

Aquelarre

REVISTA DEL CENTRO CULTURAL UNIVERSITARIO



Universidad del Tolima
Año 2014
Volumen 13 N° 26
ISSN 1657-9992

Aquelarre

Nº 26

Primer semestre 2014

Revista de filosofía, política, arte y cultura



Centro Cultural de la Universidad del Tolima

Aquelarre

Revista del Centro Cultural de la Universidad del Tolima.

Rector

Dr. José Herman Muñoz Nungo

Director

Julio César Carrión Castro

Editor

Johan Sebastián Gutiérrez Mosquera

Consejo Editorial

Boris Edgardo Moreno

César Augusto Fonseca Áquez

Gabriel Restrepo Forero

Javier Vejarano Delgado

Jeison Mauricio Herrera Valdés

Manuel León Cuartas

María Angélica Mora Buitrago

María Victoria Valencia Robles

Diseño y diagramación

Leonidas Rodríguez Fierro

Impresión

León Gráficas Ltda.

Tiraje 2.000 ejemplares

Dirección postal: Centro Cultural Universidad del Tolima Barrio Santa Helena - Ibagué

Teléfono: (+)57-8-2669156 - Ibagué

Correo electrónico: ccu@ut.edu.co

Tabla de contenido

Carta del editor.....	9
SOBRE ZULETA	
Notas sobre un lector	15
José Zuleta Ortiz	
La lectura en el pensamiento de Estanislao Zuleta	23
Alberto Valencia Gutiérrez	
Zuleta: el amigo y el maestro.....	29
Eduardo Gómez	
Prólogo a <i>Thomas Mann, la montaña mágica y la llanura prosaica</i>	43
El filosofar de Estanislao Zuleta y el marxismo	63
Pablo Guadarrama González	
Estanislao Zuleta: Criticismo total	87
Luis Ernesto Lasso	
La amistad y el saber: Estanislao Zuleta.....	109
William Ospina	
El arte y Estanislao Zuleta.....	123
María Victoria Valencia Robles	
ENTREVISTAS	
La educación: un campo de combate.....	131
Hernán Suárez J.	
No soñar revoluciones Elecciones o abstención: Una disyuntiva miserable	145
Equipo periodístico de la <i>Revista Alternativa</i>	
Sobre la novedad del pensamiento Marxista	155
Ramón Pérez Mantilla	
TEXTOS DE ZULETA	
Kant y la democracia.....	169
A la memoria de Martin Heidegger.....	179
Homenaje a Goethe: El amor y el matrimonio en <i>Las afinidades electivas</i>	195
Franz Kafka y la modernidad	207

TOLLE LEGE

Comentarios a <i>Viaje a pie</i> de Fernando González	221
Estanislao Zuleta Ferrer	
Una voz que se apagó en las llamas.....	223
José Zuleta Ortiz	
El imaginario de progreso y civilización en la región de Sumapaz 1880-1940:	
El vestido, la educación y la religión.....	227
Julieth Paola Correa Duarte	
Algunas obras de Estanislao Zuleta.....	243



Portada: *Estanislao Zuleta, su hijo José Zuleta Ortiz y Yolanda González, Cali, 1965*

Hemos ilustrado este número con la obra pictórica de Débora Arango, paisana y contemporánea de Estanislao Zuleta

Aquelarre, revista no venal, editada por el Centro Cultural de la Universidad del Tolima.

Un viaje por iniciar

Se rompió la rutina de una amarga resignación y ahora puede brotar libremente una renovadora, una santa indignación. Y de la dispersión mecánica de nuestras vidas, en los dormitorios y puestos de trabajo, surge la comunidad, la asamblea que delibera, grita, teme y calcula. Ahora no es necesario aturdirse de fútbol y de alcohol, porque el pensamiento se ha vuelto interesante y útil y ha dejado de ser simple incremento del dolor de nuestras vidas que solo le agrega la conciencia de su insensatez.

Estanislao Zuleta

En el año 1935 nació en Medellín Estanislao Zuleta, el gran pensador colombiano que hizo de la palabra su principal arma de combate, en contra de la permanente dominación que trae consigo la ignorancia. Su juventud fue cruzada por las incomprendiones de sus profesores de escuela, sus encuentros con grandes maestros, como Fernando Gonzalez, *el filósofo de a pie*, además de los innumerables intelectuales y artistas del mundo con los que compartía dudas y disertaciones en sus permanentes lecturas.

Con el paso de los años el carácter arriesgado del maestro lo llevó a constituirse como un autodidacta, un hombre feliz y enamorado de la lectura, el arte, la literatura y la música, que configuró su propia forma de ver el mundo, criticarlo cuestionarlo y transformarlo.

Sus sensibilidades aflorarían a lo largo de su vida en cada una de los espacios

lugares y tiempos que compartía con sus amigos, su familia y sus estudiantes, elevando su sólida figura de hombre de palabras, acciones e ideas. Todo eso era el maestro.

Zuleta fue un hombre que se dedicó al pensamiento, que se construyó y aceptó a sí mismo, en la ardua tarea de preguntar, aprender y desaprender el mundo, en toda su complejidad. Nunca guardó temor por decir lo que pensaba, pues sus críticas, pulsantes y certeras, no escatimaban argumento alguno, para confrontar todo lo que limitara el pensamiento libre y condujera al hombre, a mantenerse en un estado de heteronomía, de minoría de edad.

Al escuchar y leer a Zuleta, sus contradictores y críticos levantaron sus discursos e hicieron uso de sus plumas, para desvirtuar al maestro, llamándole charlatán y hablador; las universidades, fueron trincheras empleadas en contra

de esa libertad de pensamiento que propiciaba Estanislao Zuleta. Pero las palabras de este nada ritual ni abnegado académico, fueron implacables frente a los mediocres del currículo y las notas, pues, a pesar de ellos, desde la propia universidad, construyó de forma vivencial una nueva mirada reveladora del mundo, fuera de esa espantosa estructura mecánica, brusca y coercitiva que es el sistema escolar, que prepara a los niños para la vida de adultos sirviéndose de una transmisión de precariedades y carencias que abusivamente, a nombre de la libertad, forja el espíritu y el cuerpo, en lecciones que nunca serán olvidadas y que sólo dan validez a la obediencia y repudian toda reflexión crítica, obrando siempre en función mecánica de una sociedad de trabajadores y trabajos, de materias primas y manos de obra, alejadas por supuesto de la libertad y el pensamiento autónomo.

Sus palabras, su mayor orgullo, sus ideas su mayor lucha, su práctica, su vida; los altísimos niveles de su auto-formación intelectual, no sólo constituyeron un reto para consigo mismo, sino una afrenta para quienes lo miraron, y aún lo miran, con desdén por carecer de los títulos y las acreditaciones que hoy inundan el mundillo universitario; también simbolizan una crítica devastadora al modelo educativo que se practica en nuestras instituciones educativas.

Zuleta fue sin lugar a dudas uno de los más grandes filósofos y pensadores de la historia de nuestra patria, lo fue con una rigurosidad poco conocida, pues su recorridos por el saber universal pasaron por el psicoanálisis, el marxismo, la lite-

ratura y el arte sin que sus disertaciones hallaran descanso y sus ideas perdieran la alegría, la jovialidad y el regocijo.

La revista *Aquelarre* ha querido rendir un homenaje al pensador más libre de Colombia, al enamorado de la lectura, al tierno amante de la palabra, al maestro Estanislao Zuleta. Desde su obra no buscaremos hacer llamados académicos que demuestren la validez del trepadorismo o el acomodamiento, nos es suficiente promover la lectura de su amplia obra, nuestro interés no es constituir un banco de citas bibliográficas para llenar los tan acreditados requisitos académicos, que ponderan la mediocridad del estándar con el que se valora la vida universitaria. Al contrario, queremos rendir homenaje a un hombre y a su palabra con el mayor respeto y admiración, que podamos transmitir esta selección de artículos, entrevistas y textos, que son impactantes en el sentido de un humanismo militante.

El viaje que empezamos hace algunos meses, y hoy nos trae a este lugar, fue un transcurrir encantador, pues el querer dedicarle esta publicación a Estanislao Zuleta nos cuestionó desde el principio, pues no entendíamos cómo deberíamos hacerlo, no es fácil hablar del intelectual integral que dedicó su vida a pensar, despojado de valores superficiales y materialismos torpes; se trataba de hablar de un autentico filósofo.

Intentamos, entonces, presentar al maestro desde su proverbial tranquilidad y simpleza, pero también desde su más abisal profundidad; llamarlo a hablar, sin caer en apreciaciones pragmáticas, reduccionistas y obtusas. La respuesta la

encontramos en él mismo, en su obra, en su transparente vida.

Agradecemos a los maestros, a los alumnos, a los amigos, a su hijo José Zuleta, a la Corporación Cultural Estanislao Zuleta, a la Corporación Fernando González -Otraparte, y a todos aquellos que

constituyen esa especie de sinfonía del pensamiento que el maestro ha dejado como herencia, diseminados por toda Colombia y que hoy nos juntamos para evitar el olvido y tener presente siempre la memoria y la palabra viva del gran Estanislao Zuleta.

Johan Sebastian Gutiérrez Mosquera
Editor



Sobre Zuleta

Notas sobre un lector

José Zuleta Ortiz*



Débora Arango. *Bailarina en descanso*. Acuarela

Nací en una familia en la cual los libros eran objetos de placer. Ese placer fue contagiado por nuestros padres en unas lecturas que hacíamos todos los días antes de dormir. No había en casa televisión, mi padre prescindió de ese electrodoméstico y nos ofrecía a cambio, leernos en voz alta. Con su carácter pausado y ceremonial hacía un preámbulo a cada lectura para despertarnos la curiosidad por el texto, el cual, luego ejecutaba con una voz tranquila y clara. Sabía como pocos hacer los énfasis y transmitir la música, las cadencias y los momentos claves de la narración. De algún modo, el pequeño auditorio que le escuchaba comprendía que leer era un acto placentero, que había una relación muy íntima entre el escritor y el lector, y que lo que llegaba a nuestros oídos no sólo eran historias, era también música, y el placer con que se leía hacía que todo

fuera más claro. Entonces una pequeña conmoción de gozo estético y felicidad de la inteligencia se apoderaba de nosotros y nos llenaba de dicha.

Esas lecturas no tenían propósitos informativos, no había en ellas nada que sugiriera encontrar utilidad práctica, sólo pretendían gozar los textos, y explorar sus secretos. Pero no era ese gozo, esa exploración, una mera deleitación, era una suma de experiencias estéticas que abría nuestras pequeñas conciencias a una libertad que luego se haría irrenunciable.

La lectura en voz alta de la literatura fue la puerta de entrada al placer de leer, y nos brindó la música de los textos, la intimidad y el silencio con que están contruidos, las múltiples maneras de abordar la vida, sus luces y sus sombras, nos mostró que la literatura trasciende

* José Zuleta Ortiz, hijo del Maestro. Texto presentado en el Coloquio en homenaje a Estanislao Zuleta en Manhattan, Nueva York, 16 de febrero 2008.

lo moral, lo ideológico, lo religioso y finalmente nos alentó a escribir.

Una vez sorprendí a mi padre en su biblioteca hablando en voz alta con los libros. Le pregunté desconcertado, qué hacía. Él me dijo: “le estoy dando una gran noticia a Baudelaire”, “¿Qué noticia?”, pregunté. “Que la traducción de la obra de Poe, que ha hecho Cortázar al español, es magnífica; ya sabes, fue Baudelaire quien tradujo a Poe al francés. He puesto la traducción de Cortázar al lado de los libros de Baudelaire y Poe para que sean amigos”.

En otra oportunidad me contó que sus primeras lecturas las había realizado siendo muy niño, en la biblioteca del colegio. Según sus propias palabras, “era muy mal estudiante, no aceptaba la disciplina y quería saber más de lo que los profesores estaban en condiciones de enseñar, por lo que me hacía muy impertinente y terminaban por castigarme”. El castigo en aquel colegio consistía en enviar al niño a la biblioteca. Tal vez una forma inteligente de no aceptar el castigo, fue encontrar placer en el castigo.

La capacidad de leer es en gran parte la capacidad de entregarse, de irse en el texto, de fundirse con el autor en la obra, de percibir lo que no se dice. Lo evidente siempre estará para todos expuesto de una manera plana y roma casi mineral. Aprender a leer, en el sentido poderoso de la palabra, es la capacidad de hacer de la lectura una apasionante tarea de transformación. Esa es la senda por la cual discurrió la vida de uno de los mejores lectores que hayan existido. Tal vez a ello se refería cuando dijo que la lectura debe provocar “una más abierta invitación a

descifrar y a interpretar; una más brillante capacidad de dejarse arrastrar por el ritmo de la frase y, al mismo tiempo, de frenar por el asombro del contenido (...) hay que aprender a escuchar la factura musical de este pensamiento, la manera alusiva y enigmática de anunciar un tema que sólo encontrará más adelante toda su amplitud y la necesidad de sus conexiones. (...) es la otra cara de un nítido concepto de la lectura que, a medida que se hace más exigente y más minucioso, libera a la escritura de toda preocupación efectista o periodística, y de toda aspiración al gran público”.

Durante su vida, Estanislao Zuleta se las arregló para vivir de lo que más le gustaba: leer. De una u otra forma lo que hizo para ganar el sustento fue compartir lecturas que le habían conmovido. Logró ganarse un prestigio por su capacidad crítica y muchas personas durante tres décadas acudieron a escuchar el producto de su oficio de lector. Son legendarias en varias ciudades de Colombia las “charlas de Zuleta”. Esas charlas no eran otra cosa que el comentario de las lecturas que hacía y terminaron siendo la base de la mayoría de los libros que se le han publicado.

