿Entrás al biógrafo? ¿Qué dan?» Y el otro, tranquilo: «Dan una del mudo...»

Este texto de Julio Cortázar se publicó en la revista Sur Nº 223 de julio/agosto de 1953

El zanco por fin llegó a la cima: Allí desplegó sus alas libertarias

JavierVejarano Delgado *

Los niños con su desmesurada creatividad e imaginación, inventaron los zancos, había que jugarle la broma a las alturas, sabotear el rígido equilibrio con la indisciplina del desequilibrio; en los sueños habían encontrado la clave para levitar. ¡Ah zanco ensoñador!...En la tarde los jóvenes y las muchachas le agregaron audacia y aventura, los hicieron más altos, más espectaculares.

¡Ah zancos alunados!...

Y claro, los adultos tan vivos, se aprovecharon del invento puer- juvenil, se lo apropiaron los sacerdotes y chamanes, se extasiaron de entusiasmo y vieron en la altura brillar su magnificencia sobre el par de maderos. Así que pronto y sin perdida de tiempo lo incorporaron a sus ceremonias, a sus rituales: la comunidad, los creyentes, todos de rodillas, y en las nubes al respetable zanquero con la dorada máscara de algún dios omnipotente.

¡Ah zanco mágico !...

*** Coordinador artes escénicas. Centro Cultural de la Universidad del Tolima**

En una aldea, menos atraída por esas prácticas religiosas, es decir, más incrédula, dedujeron los campesinos que cruzar pantanos de aguas estancadas trepados en zancos los prevenía de las molestias de sabañones y escozores del pie de atleta. Hombres y mujeres alegres a sembrar o regresando de cosechar cruzan lodazales encaramados en sus palos.

¡Ah zanco laborioso!...

Y llegó el carnaval, el tiempo del caos, la fiesta incansable, la ebriedad y el desorden. Si los sacerdotes lo usan para parecer más inmensos, el pueblo lo usaría para ser más bohemio y alegre, más irreverente: el pueblo es dios, es rey, es amo. !Ah zanco iconoclasta!...De aquellas fiestas aprendieron los payasos,de sus antiguos parientes los bufones, el truco del gigantón, y lo llevaron al circo. Augusto de grotesca alegría, de la loca alegría, de la desaforada broma contra el tedio; payasito de las inverosímiles alturas.

¡Ah zanco trapecista!...

Seriedad, dijo el filósofo Aristóteles, teatro pero denso, trascendental, coturnos sí, nada de zancos, altura contenida, medida. ¡ Ah zanco trágico!... Pero Aristófanes se salió con la suya y puso a temblequear al Zeus Cascarrabias en unos zancos delgaduchos, flacuchentos, portadores de la gran máscara de la sátira dionisíaca.

Ah zanco cómico!...

A los mercaderes y comerciantes se les escurrían las babas de ansiedad publicitaria y sabedores de las necesidades que acosan a los acróbatas, les compraron el tiempo y la imagen a los zancudos rebuscadores. Allá los vimos pregonando precios bajos, mercancías vanas, negocios para consumistas desprevenidos, compren más bonito, más barato.

¡Ah zanco mercachifle!... Por vendido ojalá se le parta una pata...

Asalto de papayera, clarinetes, tamboras, mucha música y acrobacias, colores, máscaras y juego con el público, llegaron los nuevos juglares, el Teatro de la Calle, arman el círculo, concentran la atención y el Narrador inicia la función…Actrices semidesnudas desde las alturas perturban la calma, van encaramadas en varas largas como garrochas, danzan con sus inmensas faldas, cantan; el gesto y la imagen saturan el espacio...Escena al aire libre, en la plaza, en el parque. Si el público no va a la sala, el teatro va a la calle. *¡Ah zanco teatrero!...*

Rumores de algarabía, por la ventanilla del bus de pobres veo la marcha callejera, la protesta popular, los conatos de rebeldía, los presagios de asonada, al frente va la joven en agualdrapada en enormes coturnos, agarrando la bandera azabachada y escarlata, jóvenes mujeres y hombres, con sus pancartas corean las consignas exigentes de derechos fundamentales: por la vida, la libertad, la educación, la salud... ¡Ah zanco revolucionario! Los zanqueros ahora son estudiantes, van con sus consignas rebeldes teñidas de sol y sudor alegrando la marcha mil. Por allá el zanco recobró su dignidad.

¡ Ah zanco libertario!

Zanco que aspira, que espera, que los niños asombrados vean siempre flotando en un par de palos al payaso desquiciado de los mil colores como a un pájaro ebrio de inmensa carcajada; que los pueblos en las calles se alegren de ver un estudiante con su máscara de jaguar blandiendo desde las alturas la bandera de las testarudas utopías.