George Steiner en su libro *Tolstoy o Dostoievski* dice: *La crítica literaria debería surgir de una deuda de amor. De un modo evidente y sin embargo misterioso, el poema, el drama o la novela se apoderan de nuestra imaginación. Al terminar de leer una obra no somos los mismos que cuando empezamos. Recurriendo a una imagen de otro campo artístico, diremos que quien ha captado verdaderamente un cuadro de Cezanne verá luego una manzana o una silla como si nunca la hubiera visto antes. Las grandes obras de arte nos atraviesan*

como grandes ráfagas que abren las puertas de la percepción y arremeten contra la arquitectura de nuestras creencias con sus poderes transformadores (...) Cierta instinto primario de comunicación nos impele a transmitir a otros la calidad y la fuerza de nuestra experiencia, y deseáramos convencerlos de que se abran a ella. En ese intento de persuasión se originan las más auténticas penetraciones que la crítica puede proporcionar”.

Nada más aproximado a la forma de vivir y compartir las lecturas y al espíritu de generosidad que se apoderaba de Estanislao después de una lectura conmovedora, o como él las llamaba: “una lectura fundamental”. Cuando leía llenaba de anotaciones los libros, escribía sobre los márgenes o en pequeñas cartulinas que iba dejando entre las páginas, leía releendo, volviendo sobre el texto que aún no terminaba, a veces, a mitad del libro volvía a empezar, otras veces lo terminaba y comenzaba inmediatamente su relectura. De noche, en la soledad de su biblioteca se le oía reír, con frecuencia, en el momento más alto de su entusiasmo, llamaba a alguien y lleno de júbilo le compartía un fragmento que consideraba extraordinario. En medio de esa felicidad, con la necesidad de compartir la experiencia, y de que otros compartieran su gozo, perdió cientos de libros que prestaba a sus estudiantes o amigos con la ilusión de tener interlocutores para compartir los hallazgos y la dicha de sus lecturas. Muchos de ellos guardan esos libros como fetiches y los muestran en las fiestas como objetos de colección.

La crítica literaria que sobrevenía a sus lecturas era algo muy diferente a lo que usualmente conocemos como crítica



Dora Arango, *Justicia*, 1944. Óleo sobre lienzo

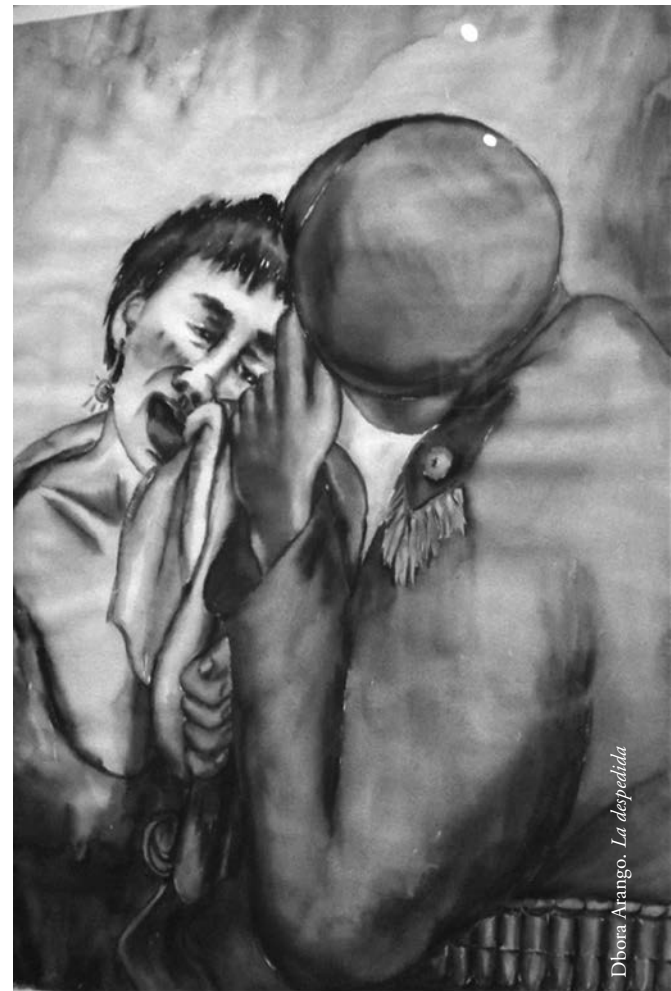
literaria. No tenía mayor aprecio por la exégesis que se realiza en el mundo universitario, o por las teorías que se aplican a la interpretación de los textos literarios. Conocía bien esas teorías, había seguido con cuidado desde la filosofía, y en las distintas interpretaciones y valoraciones del arte, a los formalistas, a los estructuralistas, a los lingüistas, a los postformalistas, a los semióticos, al deconstructivismo, y como decía irónicamente, a todos los “istmos”, sugiriendo que esas disciplinas de interpretación eran de alguna forma maneras de aislarse.

En el trabajo de compartir lecturas construyó muchos lectores. Y alentó a algunos de sus alumnos y amigos a tomar el camino de las palabras, o al menos, el de leer desde otra perspectiva. Algún escritor dijo, con ocasión de su muerte: “Murió el hombre que le enseñó a leer a Colombia”.

Más allá de lo que lograba comunicar, y de su oficio de contagiar a otros el entusiasmo por los textos que leía, había algo que podríamos llamar las acciones derivadas. Esto es, el efecto que las lecturas ejercían sobre las decisiones de su propia vida. La lectura en su caso, tenía un efecto transformador, a tal punto, que podía cambiar su forma de vida de una manera radical. La decisión de retirarse del colegio y de asumir su formación por cuenta propia, enfrentándose a la familia y a la sociedad cuando sólo era un adolescente, la de irse a vivir con los campesinos del páramo de Sumapaz, la de no tener televisión, la de no enviar sus hijos al colegio, y otras acciones que adoptaba respecto al amor, a la amistad, o a la política. Su singular manera de ejercer el oficio de profesor y de subvertir los sistemas de evaluación de los alumnos, eran acciones que estaban, de algún modo, relacionadas con su trabajo de lectura.

Cuando se lee así, cuando la lectura es una herramienta de transformación, de interrogación y búsqueda, y se está dispuesto a asumir las consecuencias de esa búsqueda, leer deja de ser un acto para adquirir conocimientos o para informarse. Cuando se lee así, leer es un acto en el cual se deben aplicar todas las potencias personales y la mayor de las exigencias humanas. Allí puede residir la clave de la vasta índole de sus lecturas, de la interrelación que había entre ellas, y de la enorme despensa de su memoria.

La manera de leer de Estanislao Zuleta era intensa; impugnaba verdades, hacía temblar estructuras ideológicas, se obligaba a cambiar y a ser consecuente. Se entregaba de un modo temerario a la

Dhora Arango. *La despedida*

pasión provocada por sus lecturas, así construyó una voz sólida, y transmitió a muchas generaciones (aún lo hace) el producto de su creación como lector.

Pero hay que decirlo; leer de ese modo es un acto de re-evolución, que si bien le permitió pensar, ser original en su pensamiento y construir una obra, también lo condujo a una gran soledad, y a una cierta marginalidad intelectual.

Alguna vez Borges escribió:

“Un escritor, o todo hombre, debe pensar que cuanto le ocurre es un instrumento; todas las cosas le han sido dadas para un fin,

y esto tiene que ser más fuerte en el caso del artista. Todo lo que le pasa, incluso las humillaciones, los bochornos las desventuras, todo le ha sido dado como arcilla, como material para su arte; tiene que aprovecharlo. De esa forma la humillación, la desdicha, la discordia, son cosas que nos han sido dadas para que las trasmutemos para que hagamos de la miserable circunstancia de nuestra vida, cosas eternas o que aspiren a serlo”.

De todas las lecturas posibles, la literatura es el escenario donde mejor se puede aprehender la esencia de lo humano; los dramas y los grandes temas de la aventura vital del hombre y sus complejidades son tratados por, y en ella.

La literatura, la verdadera literatura, la hacen grandes lectores, no lectores de libros, los escritores son lectores de todo, y siempre están leyendo, cuando ven una hoguera están leyendo, cuando miran un río, están leyendo. Leen gestos, tonos de voz, el lenguaje del cuerpo, la conducta, los actos son lenguaje, los escritores logran descifrar la ecuación de una sonrisa. Al mirar construimos un texto para que otros lo lean, nuestra capacidad de leer es en gran parte nuestra capacidad de vivir, también son capaces de leer el tiempo, la adversidad, de leer el amor, los aromas, de algún modo toda relación con el mundo está mediada por la capacidad de leer ese mundo y la profundidad de esa lectura es en gran parte la capacidad de disfrutarlo.

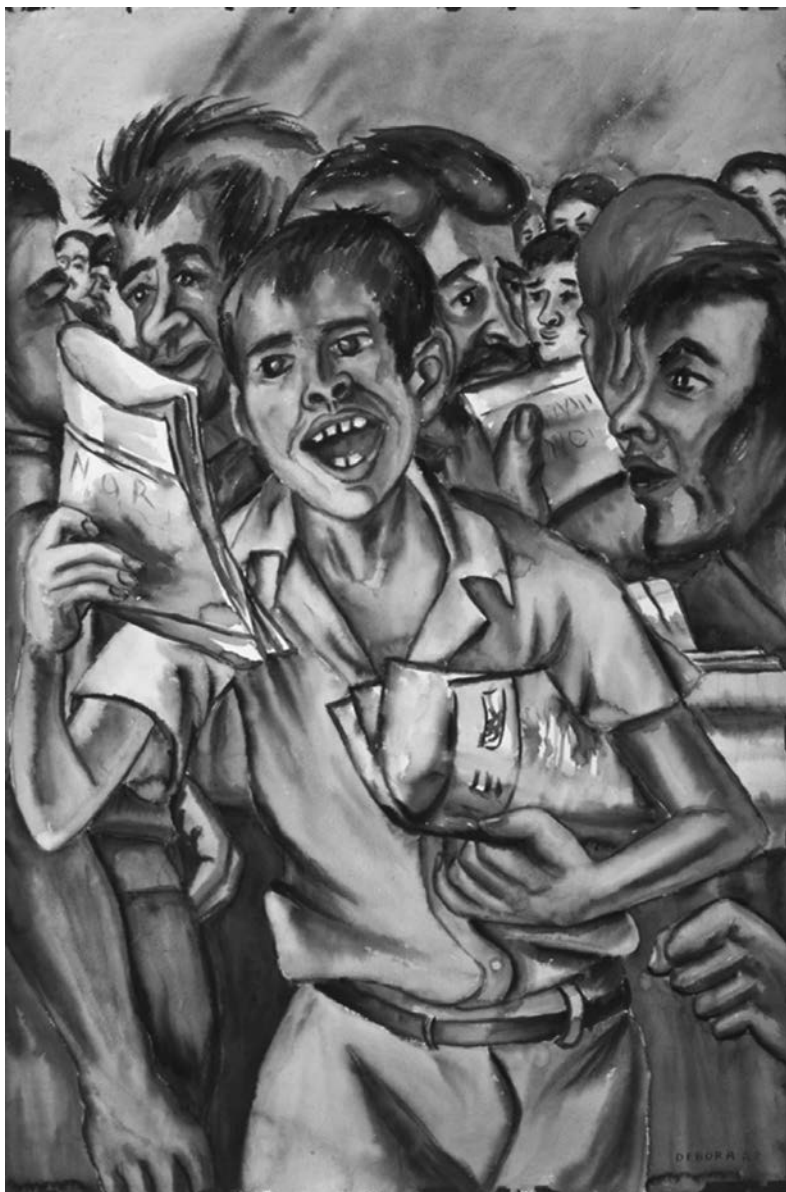
El artista es un lector aplicado. La belleza suele habitar en múltiples lugares, en los más insospechados, pero no todos estamos en capacidad de percibirla, no todos podemos leerla. La literatura proviene de lectores que son capaces de leerlo todo,

de aprehender el mundo y de revelar los secretos de esa intensa lectura.

Hay en la lectura de la literatura una diferencia con la lectura de otros textos; la comprensión del sentido es una labor del intelecto, la aprehensión de una obra de arte es una labor que requiere mucho más que intelecto. Lo que comunica una obra de arte va más allá de lo comprensible, de lo racionalmente explicable. Las experiencias estéticas, la vivencia de la música, o de la imagen, escapan a lo meramente comprensible, de ahí la fascinación que producen.

Las sensaciones que transmite una obra de arte literaria, tienen que ver, más con lo que produce la música, que con lo que producen la filosofía o la razón, así la literatura las contenga a ambas. En ese sentido me place citar una de las más extrañas afirmaciones de Estanislao: “*sólo se escribe para escritores y sólo el que escribe realmente lee*”.

En la sociedad en que vivimos nada nos prepara para la literatura, nada nos alienta a otra cosa que a consumir, la cultura ya fue asimilada como un bien de consumo, al cine y al teatro se los denomina: “la industria del entretenimiento”. Gran parte de lo que ocurre con el mundo editorial en la actualidad, tiene que ver con la industria del entretenimiento, o con la del escándalo público. Se diría que la literatura, el gran arte, no llega a grandes públicos. Que la poesía sigue siendo una actividad dirigida a unos pocos iniciados, o a otros artistas que están dotados de las herramientas para comprenderla, para sentirla, para entrar en ella. Nada más alejado del entretenimiento, que la lectura tal y como la vivía mi padre.



En algunas afortunadas ocasiones, percibimos que el lector es quien completa la creación literaria, que la relación del escritor con el lector es una relación de coautoría. Nada dirá la obra si otro no puede percibir, gozar y sacudirse. Pero ¿podríamos aventurarnos a decir que la lectura es en sí misma un arte?

Si leer puede ser una de las artes, si pudiéramos afirmar que la lectura puede ser creación, y que hay en ese acto, además

de una acción complementaria, una posibilidad de construir, de articular un acto creativo. Se nos haría comprensible la idea de que la lectura es una creación en sí. Y la afirmación: “sólo se escribe para escritores y sólo el que escribe realmente lee” se vuelve más provocadora y más estimulante.

Leer es algo más que reconocer símbolos, articular palabras y comprender su significado, Leer literatura es un acto de creación que no todos podemos realizar plenamente.

Aunque no es una idea muy democrática, podríamos decir en defensa de esa hipótesis, que así todos podamos cocinar, pocos podemos hacer de ese acto un acto artístico. ¿No es el baile una de las lecturas de la música, y no es al mismo tiempo una creación artística? Aunque todos podemos ver en la noche las estrellas, no todos podemos leerlas, o al menos las leemos con diferente intensidad.

Se podría arriesgar una idea final sobre la lectura:

1. Existen varios niveles de lectura; la lectura informativa que es la que sigue los acontecimientos simples y escuetos de una narración, aquella que acoge un texto literario de la misma manera en que se lee una noticia en el periódico, ese nivel de lectura arruina lo artístico y sólo puede llegar a producir información, a lo sumo entretenimiento.
2. La que accede a otros ámbitos del texto literario, que percibe y aprecia la belleza y que puede incluso aplicar sistemas de interpretación teórica al

texto, como los que se aplican en las escuelas de literatura de las universidades. Y...

3. La lectura que es en sí misma creación, la que complementa la obra literaria, la que permite al lector fundirse en el texto y refundarse con él.

En estas primeras notas para la construcción de un boceto del lector que fue mi padre, deseo expresar, más allá de las tribulaciones vividas como consecuencia de lo que denominé las “acciones derivadas”, que tengo una gratitud muy especial con él por haberme permitido entrar en la literatura a través de su voz mágica, En esas lecturas de las primeras noches de mi vida, recibí un bien que me ha permitido

tener el mayor instrumento de gozo que se me haya otorgado.

Desde muy niño advertí que yo podía penetrar en la belleza de las cosas, atisbar la esencia de los seres, percibir el canto de la existencia. No sabía muy bien que era aquello, pero me hacía muy feliz, me producía gozo y una ebriedad saludable e involuntaria.

La literatura es la suma de la experiencia vital del ser humano, en ella nos confrontamos, descubrimos los hilos que tejen el mundo, contamos nuestra aventura, en ella y con ella cantamos, porque la literatura proviene de una deuda de amor con la vida y es, en últimas, una íntima acción de gracias.



Estanislao Zuleta con sus hijos

La lectura en el pensamiento de Estanislao Zuleta

Alberto Valencia Gutiérrez*



Débora Arango, *familia*

La lectura era la principal “herramienta” de la actividad intelectual de Estanislao Zuleta quien, antes que cualquier otra cosa, era un exigente y riguroso lector. La primera lección que se debía seguir en contacto con él era el aprendizaje de las condiciones fundamentales de la lectura. Por ello buena parte de su magisterio, y del patrimonio intelectual que nos ha legado, podría resumirse en estos términos sencillos: *Zuleta enseñó a leer*¹.

Sólo es verdadero lector aquel que escribe, repetía con frecuencia citando a Derrida o a Nietzsche. La escritura es una ruptura, una decisión de romper con el mundo

que nos rodea y con sus connotaciones. Un hombre que no escribe es porque “ya está escrito” en “un orden normal: su situación, su función, su posición y su significación están definidas previamente. Un escritor es un ser que tiene que buscarse y hacerse”². De esta manera la lectura, y la escritura como consecuencia, se constituían en instrumentos de búsqueda de un fundamento sobre el cual construir la vida, la lucha, el amor y el trabajo transformador. Por todas estas razones, la referencia a la teoría de la lectura implícita y explícita en su obra es una condición necesaria para llevar a cabo una interpretación de las orientaciones fundamentales de su pensamiento.

* Doctor en Sociología de la Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris; Profesor Titular del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad del Valle. Autor del libro *En el principio era la ética*. Ensayo de interpretación del pensamiento de Estanislao Zuleta, y de otros textos sobre Estanislao.

Débora Arango. Palomas



En sus textos encontramos una clara teoría de la lectura que aparece desarrollada de manera explícita en muy diversos lugares o implícita en sus propios trabajos, y que es posible reconstruir y sintetizar en algunas fórmulas que constituyen una de las más importantes premisas de toda su actividad intelectual. Lo importante de esta teoría de la lectura no es necesariamente su novedad, ya que sus orígenes son fácilmente reconstruibles en las grandes fuentes de su pensamiento, sino la manera como a partir de estos criterios de lectura se lleva a cabo un gran trabajo de interpretación y de exégesis de textos, autores y teorías que lo caracteriza.

La formulación explícita de una teoría de la lectura, que el lector puede consultar directamente en los lugares en que está expuesta³, es elaborada a partir de un diálogo con la filosofía de Nietzsche: “Acaso ningún escritor haya hecho tan conscientemente como Nietzsche de su

estilo un arte de provocar la buena lectura, una más abierta invitación a descifrar y una obligación de interpretar, una más brillante capacidad de arrastrar por el ritmo de la frase y, al mismo tiempo, de frenar por el asombro del contenido”. Al final del *Prefacio* a la *Genealogía de Moral* el filósofo afirma: “...para elevar la lectura a la dignidad de arte es menester, ante todo, poseer una facultad hoy muy olvidada... una facultad que exige cualidades bovinas y no las de un “hombre finisecular”. Hablo de la facultad de rumiar...”. Y al final del *Prefacio* a *Aurora* agrega: “No escribir de otra cosa más que de aquello que podría desesperar a los hombres que se apresuran”. En síntesis Nietzsche propone una exigencia de lectura como trabajo e interpretación.

En esta misma dirección Zuleta critica las concepciones naturalista, instrumentalista, consumista o efectista de la lectura: la imagen de un lector pasivo que asimila

algo que le viene de afuera o de un “lector ocioso” que recibe como regalo “un saber que no posee y que va a adquirir”, o que solo busca estar informado y por lo tanto está a la búsqueda de una noticia cada vez mas nueva, como en el modelo periodístico: “leer no es recibir, consumir, adquirir”. La lectura es un trabajo, es una actividad mediada por una actividad de interpretación por parte del lector.

Es un trabajo porque no existe un código común entre el lector y el texto. Por el contrario hay que partir de la idea de que un texto define sus propios términos, elabora su propio código. El sentido de estos términos “no lo podemos ir a buscar en el diccionario”, “ni tomar directamente de un código preexistente que empleamos en la vida corriente o en una ideología dominante”; “ni puede tampoco ser asimilado a los conceptos de otros pensadores”⁴. Hay que identificar el código que el texto impone, hay que interpretar, y ello implica por parte del lector una posición activa: organizar una discusión, elaborar sus propias ideas, desarrollar sus diferencias e, incluso, iniciar un proceso de escritura: “solo se escribe para escritores y sólo el que escribe realmente lee”, dice en su artículo sobre la lectura, citando una vez más a Nietzsche.

Un texto constituye una especie de “lenguaje interior”, y establece “relaciones de afinidad, contradicción y diferencia” con otros “lenguajes”. Por consiguiente para determinar el valor que asigna a cada uno de sus términos hay que utilizar los mismos criterios que la lingüística utiliza para el estudio del lenguaje, al que considera como un sistema de partes interdependientes, dotado de una autonomía,

que se toma a si mismo como punto de referencia: “el poder significativo que constituye a un signo esta estrictamente condicionado por las relaciones que lo unen a otros signos de la lengua, de tal manera que delimitar su significado implica la posibilidad de reemplazarlo en una red de relaciones intralinguísticas”. Al igual que en el estudio del lenguaje es necesario entonces que el lector haga “explícito el sistema que confiere su valor” a los términos del texto⁵.

La idea de que toda lectura es interpretación no se refiere propiamente a una opción posible, entre otras, que se toma o se deja, sino a una condición inevitable que puede obviamente ser o no asumida. No existe entonces una lectura “objetiva”, “neutral” o “inocente”; toda lectura es necesariamente interpretación así una concepción “consumista” trate de negarlo. El resultado será siempre una interpretación así lo que se produzca sea una “dislocación de las relaciones internas de un texto” como consecuencia de traducir sus valores a “la interpretación de una ideología dominante”.

La concepción de la lectura que Zuleta propone está claramente inspirada en el psicoanálisis. Toda lectura está determinada por una relación con el inconsciente, que media, por decirlo así, no solo la producción del texto, sino también su recepción. El modelo por excelencia de la lectura es el diálogo psicoanalítico. La propuesta de Zuleta consiste únicamente en asumir a fondo una idea pilar del psicoanálisis, que es expresada por Freud en los términos siguientes: “Todo hombre posee en su propio inconsciente un instrumento con el que puede interpretar

las manifestaciones de lo inconsciente en los demás”⁶. En todo diálogo hay mucho que se nos escapa, y mucho que captamos, y de lo que no podemos dar cuenta necesariamente. Y así ocurre en toda lectura donde también prima una “finalidad selectiva inconsciente”: aprendemos más de lo que podemos dar cuenta, dejamos de lado muchas cosas, otras las olvidamos rápidamente y algunas las recordamos toda una vida.

De parte del autor esto quiere decir que el sentido del texto siempre lo trasciende: no hay “un propietario del sentido llamado autor”. Este desajuste entre el resultado de un texto escrito y la intención de quien lo elabora se explica precisamente por la mediación del inconsciente. El sentido es un efecto incontrolable, que “el propio autor puede ignorar por completo”, frente al cual puede asombrarse, o incluso rechazar. El hecho indudable es que efectivamente siempre “se le escapa en algún grado”. De allí se deduce entonces que leer no es tratar de reconstruir el sentido “auténtico” de un pensamiento, “lo que en realidad alguien quiso decir”, sino establecer lo que efectivamente dice el texto en sí mismo, más allá de las intenciones del autor.

La polisemia es la condición de toda producción escrita. Ni el autor es dueño del sentido, ni el lector puede a su vez agotarlo ya que éste, a la manera del sueño según la célebre formulación de Freud⁷, es siempre múltiple, irrecuperable e inapropiable. Por tal motivo la interpretación es siempre limitada aunque sus posibilidades sean infinitas, y “la escritura no tiene un receptor controlable”. El hecho de asumir un trabajo de lectura con

todo el rigor que se deriva de este criterio implica necesariamente una posición antidogmática ya que con mucha frecuencia encontramos que se descalifica la obra de un autor por sus ideologías políticas, o en el sentido inverso, que se pondera su obra por sus compromisos explícitos con procesos políticos.

El lector debe dejar funcionar lo más libremente posible su propia actividad inconsciente; suspender las “motivaciones que habitualmente dirigen su atención”; suprimir la influencia que pueden ejercer sobre él sus prejuicios conscientes, de tal manera que en la relación con un texto prime, en lo posible, “una comunicación de inconsciente a inconsciente”. Esta condición no es nunca realizable en un sentido absoluto, ni en la práctica del psicoanálisis ni en un trabajo de lectura, pero sí es una referencia a la cual deben estar orientadas estas actividades, aunque su realización no sea siempre efectiva. Se trata en síntesis de hacer posible que una “finalidad selectiva consciente” propia de la actividad cotidiana deje su lugar a una “finalidad selectiva inconsciente”: “Hay que dejarse afectar, perturbar, trastornar por un texto del que uno todavía no puede dar cuenta pero que ya lo conmueve. Hay que ser capaz de habitar largamente en él, antes de poder hablar de él”⁸.

De allí se derivan varias consecuencias importantes para el proceso de lectura. En primer lugar el hecho de que se lee siempre desde una posición, tanto si miramos el proceso desde el punto de vista de la significación que en él tiene el inconsciente, como desde las preocupaciones conscientes de las que el lector puede dar cuenta: no existe una lectura

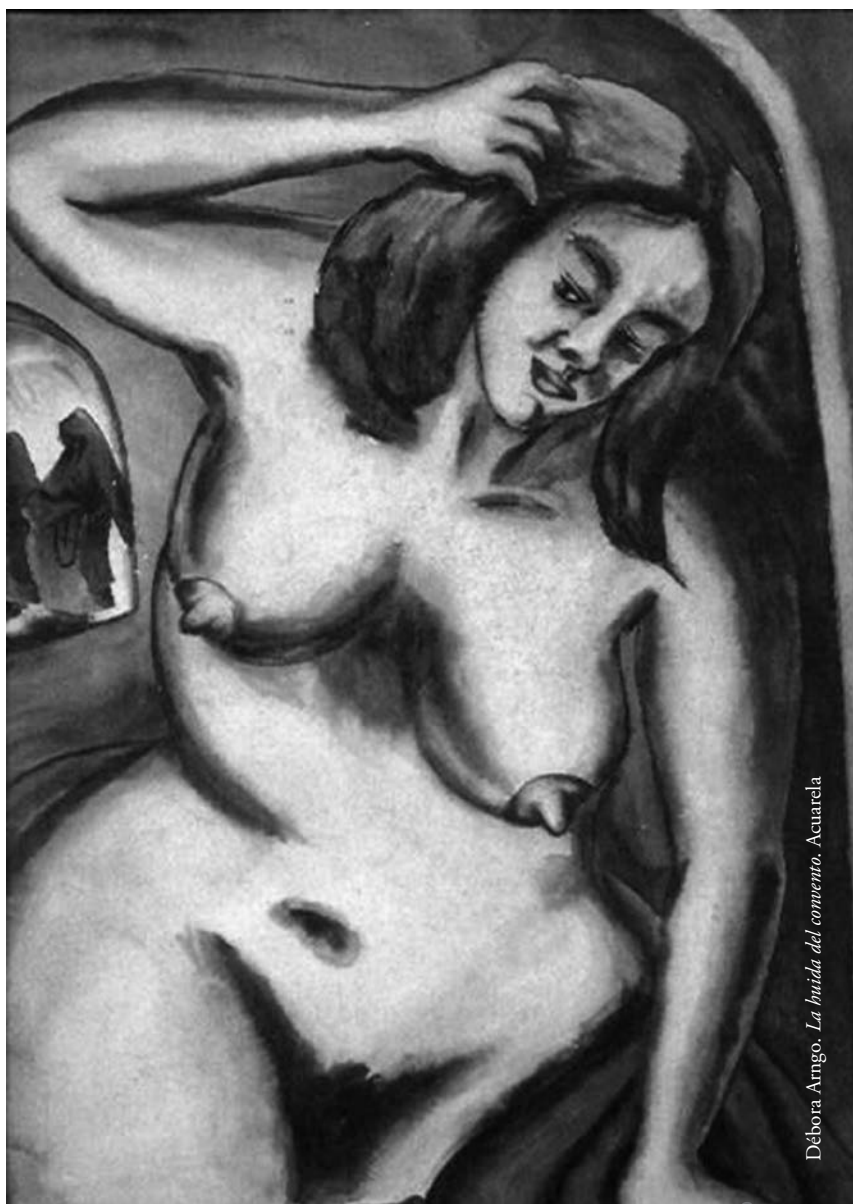
neutral; se lee siempre “a la luz de un problema, de una pregunta abierta, desde un asunto no resuelto”.

En segundo lugar toda lectura exige por parte del lector el “aprendizaje” de una actitud que en la tradición filosófica aparece en las condiciones originarias del método cartesiano: la suspensión del juicio. Se trata de aprender a no dar un sentido inmediato a los elementos que un texto presenta, o declararlos carentes de sentido. Hay que aprender a “rumiar”, a esperar, como en las fórmulas de Nietzsche. Un determinado aspecto puede tener un significado muy importante dentro de la lógica de un texto, así lo desconocamos en un primer momento; tenemos que aprender a convivir con él “en su carácter de incógnita”, “mientras no se pueda articular en un conjunto”.

En tercer lugar, y en consecuencia con lo anterior, hay que reconocer que toda lectura es necesariamente retrospectiva: los nuevos elementos enriquecen el sentido de lo anterior; “cualquier formulación en el lenguaje espera su sentido de lo que lo complementa. Cualquier recepción del lenguaje es necesariamente una interpretación retrospectiva de cada uno de sus términos a la luz del conjunto o de la frase o del texto”. Sólo poco a poco “la frase nos resulta inteligible, pero inicialmente no da la razón de sí”. De igual manera “los conceptos de un gran pensador no son una serie o sucesión de temas dispersos, tirados como confetis, sino que son una articulación sistemática, en la que todos dependen de todos y se soportan mutuamente. De modo que la lectura debe ser continuamente retrospectiva porque a medida que avanzamos y encontramos

un nuevo tema, este precisa y redefine los anteriores”⁹.

Finalmente habría que señalar que la teoría de la lectura en Zuleta no se limita a un plano puramente intelectual. Un texto es comprendido en la medida en que nos transforma. En esta dirección citaba una patética expresión de Nietzsche en el Zarathustra: “Entonces algo me habló sin voz; ¿lo sabes Zarathustra?”¹⁰. Esta cita reproduce a su manera la frase de



Débora Arango. *La huida del convento*. Acuarela

Goethe que Freud había colocado como una enseña en su consultorio: “En vano andáis por el camino de la ciencia, cada cual aprende sólo que puede aprender”¹¹. La idea que expresan estas citas es esencial en la concepción que Zuleta tiene de la lectura y de la actividad intelectual.

Notas

1. “Zuleta me enseñó ante todo a leer. Era un gran lector, pero más que eso era un astuto lector. Leía lo que no estaba en el texto sino debajo y encima. No hacía lecturas literales sino de sentido y ese sentido era la crítica. Zuleta criticaba todo. Sometía cada palabra, cada frase, cada libro a un análisis riguroso y despiadado. Hoy recuerdo esa tarea con melancolía. Leímos El Capital de pasta a pasta...” [...] “Por esa puerta entramos a un mundo maravilloso y peligroso: el psicoanálisis, la filosofía, la literatura, la pintura, la música. Digo peligroso porque Zuleta era un hombre apasionado...”. Molano, Alfredo, ‘Confesión de parte’, en revista *Análisis político*, No. 17, septiembre a diciembre de 1992, p. 102.
2. Paráfrasis de sus comentarios al respecto en creer en *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva*, pag. 124, y *La poesía de Luis Carlos López*, p. 84.
3. Recomendando la lectura del artículo sobre la lectura publicado en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, y *Sobre la lectura*, publicado en *Sobre la idealización a la vida personal y colectiva*, que es un comentario del propio Zuleta al primer artículo. Las citas entre comillas sin referencia explícita son tomadas de allí.
4. A la memoria de Martín Heidegger, en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, pag. 110.
5. Lo que los lingüistas llaman, desde Saussure, el concepto de valor. Ducrot Oswald, Todorov Tzvetan, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Editions du Seuil, Collection Points No. 110, 1972, pag. 32.
6. Freud, Sigmund, ‘La Disposición a la neurosis obsesiva’, en *Obras completas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1973, p. 1740.
7. Me refiero a la idea de Freud sobre el “ombligo” del sueño, que consiste en el enlace que vincularía al sueño con “lo infinito”, expuesta en la *Interpretación de los Sueños*, Cap. VII.
8. Sobre la lectura, en *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva*. Las referencias entre comillas sin referencia explícita son tomadas de allí.
9. A la memoria de Martín Heidegger, en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, pag. 110.
10. Ver ‘La más silenciosa de todas las horas’, en *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, p. 213.
11. Citada en Robert Marthe, *La Revolución psicoanalítica*, México, FCE, 1978.

Zuleta: el amigo y el maestro

Eduardo Gómez*



Débora Arango. *Casa en construcción*. Acuarela sobre papel

Si había algo importante que tuviera en común con mis contemporáneos de la Colombia de los años cincuenta, algo que permitiera hablar de una “generación”, era la convicción de que estábamos en una época en que era posible cambiar el mundo. El desarrollo de los acontecimientos nacionales pero, ante todo, de los internacionales, así parecía anunciarlo: la URSS se había consolidado como potencia de nuevo tipo que defendía a los pueblos débiles, emulaba con éxito en diversos campos

del saber con EE.UU., y estaba aún fresco el impacto que causó en la política mundial su heroísmo en la lucha contra el nazismo y su decisiva actuación en el triunfo de las potencias democráticas; la revolución china había superado las pruebas de fuego iniciales; la guerra de liberación de Vietnam contra los franceses había terminado con la derrota de la metrópoli, y el Vietcong, fortalecido, iniciaba la segunda fase, en lucha contra la intromisión de EE.UU. Aunque no tan prometedor, el panorama histórico-social

* Especialista en Literatura y Dramaturgia, en Leipzig y Berlín. Coordinador de la oficina de publicaciones y de la revista *Razón y Fábula* de la Universidad de Los Andes y cofundador de la Unión Nacional de Escritores (UNEC). Durante 35 años ha sido profesor de literatura europea en la Universidad de Los Andes.



en Colombia parecía ofrecer un futuro mejor porque se había caído la dictadura conservadora de Laureano Gómez, y el General Rojas Pinilla había iniciado su gobierno con los logros inmediatos de una relativa pacificación, al obtener la entrega de las armas por parte de la guerrilla liberal (mayoritaria entonces) y estaba realizando una serie de obras públicas (la tv, el Centro Administrativo, el Aeropuerto El Dorado, la Avenida de el Dorado, la ayuda de SENDAS a los

pobres, numerosos acueductos, etc.) que le dieron enorme prestigio. En la gran prensa se lo comparaba con Bolívar, y una manifestación de apoyo duró dos horas pasando frente a palacio. Todos estos hechos parecían confirmar los análisis de la oposición de izquierda, en el sentido de que un cambio radical podría lograrse en un plazo no muy largo. Esa impresión se hizo más compleja pero no varió en lo fundamental cuando Rojas Pinilla acentuó su política de inspiración peronista (con consecuencias negativas inmediatas entre muchos de sus admiradores de la oligarquía) y sus limitaciones y contradicciones se pusieron cada vez más en evidencia al tratar de afianzarse como militar católico. El cierre de *El Tiempo* y de *El Espectador*, la encerrona de la Plaza de Toros como venganza al abucheo a su hija María Eugenia y su complicidad con la masacre de estudiantes el 9 de junio de 1954 en pleno centro de Bogotá, junto con la exigencia que, por segunda vez, hizo el General Rojas a los capitalistas mayores de la ANDI y a los más ricos de pagarle al gobierno un bono para obras sociales, minaron rápidamente su posición de poder y su prestigio.

Participé activamente en los acontecimientos que desató la masacre de los estudiantes el 9 de junio, a raíz de los cuales fundamos en la Universidad Nacional la Federación de Estudiantes Colombianos (FEC), que se convirtió en la vanguardia agitational de la lucha contra el gobierno de Rojas Pinilla. Durante tres años la vida de quienes la fundamos y orientamos cambió radicalmente: realizábamos hasta tres reuniones diarias, viajábamos a otras ciudades, organizando congresos y mítines y, según se decía, aglutinamos a cerca

del 70% del estudiantado colombiano. La huelga general que organizamos en la U.N., cuando Rojas nombró al Coronel Agudelo como rector, huelga que derribó a Agudelo en menos de un mes, nos fue cobrada con la expulsión de siete dirigentes de la FEC. Los expulsados acudimos al rector de la Universidad Externado de Derecho, doctor Hinestroza Daza (quien se había distinguido por su oposición al régimen) y logramos salvar el año lectivo. El eco malicioso que nuestros manifiestos y todo lo que hacíamos tenía en la gran prensa liberal nos devolvió una imagen exagerada de la importancia de nuestras modestas acciones políticas (si se tiene en cuenta la magnitud de los problemas del país), y a ello contribuyó también el hecho de haber logrado una unidad, en torno a nosotros, de todos los sectores juveniles de oposición, incluidos los de la clase alta liberal. Era común hacer reuniones “subversivas” en lujosas mansiones del norte de la ciudad; prestigiosos profesores de la universidad, como Luis Eduardo Nieto Caballero, se veían obligados a difundir sus escritos mediante el mimeógrafo.

Cuando Ramiro Montoya (a quien había conocido como uno de nuestros principales colaboradores en los sectores estudiantiles de Antioquia) me presentó, en el café La Paz de la calle 19, a Estanislao Zuleta, las ilusiones y vanidades de ese mundo de la política juvenil en el que me hallaba inmerso comenzaron rápidamente a derrumbarse. Además, el ruido y la importancia de la FEC habían menguado mucho y la “generación del medio siglo” (“dispuesta a escribir su propia historia”) empezaba a dividirse, especialmente a raíz del homenaje que la dirección liberal

rindió a los dirigentes estudiantiles en el Salón Rojo del Hotel Tequendama.

Hacía dos años que yo había ingresado a la Juventud Comunista (que había desempeñado un papel secreto y eficaz en la orientación de la FEC), pero en ese momento ya me sentía extraño en sus filas y vivía una escisión en mi personalidad, una contradicción grave que se manifestaba como la existencia de dos yoes: uno era nocturno, morboso, que se regodeaba (no sin angustia) en una soledad y una vagomanía que a veces se prolongaba hasta el amanecer, y que se complacía en el trato esporádico con sectores sórdidos y lumpenizados; el otro era diurno y se esforzaba por interiorizar el papel de líder nacional estudiantil y por hacer suyas la disciplina piramidal, el *Proletkult*, la austeridad pequeñoburguesa y la censura que la burocracia estalinista había impuesto. Era cierto que los comunistas ayudaron a iniciarme políticamente en el siglo xx y que en el trabajo de la FEC habían mostrado sagacidad y cierta lucidez, pero después de un tiempo de militar en sus filas lo artificial y forzado de mi posición comenzó a tornarse insoportable.

Zuleta captó, de entrada, esas contradicciones y comenzó a cuestionar con mucho humor la imposibilidad de ese proyecto que él ya conocía en el trato con otros militantes comunistas y que consideraba típico de esa organización, en la medida en que se había burocratizado y dogmatizado. Gracias a él comencé a comprender que nuestro famoso liderazgo estudiantil tenía algo de parodia de los verdaderos liderazgos, algo lúdico-aventurero (muy característico de la condición experimental y de aplazamiento del estudiante

universitario). Por otra parte, nuestras “audacias” no corrían muchos riesgos reales porque la dictadura de Rojas era bastante benigna y, después de la enorme resonancia que tuvo la masacre de estudiantes, trataba al gremio universitario con un relativo tacto y hasta paternalismo (de lo cual me doy cuenta ahora, comparando ese gobierno con los que posteriormente ha soportado el país). Zuleta hizo consciente el malestar secreto que corroía mi papel como líder estudiantil y me mostró la imposibilidad de desgarrar ese mundo dual que me desgarraba. Sus análisis sartrianos de la “inautenticidad” de mi “situación”, sus observaciones sobre cómo no se puede aspirar a cambiar el mundo sino “asumiendo” los propios conflictos, suscitaron una crisis de mis convicciones políticas. Él me cuestionaba con dureza pero sin ofensas personales y su severidad estaba impregnada de solidaridad y humor, de voluntad de encontrar la verdad en cada caso. Siempre planteaba las críticas de manera tal que él estaba también involucrado en ellas, nunca en forma puramente personal, sino en forma indirecta y teórica, haciendo continuas citas de sus autores preferidos por entonces como Sartre, Freud, Simone de Beauvoir, Merleau Ponty, Dostoiesky y Kafka. Pronto comprendí que la filosofía existencialista, con su descripción fenomenológica, hacía posible pensar la cotidianidad, de tal modo que ninguna experiencia resultaba insignificante y podía ser redescubierta y relacionada con las cuestiones más profundas y trascendentes, si se sabían hacer las necesarias asociaciones y mediaciones. No había, entonces, separación entre lo interior y lo exterior, entre lo individual y lo social. De esa manera, la literatura (y en especial

la novela y el teatro) adquiría un rango muy alto como forma de conocimiento, gracias a las sugerencias de un torrente de imágenes existenciales, profundamente significativas. Leí apasionadamente los cuentos de *El Muro*, leí *La Náusea* y las obras de teatro de Sartre. *¿Qué es la literatura?* me abrió amplios horizontes, aunque con reservas en lo que se refiere a la poesía. Freud todavía aparecía como no suficientemente relacionado con el existencialismo pero ya había un trasfondo intuitivo de sus teorías. En cuanto a Marx, era mencionado por Zuleta con cautela, respeto y distancia y prefería hacer la crítica de las deformaciones de que había sido objeto en la praxis política de los partidos comunistas.

Los diálogos con Zuleta (siempre en el café La Paz), preferiblemente en horas de la tarde, se hicieron diarios. Durante varias horas bebíamos algunas cervezas y a veces íbamos a comer. Era una cita tácita sin hora precisa pero a la que no fallábamos. El café La Paz era un local pequeño y tranquilo de dos pisos, ubicado en una “muela” de la antigua calle 19 (entonces estrecha y ciega) y yo lo frecuentaba desde antes de conocer a Zuleta porque tomaba las tres comidas en la pensión de doña Emelina Velásquez (hermana del famoso guerrillero Cheito Velásquez, por entonces ya muerto), situada una cuadra arriba del café mencionado. Yo había escogido esa pensión para “ayudar a la hermana de un guerrillero”, y allí me encontraba con algunos conocidos de la izquierda que vivían o comían en esa vieja casona. Zuleta estaba alojado al frente del café La Paz, en uno de los venerables apartamentos (propiedad de sus tías) de un viejo edificio (que todavía existe),



Débora Arango. *La salida de Laureano*. Óleo sobre lienzo

situado unos metros arriba de la Séptima sobre el costado norte. Por entonces, ese café ya era frecuentado por el grupo de la revista *Mito*. Allí conocí a Gaitán Durán, Eduardo Cote Lamus y Hernando Valencia Goelkel, los cuales subían de vez en cuando a conversar con nosotros. Pronto se fue formando un grupo de asistentes habituales a la tertulia, entre los que recuerdo a Manuel Gaitán (sobrino del líder sacrificado), el periodista Rafael Maldonado, el actor y director de televisión y cine Manuel Franco, Ramiro Montoya (quien se perfilaba como cuentista), así como, ocasionalmente, Jorge Child, Francisco Posada Díaz, joven estudioso de filosofía, y otros. Mi verdadero interés era la posibilidad de dialogar exclusivamente con Zuleta, porque cuando llegaban los otros el diálogo se diluía en temas que me eran indiferentes. Me asombraba la capacidad de comprensión que mostraba Zuleta no sólo de mis problemas personales, sino de

los teórico-existenciales en general. Me infundía una confianza total (nunca antes experimentada) su voluntad ostensible de superación mediante la profundización en común de los conflictos que vivíamos. No había en él ninguna pretensión de “ser un escritor”, de figurar o de dominar al interlocutor. Me olvidaba que él tendría por entonces cerca de veinte años de edad porque me daba la impresión de estar tratando con un intelectual mucho mayor y mucho más experimentado. Sus intervenciones nunca resultaban pedagógicas sino que enseñaban como por casualidad y a propósito de la inquietud inmediata de que se tratara. Como su humor era oportuno, espontáneo y punzante, sus intervenciones no estaban imbuidas de ese “espíritu de seriedad” que tanto cuestionaba Sartre.

Sin embargo, Zuleta no tenía una orientación suficiente, por entonces, en cues-

tiones de praxis política. En este campo sus puntos de vista eran todavía muy abstractos y estaban afectados por una visión intelectualista. No influía en mí en cuestiones como la concepción de la libertad, pues la afirmación de Sartre de que “elegimos nuestra existencia” y somos responsables hasta en el sueño de nuestra conducta, contradecía radicalmente mi experiencia de toda la vida y los lúcidos criterios histórico-concretos que había aprendido en Marx. Otro tema en el cual divergía era en el de la poesía, por considerar que el cuestionamiento general de la poesía que hacía Zuleta no distinguía las diversas tendencias de la misma. Creo que lo que él cuestionaba era la manera como yo vivía la poesía, puesto que mis sórdidas aventuras nocturnas eran inseparables de cierto “amor al fracaso”, como después escribió Sartre en el análisis de Genet. Estas críticas fueron (a pesar de su injustificable generalidad) eficaces y formativas en la situación que yo vivía entonces. Hasta ese momento no había querido publicar, sino por excepción, los pocos poemas que aún conservaba y no se me ocurría pensar en editar un libro. Dejé de escribir poesía (y esto se prolongaría saludablemente por algunos años) y me sumergí en la lectura de novelas, ensayos filosóficos o psicoanalíticos y piezas de teatro, en su mayoría de Sartre. Freud desplazó en buena parte a Marx y me enseñó que la comprensión de lo social e histórico en toda la complejidad de sus contradicciones y matices sólo se alcanza a través del estudio analítico del comportamiento individual, a partir de la infancia y de las relaciones familiares. Con estos criterios era que nos entendíamos con más facilidad y provecho. En un momento dado, Zuleta me prestó

sus apuntes autoanalíticos en donde diariamente se cuestionaba y autoanalizaba con una sorprendente severidad.

Simultáneamente, la política nacional entraba en otra grave crisis: el derrocamiento de Rojas Pinilla mediante la acción unitaria de la oligarquía de los partidos liberal y conservador. Lo habían usado para derrocar la dictadura de Laureano Gómez y cuando Rojas se volvió populista y trató de prolongar su régimen, lo derrocaron con una huelga patronal organizada por Alberto Lleras. En lugar de hacer un juicio a los políticos corruptos y a los asesinos a sueldo que habían apoyado la dictadura de Laureano Gómez (pájaros, policía chulavita, curas fanáticos, etc.), Lleras pasó por alto los apoyos y sustentos de esa dictadura, viajó a España, trajo a Laureano, lo revivió políticamente, conservatizó al liberalismo, persiguió a los sindicatos y fundó el Frente Nacional (léase oligarca). La extensión y alcance nefastos de todas estas maniobras no se habían dado todavía en su totalidad pero ya se percibían síntomas alarmantes. Era imposible que un intelectual de la capacidad de Zuleta pudiera continuar marginado de la política de ese momento. Y en efecto, para entonces Zuleta ya se había acercado al marxismo, siempre bajo la influencia de Sartre.

El 10 de mayo de 1957 cayó el gobierno de Rojas y entonces formamos un grupo de trabajo político con Raúl Alameda (un economista que se había separado del PC, proclamando su marxismo independiente, y que como orientador de una larga huelga de los talleres Apolo nos había invitado a colaborar con los obreros), Zuleta, el periodista Rafael

Maldonado, otros amigos y yo. En un pequeño mimeógrafo editamos e hicimos circular miles de hojas en las que se analizaba la situación, tomando distancia tanto del gobierno de Rojas como de la política de Alberto Lleras. La dueña de la casa donde instalamos el mimeógrafo debió leer alguna de las hojas o escuchar nuestros comentarios, pues su actitud, súbitamente fría, despertó nuestras sospechas; entonces resolvimos trasladar rápidamente el mimeógrafo. Estábamos dándole la vuelta a la esquina cuando vimos entrar a varios soldados y un oficial. Fue un momento de grave peligro porque, desde el 9 de abril del 48, las ideas marxistas se consideraban un delito, y en esa situación de caos, en que centenares de miles de personas desbordaban las calles de Bogotá, cualquier tipo de violencia intramuros hubiera pasado desapercibida. No obstante, es necesario reconocer que Rojas entregó el poder sin provocar un derramamiento de sangre.

Algunos domingos por la tarde nos reuníamos con Ramiro Montoya en el apartamento de las tías de Zuleta para escuchar la traducción fluida que éste hacía de los artículos de *Les Temps Modernes*. Otras veces la lectura tenía lugar en el café y siempre suscitaba comentarios y discusiones, cada vez de un carácter más políticamente especializado. Por mi parte, no había buscado más a mis compañeros de militancia pero tampoco había roto con ellos y mantenía con algunos una relación amistosa. Desde la terminación de la acción política de la FEC, mis noches de vagabundaje habían vuelto a intensificarse pero ahora había una notable diferencia en la manera de vivirlas: ya no me sentía culpable y había adquirido un principio de auto-crítica y control. Desde hacía unos meses, Zuleta era el confidente de mis más íntimos problemas, sin que jamás abusara de ese saber en el trato conmigo o cuando nos encontrábamos con el resto de los asiduos a la tertulia.



Débora Arango. *El túnel*

Tampoco permitía que ese conocimiento fuera causa de familiaridades en nuestro trato. Mantenía una distancia discreta, al interpretar teóricamente, con mucha sutileza, todo lo que le contaba. En alguna ocasión me preguntó cuál podía ser a mi criterio el peligro mayor de la amistad y yo le contesté sin vacilar: la indulgencia y la complicidad. Y como le manifestara mi preocupación por que yo no estaba aportándole casi nada a nuestra relación, él a su vez me contestó: aprovecho y aprendo de nuestra amistad minuto a minuto. De vez en cuando lo encontraba nervioso y un poco deprimido y, sin que me lo dijera directamente, intuía que se trataba de un sentimiento de soledad, pues no tenía una compañera. Tampoco era posible pensar en que alguien como él buscara relaciones de consolación en aventuras baratas. Por entonces, le propuse que aprovecháramos la licencia vigente del periódico *Junio* que habíamos editado en la FEC (bajo la dirección de Álvaro Paredes y luego de Armando Yepes) el cual estaba financiado gracias a la gerencia de María del Rosario Ortiz Santos, eficaz colaboradora de la política de la FEC. Zuleta se mostró de acuerdo y quiso saber quién era María del Rosario. Le dije que se trataba de una joven sobrina de Hernando y Enrique Santos, que se había apartado del liberalismo tradicionalista de los dueños de *El Tiempo* y que era muy moderna en sus costumbres. Como primer paso para la apropiación de *Junio*, y para su financiación, resolvimos organizar una modesta fiesta a la que asistiría María del Rosario. A última hora resolví no asistir pero después me contaron cómo Zuleta y María del Rosario habían simpatizado inmediatamente e iniciado una relación que pronto desembocó en el matrimonio.



Un grupo integrado por Zuleta, Carlos Rincón, Armando Yepes —que figuraba como director—, Ramiro Montoya, José Arizala y quien esto escribe asumió la tarea de publicar nuevamente *Junio*, en la que fue su última salida. Desde el comienzo, la conducta de Zuleta fue muy característica: no escribió ningún artículo en los tres números que salieron bajo nuestra responsabilidad pero los editoriales estaban inspirados en sus ideas y en otra ocasión hubo necesidad de entrevistarlo. ¿Por qué Zuleta era tan reacio a escribir, siendo que su capacidad para hacerlo era excepcional, como además lo mostraron después algunos de sus ensayos? Pienso que no quería comprometerse en forma inapelable, como es la escritura, porque sabía que sus ideas estaban todavía en formación y tenían aún un carácter muy transitorio. Zuleta era un socrático

vocacional y le daba una importancia muy grande a todo lo que se expresaba verbalmente. Probablemente conocía el famoso pasaje del *Fedro* donde Platón-Sócrates consideran que el verdadero aprendizaje es el de quien interioriza y vive las ideas, no porque las haya memorizado, sino porque las ha recreado como suyas. La inmortalidad de un maestro se logra cuando el discípulo deja de serlo para, a su vez, ser un recreador del mundo heredado. Esto –según Sócrates– no puede lograrse si no hay diálogo: “Lo terrible en cierto modo de la escritura, Fedro, es el parecido que tiene con la pintura: en efecto, las producciones de ésta se presentan como seres vivos, pero si les preguntas algo mantienen el más severo silencio. Y lo mismo ocurre con los escritos: podrías pensar que hablan como si pensarán; pero si los interrogas sobre algo de lo que dicen con la intención de aprender, dan a entender una sola cosa y siempre la misma”. Por lo demás, los escritos circulan también “entre aquellos a quienes nada interesan y no saben a quiénes dirigirse y a quiénes no. Y cuando los maltratan o los insultan injustamente tienen siempre necesidad del auxilio de su padre porque ellos solos no son capaces de defenderse...”. Hay necesidad, entonces, de considerar otro discurso: “aquel que se escribe con ciencia en el alma del que aprende, discurso que es capaz de defenderse a sí mismo, y que sabe hablar y guardar silencio ante quienes debe hacerlo”. (*Fedro o de la belleza*, Platón, *Obras Completas* de Aguilar, pág. 882). En Zuleta se realizó esta concepción socrática puesto que, en la abrumadora mayoría de los casos, su palabra culminó en el libro solamente después de haber sido fogueada en miles de diálogos. Es por eso que es palabra viva

que sigue ensanchando el ámbito de su influencia.

Los tres números de *Junio* provocaron reacciones inmediatas: el periódico conservador *El Siglo* dedicó un espacio considerable a atacarnos. Un hermoso cuento de Mario Arrubla (por entonces, todavía en Medellín) fue muy elogiado, lo mismo que los aportes de Ramiro Montoya. No obstante, Zuleta se declaró insatisfecho y dijo que *Junio* todavía “mostraba cierto afán de figuración”, y el periódico no salió más.

Zuleta había entrado al PC en condiciones singulares, pues con frecuencia lo llamaban de diversas células para que dictara conferencias teórico-políticas. Mis lecturas de Freud y la confianza que tenía en mi amigo me llevaron a proponerle que hiciéramos un psicoanálisis. No sabíamos entonces que los expertos prohíben el psicoanálisis entre amigos. No obstante, me fue de enorme ayuda y durante los meses que duró aprendí más sobre Freud que en años anteriores de lectura. Apenas se podía llamar psicoanálisis (de acuerdo a la ortodoxia) pues las “sesiones” seguían siendo en el café La Paz, al calor de unas cuantas cervezas, y apenas se diferenciaban de nuestras conversaciones anteriores en que éstas se habían tornado de obligatoria exclusividad entre Zuleta y yo, y en que ahora era yo el que más hablaba. Desde el principio, la atmósfera fue muy propicia, como lo verificamos en el análisis de un sueño que tuve antes de empezar las sesiones. Aprendí el sencillo método de hacer el propósito de despertarme, después del sueño principal de la noche, para poder escribirlo en forma más completa, y la frecuente interpretación de

sueños le dio un renovado interés, lleno de sorpresas, a nuestros encuentros. Era como obtener la comunicación con alguien entrañable, oculto en los repliegues más recónditos de mi ser y hasta ahora reprimido e ignorado. Súbitamente, cobraban una enorme importancia sus voces puras, insobornables y sibilinas. Las posibilidades de enriquecimiento que me brindaban me hacían comprender la necesidad de mi arrogancia racionalista anterior al haberlas despreciado, siendo que siempre estuvieron, de alguna manera, presentes con sus llamados cifrados y nocturnos.

Entre tanto, los lazos con el grupo de amigos que Zuleta tenía en Medellín (entre los que se destacaban Mario Arrubla y Mario Vélez) entraron en una nueva etapa, cuando Arrubla y Vélez decidieron venirse a vivir a Bogotá. Eso constituyó un acontecimiento para nuestra tertulia. Para entonces, yo recibía un modesto sueldo como colaborador de la revista *Cromos*, la cual había subido de categoría al encargarse de la jefatura de redacción al respetado intelectual marxista Darío Mesa. *Cromos*, que hasta ese momento tenía la mala reputación de ser una “revista de peluquería”, se vendía muy poco (y eso muestra indirectamente la magnitud de los cambios que el país experimentaba), por lo cual los hermanos Restrepo resolvieron ponerla a tono con los tiempos de renovación que corrían. Darío Mesa era un magnífico jefe de redacción que me dejó en libertad de escoger los temas, que en ningún momento me exigió horarios rígidos y cuyas observaciones siempre me fueron útiles. Darío venía de una abnegada militancia en el pc a la que puso término porque su lúcida y amplia

cultura no fue debidamente apreciada entre los camaradas y no se lo estimuló ni apoyó como autor en potencia que hubiera podido escribir importantes ensayos sobre cuestiones históricas. El caso de Darío Mesa era uno de los últimos, entre los numerosos anteriores a él, que ponía en evidencia la subestimación de los escritores e intelectuales por parte del pc estalinista. Muy pronto enfrentarían una situación similar Estanislao Zuleta, Hernando Llanos, Jaime Mejía Duque y Jorge Villegas, para no hablar sino de los amigos más cercanos. La idealización del proletariado, al que se consideraba (y se sigue considerando) como una especie de sector predestinado a realizar la revolución; la censura que ejerce una burocracia inculta y esquemática contra muchos grandes autores, pensadores y artistas, impidió la investigación y estudio sistemático y profundo del país y fue causa de gravísimos errores en algunas de las intervenciones políticas del pc en el proceso histórico colombiano. En ese momento, sin embargo, todo (incluso el pc) parecía estar a punto de cambiar radicalmente y el hecho de que aún una revista como *Cromos* acogiera a Darío Mesa y luego a Mario Arrubla, como redactor y traductor del francés, era bastante sintomático.

Recién llegado a Bogotá, y por los primeros días, Mario Arrubla se alojó en un pequeño apartamento con terraza que yo había arrendado en el sector del Centro Internacional. Luego entraría a trabajar en el equipo de *Cromos*, se casaría con Socorro Castro y arrendaría un apartamento en el centro de la ciudad. Su instalación en Bogotá fue relativamente rápida y desde ese momento se modificó

la estructura del grupo que habíamos formado en torno a Zuleta. Éste, además, había diversificado y ampliado sus relaciones con múltiples grupos y tendencias y empezaba a ser conocido en los círculos intelectuales bogotanos. Muy pronto dejamos de concurrir al café La Paz y lo reemplazamos por el café Lutecia, que funcionaba en un local grande y destaralado en la calle 17, arriba de la carrera séptima.

Por entonces, las directivas del PC aceptaron nombrar a Zuleta (quien iría acompañado por María del Rosario), Arrubla y Vélez como instructores políticos en el Páramo de Sumapaz, (zona de influencia

del famoso líder guerrillero Juan de la Cruz Varela). Zuleta me invitó a participar en ese experimento pedagógico-político pero no acepté, no sólo por considerarlo bastante iluso y sin perspectiva, sino porque me conocía a mí mismo lo suficiente para saber que no aguantaría una semana en esas duras condiciones. Los tres instructores vivieron separados entre sí por grandes distancias, los campesinos asistían a las conferencias, extenuados de fatiga, se dormían con frecuencia y no tenían la capacidad de asimilar el lenguaje culto de los conferencistas. Gilberto Vieira los visitó y pidió a Zuleta y María del Rosario que se casaran para no darles mal ejemplo a los campesinos. Esto rebasó la copa. A la decepción por la conducta de los campesinos se unía el hecho de que ya se acercaba la fecha en que María del Rosario daría a luz. Resolvieron viajar a Medellín, donde se alojaron por un tiempo en casa de la madre de Zuleta. Cuando regresaron a Bogotá ya se habían casado y había nacido Silvia. Se instalaron en un apartamento de la calle 22 con carrera 5. En una típica manifestación de su noble carácter, Zuleta me autorizó (como parte del psicoanálisis) a que lo visitara en su apartamento sin previo anuncio, en el momento en que lo deseara e incluso en las primeras horas de la noche. Así alcanzó nuestra amistad sus momentos culminantes.

Como el mismo Zuleta lo reconoció, yo tomaba cada vez más la iniciativa en las interpretaciones del análisis, de modo que resolvimos darlo por terminado. Como culminación, me encargó un resumen del proceso. Redacté más de 30 páginas (que aún conservo) que él encontró interesantes. En la última página del resumen



Débora Arango. Actuada sobre papel

yo plateaba la necesidad de irse del país y cambiar radicalmente de medio. Zuleta compartió ese punto de vista y llegamos a la conclusión de que debía irme a Alemania socialista por unos años. Como si todo estuviera planeado, me encontré, días después, con Gerardo Molina e inmediatamente le planteé la necesidad que tenía de una beca en la RDA. Molina me contestó: “Querido amigo, acaban de llegar precisamente unas becas para ese país”, y como él presidía la junta que las otorgaba (en la cual estaban además Jorge Zalamea, Luis Carlos Pérez y Jorge Villegas, todos conocidos míos), me fue otorgada por unanimidad. A las pocas semanas me preparaba para viajar a Leipzig e iniciar estudios de Literatura y Dramaturgia.

La amistad con Zuleta había sido decisiva en este nuevo comienzo. También para otros muchos amigos—estudiantes y profesores de las nuevas generaciones— Zuleta jugó un papel igualmente significativo. Muchos fueron los sucesos y situaciones en que volví a encontrar a mi entrañable amigo después de los seis años que duraron mis estudios en la RDA. Los colegas de Zuleta en las universidades (muy pagados de sus títulos académicos europeos), al no tener argumentos convincentes para atacarlo, solían (y suelen) enrostrarle su falta de estudios universitarios y su autodidactismo. Pero precisamente, esta condición libre de anacrónicos obstáculos formales, de vanidades y poses, permitió a Zuleta abordar los temas fundamentales de la filosofía a través de sus vivencias e intereses concretos. De esta manera, sus “enseñanzas” no aparecían como tales, no tenían un carácter “pedagógico”, sino que surgían con cierta espontaneidad

viva, y más bien como maneras de compartir y comentar experiencias comunes.

Aunque nuestra relación se hizo distante y esporádica por diversas causas (entre las que se cuentan el hecho de que Zuleta se trasladó a Medellín y luego a Cali), los motivos más hondos de esa relación continuaron. Concretamente, coincidíamos en que la poesía reflexiva es la más alta expresión en el género, y algunas veces él elogió sin reservas mi producción de ese estilo. También manifestó su aprobación de los ensayos de mi libro, *Ensayos de crítica interpretativa – T. Mann, M. Proust, F. Kafka*, que la Universidad de los Andes había editado, y en los cuales es evidente la fecunda influencia de Estanislao Zuleta. Me enorgullezco de haberlo lanzado como autor, a escala nacional, cuando logré (como director de publicaciones de Colcultura) hacer editar sus conferencias sobre Thomas Mann y la *Montaña Mágica*, después de una prolija corrección de los textos de la grabación, ya que Zuleta no se había ocupado de ellos. Las numerosas conversaciones que tuve con él constituyeron una preparación y una iniciación en el análisis verbal y en el ejercicio dialógico de un tema, así como en la prevención y respuesta de posibles objeciones y preguntas en el desarrollo del mismo. Esto fue muy importante para mi carrera profesoral. De diversas maneras, esa formación de expositores y maestros de juventudes es uno de los legados esenciales de la obra verbal y escrita de Zuleta. Su palabra logró con frecuencia la más alta categoría: ser principio de una acción transformadora.

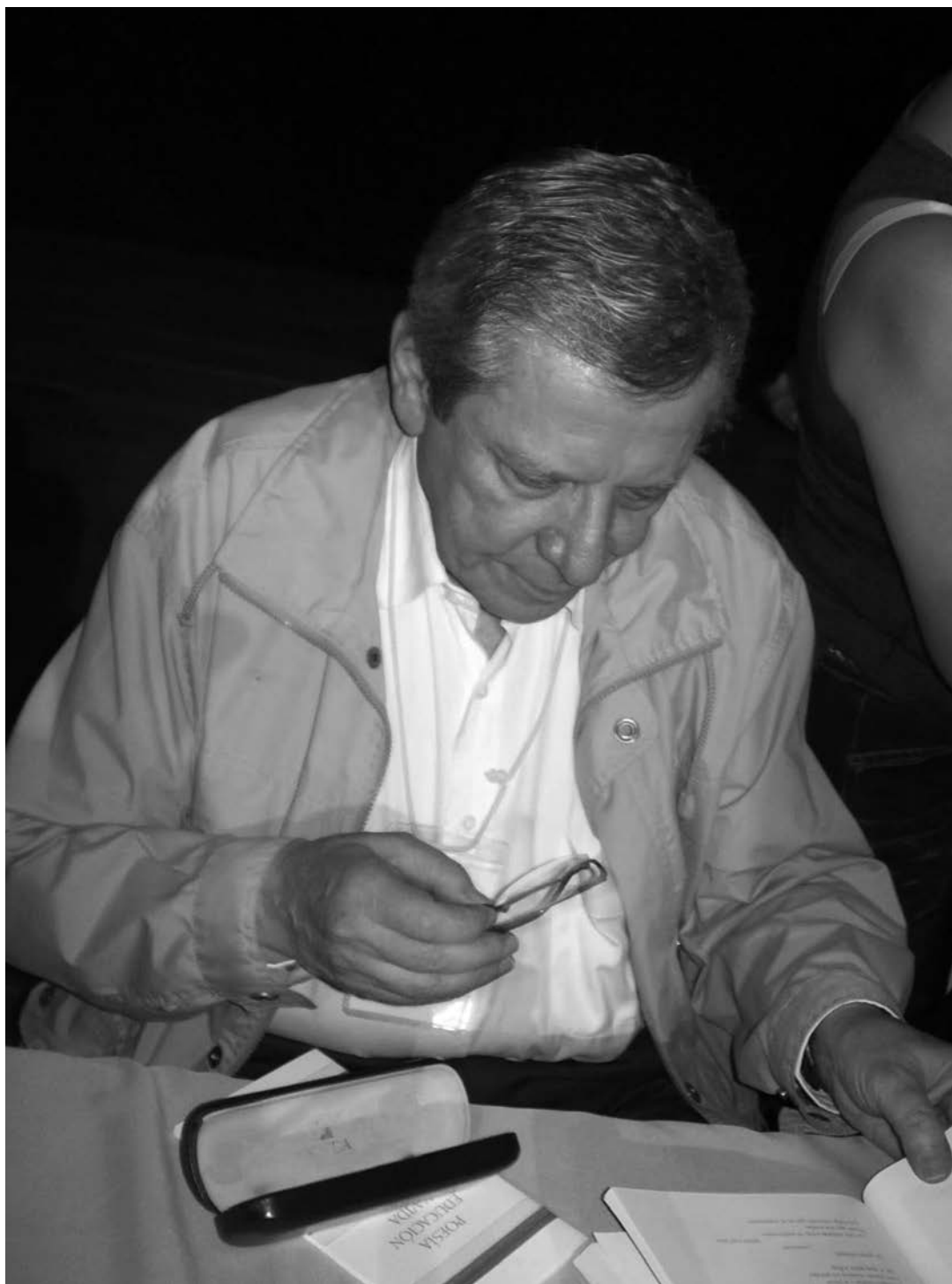
Quiero terminar estos recuerdos, evocando la última vez que lo vi. Zuleta había

vuelto a Bogotá en calidad de consejero o asesor del presidente Virgilio Barco y se alojaba en el Hotel Continental. Una tarde pasé por allí y recordé que me había invitado varias veces a visitarlo. Yo sabía que estaba en los comienzos de una grave enfermedad y resolví anunciarme en la portería. Me invitó a subir y lo encontré tendido y exhausto, en compañía de un “líder sindical” (según dijo al presentármelo), teniendo a su costado un montón de papeles con anotaciones. Aunque había bebido bastante estaba perfectamente lúcido. Casi sin transición empezó a hablar sobre la novela *José y sus hermanos* de Thomas Mann, y yo le hice una observación sobre los “juegos con el poder” de José que resultó alusiva porque Zuleta anunció que estaba resuelto a renunciar a su alto cargo y a volver a la Universidad del Valle, y me dio un escrito suyo sobre la violencia que entonces se vivía (era el momento en que se asesinaban a diario dirigentes y militantes de la Unión Patriótica). Tuve la súbita certeza de que era la última vez que conversaba con ese amigo irremplazable. Él también lo sabía porque, de pronto, empezó a decir con un tono alto y dramático que nunca le había oído: “¡Yo te quiero mucho!”, y repitió la frase muchas veces. Me sentí un poco amedrentado y sorprendido porque siempre lo había visto discreto y dueño de sí, y no supe qué decir. Entonces se irguió, tomó un ejemplar de su libro *La poesía de Luis Carlos López*, y escribió con fluidez la siguiente conmovedora dedicatoria: “Para Eduardo Gómez en testimonio de una amistad, larga, íntima y mutuamente fecunda. De una amistad que no terminará nunca. Que está hecha



Débora Arango. *Gaitán*.

de respeto y de crítica. De una amistad en la cual no hay jueces sino intentos de comprensión. Estanislao”. Como en sueños, me despedí diciéndole en forma que resultó premonitoria: “Ahora descansa”. Y alcancé con rapidez la calle, mientras me enjugaba las lágrimas.



Eduardo Gómez

Prólogo a *Thomas Mann, la montaña mágica y la llanura prosaica**

Eduardo Gómez



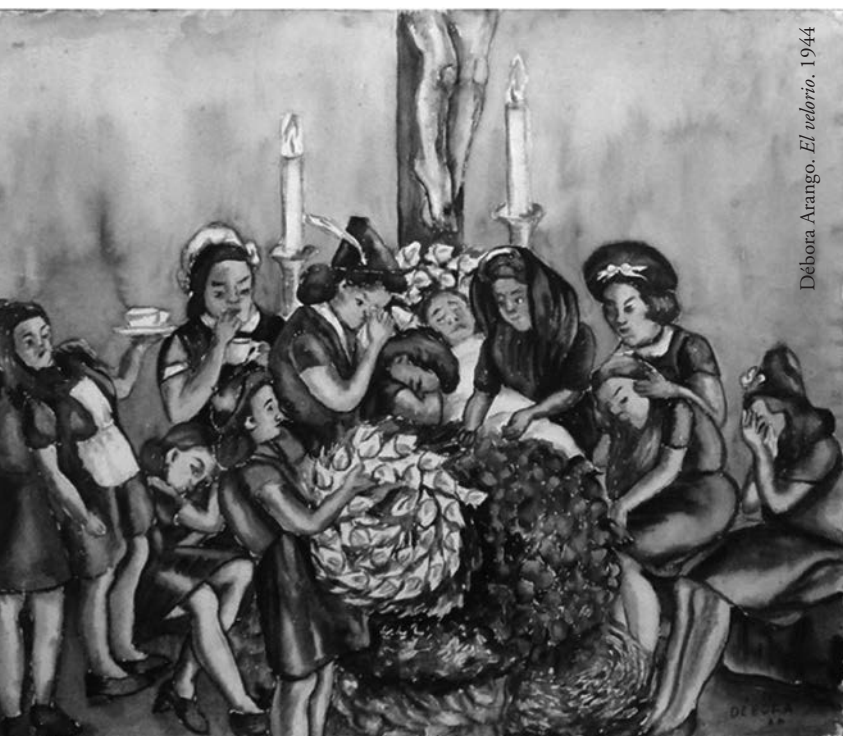
Débora Arango. *Los segadores*

El hecho de que tengamos que hacer una presentación de Estanislao Zuleta, no sólo para el gran público, sino también, y en no pocos casos, para muchos de quienes creen conocerlo en nuestro medio intelectual, ya es un indicativo del acentuado contraste que se vive en nuestro país, entre el ser social y el personaje, entre la función histórica efectiva y las ilusiones o tergiversaciones de la agitación y el gesto. Debido a esa misma desproporción, este prólogo parecerá probablemente exagerado a quienes no lean o no sepan leer *Thomas Mann, La montaña mágica y La llanura prosaica*. Porque en una sociedad en donde el poder reposa, en no escasa medida, en la capacidad de mistificación y embrutecimiento de los poderosos medios de comunicación, aparece como una impertinencia peligrosa descubrir, súbita

e irrefutablemente, a un valor que tiene vigencia y es capaz de aportar méritos, incluso en los centros más exigentes de la cultura europea. Se consideran, además, tan inevitables y naturales nuestras monstruosas carencias y deformaciones históricas y se está tan acostumbrado a que cualquier aceptación de valores nuestros sólo sea posible desde un enfoque demasiado relativo y local o a que su lanzamiento y consagración más exigentes provengan de las metrópolis, que se alimenta indiscriminadamente, y con terquedad masoquista, un escepticismo de principio respecto a una afirmación autónoma de la universalidad de alguno de los nuestros.

Las exigencias de lucidez y sensibilidad, singularmente rigurosas, a que se vio abocado para resistirse a las facilidades y libe-

* Tomado del libro *Thomas Mann, la montaña mágica y la llanura prosaica*. Colección autores nacionales, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, 1977.

Débora Arango. *El velorio*. 1944

rarse de los fantasmas de una extracción social alta, el hecho de haberse formado en un núcleo humano de situaciones tan definidas y contradicciones tan intensas (y que se ha distanciado tradicionalmente del país) como el antioqueño (haciendo posible así un distanciamiento crítico más agudo en sus sectores de oposición interna) y la influencia personal y directa, en sus primeros años, de un rebelde en la Colombia de entonces como Fernando González, crearon pronto en Zuleta una profunda desconfianza en su formación tradicional, como primera instancia necesaria de la desconfianza en el medio, y le permitieron la aclaración de sus conflictos, desde muy temprana edad, mediante el estudio de autores universales. Ese estudio se orientó, de entrada, como una superación existencial, es decir, no con el criterio de “acumular cultura”, sino de asimilarla en la medida en que la apertura espontánea de la personalidad a un desarrollo feliz de todas sus potencias,

lo iba exigiendo. La primera consecuencia de esa iniciación fue el rechazo de la educación deformante y sádica del colegio donde estudiaba para asumir las dificultades y los peligros de la formación autodidacta. De modo que la lentitud en producir una obra, que algunos han reprochado a Zuleta, no es sino equilibrio e integración del saber y la vivencia, de lo subjetivo y lo objetivo, en una compleja ampliación y universalización de sus relaciones, en un continuo intercambio de lo “interior” y lo “exterior” que va integrándolos progresivamente. Es una lentitud que, por otra parte, da la medida máxima de las posibilidades de nuestro medio para acceder realmente a lo universal, debido a la lucha demasiado desigual que plantea el autodidactismo. Se trata, entonces, de una “lentitud”, *pero sólo respecto al ritmo irresponsable de la improvisación.*

Langsam aber sicher (“Despacio pero seguro”), dice un proverbio alemán que descubre uno de los secretos de la grandeza de ese pueblo. El proverbio es tanto más oportuno en este caso, si tenemos en cuenta que la formación de Zuleta es de vigorosa raigambre alemana, especialmente la que configura el comienzo de su definitiva madurez. Sin ignorar el impacto y el despertar, en un primer impulso, que produjeron en él autores como Sartre y otros existencialistas franceses de menor importancia, el afianzamiento en el psicoanálisis que le significó, muy posteriormente, un Lacan, la certeza en los orígenes que le aportaron un Sócrates y un Platón o, en un nivel más ambiguo y condensado del conocimiento, escritores como Dostoievski, Tolstoi y Proust, son Marx, Freud y Nietzsche, Goethe, Thomas Mann y Musil, los que se convierten

en el horizonte más rico en perspectivas de su madurez, sin olvidar la importancia que para él tuvieron en un momento dado Husserl, Kierkegaard, Heidegger y Kafka.

Como su proyección cultural no ha sido narcisista, imaginaria o académica, sino existencial y concretamente histórica, y como su arma de más alcance contra el medio ha sido la investigación sistemática y el cuestionamiento irónico, incluso de sus más “legítimos” impulsos (cuestionamiento que, en principio, llegó a exasperarse en posiciones moralistas), la forma de búsqueda y de acción experimental en Zuleta *ha sido eminentemente socrática*. Como su saber no ha sido sino la medida de su ser social y su eficacia histórica, necesita llegar a una espontaneidad difícilmente conquistada y laborada, que autorice el riesgo y la gran responsabilidad de la escritura. Así, el diálogo y la exposición, primero, y más tarde la conferencia y la cátedra, han constituido, a la par que una labor docente de excepcional calidad, una especie de fogueo previo, de primer ensayo cauteloso antes de llegar a la escritura. Ese proceso implica, entonces, una proyección de la escritura en general, como una culminación, como una síntesis orgánica de todo lo aprendido en un determinado campo, que se inserta, de hecho, en la corriente histórica y deja de ser controlable por el autor para transformarse objetivamente a través de otras acciones, de otras escrituras. De ahí procede, en parte, la angustia que produce el compromiso de escribir, de comenzar a fijarse en una imagen definitiva, en una obra irreversible, cuando se tiene una auténtica vocación de escritor. Refiriéndose a la relación entre la reali-

zación y la muerte, dice Zuleta: “Toda actividad, toda realización, toda escritura, convierte en un pasado irreversible lo que ya hicimos, en algo que queda entregado a la interpretación de todo el mundo, en un sinnúmero de efectos que se van a producir, que no podemos controlar y que son parte de la muerte”. Se trata aquí de la concepción contraria a la escritura como seducción exhibicionista, como dilatación narcisista o como ganzúa para abrir las puertas de los salones de moda. La escritura se asume como una muerte progresiva en el sentido de legado, de patrimonio social cuyos efectos salen de nuestro control, de contribución máxima del sujeto (y por tanto, como su medida), y por eso se fija en signos indelebles.

El acto creador como superación

Pero ¿cómo puede el creador alcanzar alguna certeza sobre la verdad de su obra y tener alguna seguridad de que con ella no trata de “racionalizar” y justificar simples pulsiones neuróticas? O, en el mejor de los casos, ¿cómo puede saber en qué medida esas pulsiones se infiltran, como tales, en la imagen artística o en qué proporción y con qué consecuencias desvían los propósitos de la obra? Porque es evidente, sobre todo en el caso de la literatura y la crítica, que no bastan los datos del saber aprendido y racionalizado para dar una respuesta aproximadamente satisfactoria a esas preguntas, ya que, no sólo subjetivamente, para su autor, sino para todos sus lectores, no sólo en sus efectos inmediatos, sino en los sucesivos e imprevisibles de las épocas posteriores, toda obra es una exploración y una aventura.

Contestar satisfactoriamente esas preguntas, rebasa las posibilidades de este prólogo. Solamente podemos indicar una dirección de fructíferas consecuencias: en la medida en que el autor aprenda y se supere durante la concepción y escritura de la obra, en esa medida, aproximadamente, podrá enseñar la superación a los demás, en el nivel y dentro de los conflictos específicos que ella aborda. Queda claro, entonces, que para que ese sentimiento, o certeza, de superación y aprendizaje en la gestación y realización de una obra, se produzca, es necesario concebirla, simultáneamente, *como pulsión y como autoanálisis, como catarsis y como pensamiento universal*, y que, en la medida en que esos movimientos mutuamente complementarios se relacionen críticamente con los datos del saber afianzado, y lo enriquezcan, la certeza de superación subjetiva, por un lado, y la de eficacia social y verdad, por otro, se irán haciendo cada vez más claras y más próximas.

De manera que el arte es una actividad que (para resaltar, por ahora, en términos elementales una de sus funciones más importantes) tiene efectos terapéuticos, tanto para el autor como para quien lo contempla e interpreta. Este aspecto ha sido intuido por los grandes pensadores desde la más remota antigüedad.

Según Aristóteles, la tragedia, “moviendo a compasión y temor, obra en el espectador la purificación propia de estos estados emotivos”¹. (Habría que agregar: no solamente en el espectador, sino también en el autor y luego en el actor, antes que nadie y con prioridad). Hablando de los efectos de la música,

dice que produce en los oyentes un estado de “asentamiento o sosiego, como si hubieran recibido un tratamiento médico y una purificación o Catarsis”². Aunque en un principio se dio a ese término de purificación un sentido moral, “desde el trabajo de Berbays en 1857 (*Grundzüge der verlorenen Abhandlung des A. über Wirkung der Tragödie*: «Elementos esenciales de la disertación perdida de Aristóteles sobre el efecto de la tragedia») se comenzó a aceptar que la teoría de la Catarsis procedía de la medicina”, dice el comentarista Samaranch, y agrega: “Ulteriores investigaciones en el sentido de las soluciones propuestas por Weil y Bernays relacionaron la Catarsis con las teorías médico-fisiológicas del tiempo. Nada de extraño tiene que Aristóteles se inspirara en ellas, habida cuenta de su educación en la medicina... y, concretamente, de la medicina hipocrática. La salud depende del adecuado equilibrio de los cuatro humores presentes en el cuerpo humano: la sangre, el flegma, la bilis amarilla y la bilis negra... Un notable exceso de bilis negra lleva a la locura total. Un exceso moderado crea una cierta inestabilidad y sensualidad, como las que con frecuencia van vinculadas al temperamento artístico. A un aumento de bilis negra corresponde un aumento de tensión emocional... Una orgía emocional lleva a un apaciguamiento. Lógicamente, cuanto mayor haya sido la tensión emocional, mayor será el placer que se sienta en la relajación de la tensión. Aquí nos deja la medicina hipocrática”³.

Es de mucho interés observar cómo la “bilis negra” no era sino una forma simbólica de nombrar los conflictos psicopatológicos y neuróticos, como queda demostrado cuando se dice que

“un exceso de bilis negra lleva a la locura total. Un *exceso moderado* crea una cierta inestabilidad y sensualidad, *como las que con frecuencia van vinculadas al temperamento artístico*”. Esta última observación ha sido expresada, de muy diversas maneras, por pensadores y artistas de todas las épocas posteriores, en el sentido de las relaciones existentes entre neurosis y arte, locura y genialidad y de la función de lo “demoníaco” en la obra artística.

No han sido muy convincentes, en cambio, los intentos de suprimir la “purificación catártica” aristotélica, como es el caso de Brecht con su teoría del “distanciamiento” (*Verfremdung*) (conscientemente concebida contra la del filósofo griego), la cual pretende racionalizar la obra teatral y sus efectos, hasta un punto en que las descargas afectivas y los procesos emocionales de identificación (y de posible rechazo concomitante) con los personajes y situaciones de la obra (por parte de los actores y los espectadores) quedan prácticamente anulados. En el distanciamiento brechtiano se pretende suprimir o ignorar la importancia de las motivaciones libidinales, neurótica y, en general, psicológicas, desde una posición político-moralista insostenible, incluso debe el punto de vista de muchas de las obras del mismo Brecht. Afortunadamente, en las mejores obras de éste, el talento y la sensibilidad del artista sobrepasan las intenciones del teórico.

En su obra sobre la histeria, en el capítulo “Psicoterapia de la histeria”, Freud habla del “método catártico” de curación y lo describe así: *“Hemos hallado, en efecto, y para sorpresa nuestra, al principio, que los distintos síntomas histéricos desaparecían*

inmediata y definitivamente en cuanto se conseguía despertar con toda claridad el recuerdo del proceso provocador, y con él el afecto concomitante, y en cuanto el paciente describía, con el mayor detalle posible dicho proceso, dando expresión verbal al afecto.

“Procuramos luego hacer comprensible la forma en que actúa nuestro método psicoterápico: *anula la eficacia de la representación no descargada por reacción en un principio, dando salida, por medio de*



Débora Arango. *El tren de la muerte*. Acuarela

*la expresión verbal, al afecto concomitante, que había quedado estancado, y llevándola a la reacción asociativa por medio de su atracción a la conciencia normal*⁴. Independientemente de las variaciones de ese método, desde la hipnosis hasta la libre asociación, lo que nos interesa destacar aquí es el carácter terapéutico de la descarga afectiva, por medio de la reconstrucción y de la interpretación, del “proceso provocador y con él el afecto concomitante”. En efecto, este proceso ofrece *analogías* con el de la gestación de la obra de arte en su etapa inicial. También en los movimientos primarios de la llamada inspiración artística, una serie de motivaciones inconscientes y de asociaciones espontáneas irrumpe en el preconscious e insinúa las primeras imágenes. A este respecto, la novela de Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido*, contiene largos y numerosos pasajes en los cuales discurre con extraordinaria sutileza sobre la reconstrucción de sus recuerdos por medio de complejas asociaciones que se van enriqueciendo a través de las modificaciones afectivas del presente. En esas reconstrucciones el trabajo de gestación del novelista se integra al desarrollo mismo de la novela, dándonos, simultáneamente, claves muy valiosas para la comprensión de esa gestación y para el desarrollo del argumento.

En la elaboración onírica, las analogías con el proceso de creación artística se pueden apreciar con más claridad. Lacan ha establecido que los procesos básicos del sueño, la condensación y el desplazamiento, corresponden a la metáfora y a la metonimia. La condensación onírica plasma en una imagen características afines de personas y situaciones diversas

y su contenido manifiesto encubre e insinúa, a la vez, una gran riqueza de ideas latentes que el análisis posterior descubre. En la metáfora se realiza una elaboración análoga. En el desplazamiento onírico se trata de representar una cosa por otra, de manera similar a como sucede en la metonimia.

Hay, pues, en el proceso de concepción y realización de una obra literaria, una objetivación de fantasmas, pulsiones neuróticas y fantasías que van configurando significados cada vez más conscientes y cuyas relaciones internas y externas se van extendiendo cada vez más lejos y con mayor complejidad y profundidad, modelando y depurando los motivos primeros del inconsciente salvaje y las semielaboraciones del preconscious (“el lugar del lenguaje”), hasta configurar formas extraordinariamente significativas y trascendentes. El creador artístico aclara así (y, relativamente, supera) una serie de tendencias y complejos hasta el momento inconscientes o completamente encubiertos y distorsionados, mediante la proyección y elaboración crecientes de formas que condensan y trascienden su mundo convencional o aparente. Zuleta menciona, en la conferencia inicial de esta obra, varios ejemplos clásicos que ilustran la tesis enunciada. Refiriéndose a Thomas Mann, dice: “Como tantos otros artistas, él ha hecho sufrir a sus personajes el destino del que ha escapado escribiendo sus obras. Como Goethe, que en lugar de suicidarse después que se hizo inminente el matrimonio de Carlota Kestner, escribió el *Werther* e hizo suicidar a Werther y él se consiguió otra novia, así Thomas Mann ha seguido esa huella. De la misma manera que Cervantes, ya a los 50 años,



Débora Arango. *Mercado*

después de una vida fracasada, encarcelado, sin haber logrado ningún gran éxito, en lugar de oponerse a la muerte silenciosa por medio de una locura, arroja fuera de sí la locura y la pone a pasear por el mundo como Don Quijote; asimismo, Thomas Mann no se entregó a la tentación de la muerte. Dejó que se entregara Hanno a la fantasía musical y soñadora y a la enfermedad; él, en cambio, escribió una obra laboriosa y difícil, de mil páginas: *Los Buddenbrook*, la historia de su familia y de su vida”. Pero el ejemplo más fascinante en este sentido, es el que cuenta más adelante, porque descubre a la interpretación vastas zonas oscuras de *La montaña mágica*:

“Así como Hans Castorp visita a su primo Joachim con la intención de permanecer solo tres semanas, y luego de que le encuentran una mancha húmeda en el pulmón y le dan diez meses de cura de

reposo, termina quedándose ahí en reposo, gobernando pensamientos, llevando a cabo aventuras más bien imaginarias, de las que sólo el traumatismo de la guerra puede arrancarle; asimismo Thomas Mann visitó, precisamente en un sanatorio de Davos, a su esposa enferma de tuberculosis, por espacio de tres semanas. Y también el médico jefe del sanatorio de Davos le encontró una mancha húmeda y fiebre, y también le recomendaron seis meses. Pero no obedeció al médico, sino que bajó corriendo a la llanura y escribió *La montaña mágica* y olvidó la mancha. No se entregó a la tentación: entregó Hans Castorp”.

Así, el artista hace de su debilidad su fuerza y actúa sobre el mundo a medida que él mismo se transforma. Así, el arte, de recurso desesperado se convierte en acción por los medios que le sean propios en cada especialidad.

Al descubrir lo social en lo individual, lo filosófico en lo psicológico, lo abstracto en lo plástico, para configurar imágenes esenciales que recrean el mundo tornándolo significativo, la obra de arte emerge, en su plenitud, a los espacios abiertos del saber, planteándose como *otra forma de conocimiento*. En esa concepción apenas se distingue el artista del crítico, en el sentido de que este último, como intérprete integral, *re-crea de otra manera la obra*. Es claro que esa tarea nunca se desarrolla por completo, puesto que, en principio, es infinita; pero el autor tampoco ha podido llevar la suya hasta sus últimas consecuencias, *ya que tiene que limitarse, en todo caso, a la sugerencia*. La diferencia fundamental radica en que la recreación del crítico está condicionada por imágenes ya propuestas y en que lo hace en un grado mayor de abstracción. Por lo demás, una crítica interpretativa no se limita a “reconstruir” la obra tratando de esquematizar pasivamente lo que el autor quiso decir, sino que aporta sus propias modulaciones, encuentra relaciones inesperadas inclusive para el propio autor y devela las más esotéricas en su verdadero sentido, encontrando métodos propios para sus descripciones. Esa exigencia de un sentido de lo que es la creación en su intimidad más recóndita hace que solamente pueda ser verdadero crítico un creador y que no podrá ser creador quien no sea un crítico.

Pero para realizar esas exigencias de interpretación se necesita encontrar un método adecuado que logre integrar el aspecto más particular y subjetivo de la obra artística con el más general y objetivo y que capte y describa la ambigüedad

fundamental de sus procesos como imagen del mundo significativa y totalizante, evitando el eclecticismo y la dispersión, así como las tentaciones especulativas y las interpretaciones acomodaticias.



Marxismo y psicoanálisis

En esa perspectiva, de experimentación rigurosa en la búsqueda de una exégesis crítica que integre en una unidad indivisible y dialéctica lo individual y lo social, lo psicológico y lo filosófico, se encuentra la obra de Estanislao Zuleta, *Thomas Mann, La montaña mágica y La llanura prosaica*. Se trata de un largo y meticuloso ciclo de conferencias crítico-interpretativas, grabadas y transcritas por iniciativa de los oyentes y que no pudo ser

revisado por el autor. Estas conferencias inician una nueva etapa en la ensayística hispanoamericana y aportan, a la más exigente crítica europea, la aplicación práctica de la integración metodológica de marxismo y psicoanálisis en un nivel de penetración, riqueza y unidad orgánica muy difícil de igualar.

En el ensayo, *Marxismo y Psicoanálisis* (todavía por descubrir y valorar) publicado hace doce años en la revista *Estrategia* (enero de 1964), Zuleta estudia la necesidad de integrar el método marxista con el psicoanalítico, mostrando la necesidad intrínseca que tiene cada uno de ellos de ser complementado y desarrollado por el otro. Ya desde entonces la interpretación crítica de la obra de arte figuraba como el campo más apropiado para la experimentación y búsqueda de esa integración, partiendo de los momentos fundamentales a que nos hemos referido anteriormente.

Transcribiremos ampliamente este estudio por considerarlo casi desconocido, porque se trata de un análisis de excepcional importancia en esa búsqueda de integración de las dos ciencias y porque nos da algunas claves metodológicas de las conferencias de *Thomas Mann, La montaña mágica y La llanura prosaica*. Zuleta comienza por señalar que “no hay nada tan peligroso en este terreno como la construcción de síntesis apresuradas (entre marxismo y psicoanálisis), de carácter puramente especulativo, que no se apoyen en investigaciones concretas. Lo más fecundo sin duda es la elaboración de estudios directos, en los que la comprensión real del objeto imponga por sí misma la solidaridad profunda de estas dos disciplinas. Allí donde este doble

enfoque logre esclarecer realmente el fenómeno analizado no requiere... una justificación teórica, porque después de todo la prueba final de toda metodología está en los resultados que permite alcanzar”⁵. La oposición “de principio” contra los intentos de realizar esa integración, se basa en la falsa oposición entre individuo y sociedad, porque “se supone que intentamos explicar por la vida personal lo que sólo encuentra explicación en la vida social y que tratamos de hacer surgir las categorías sociales del desarrollo de la conciencia privada”⁶. Pero esa oposición sólo indica un completo desconocimiento del pensamiento de Marx, ya que éste nunca puso “todo el acento en lo social a costa de lo individual. Al contrario, su obra entera supone la superación definitiva de esta oposición y contiene una explicación de sus raíces históricas”⁷. Marx ya había advertido en los comienzos de su obra que “hay que evitar, ante todo, el peligro de fijar de nuevo la sociedad como una abstracción, frente al individuo. El individuo es *el ser social*”⁸. No se trata, pues, de ninguna manera, de salvaguardar, como lo cree el marxismo vulgar, la prioridad de lo social sobre lo individual, puesto que este enfoque partiría, tácitamente, de la oposición individuo-sociedad como categorías irreconciliables, “sino de introducir una concepción del hombre radicalmente diferente... Ese ser aislado que entra *a posteriori* en relación con sus semejantes, por contrato, y se adapta por conveniencia a las condiciones de la vida en sociedad, es una abstracción que proviene de la ideología burguesa y contradice la realidad efectiva de los hombres... La oposición entre individuo y sociedad ocurre cuando el primero se reduce a un sujeto de intereses particula-

Débora Arango. *Los músicos*. Óleo sobre lienzo

res opuesto a otros sujetos, y la segunda se convierte en un aparato de instituciones impersonales incontrolables para él como los fenómenos naturales... *Marx no nos dice que el individuo llegará a ser social, sino que lo es ya hasta en los repliegues más íntimos de su existencia*"⁹. Pero Marx no se limita a hacer estas declaraciones de principio, sino que "procede a un análisis de las categorías económicas y sociales tan profundo, que permite ver en ellas el elemento de toda interioridad, el campo histórico en que se forma la subjetividad, cualquiera que sea su desarrollo particular, personal"¹⁰. Como ejemplo de uno de esos análisis, Zuleta resume el de la forma mercancía: "el cambio expresa la igualdad de dos mercancías. Esta igualdad no está en su cuerpo ni en su utilidad, sino en su valor cuya substancia es el tiempo de trabajo socialmente necesario

para producirlas. Detrás de la igualdad: veinte varas de lienzo, igual una chaqueta, está la igualdad: ocho horas de trabajo, igual ocho horas de trabajo. Pero Marx demuestra en seguida que el cambio no sólo expresa esa igualdad, *sino que la oculta*. En efecto, en el acto del cambio, la mercancía no expresa su valor en el valor de otra mercancía, no dice: yo valgo lo mismo que vale ésta. El contenido de esa igualdad está completamente oculto. La mercancía expresa su valor en la materialidad de la otra mercancía; dice, yo valgo tanto oro, por ejemplo. La autonomía que adquiere esta última forma es tan grande, que se llega a creer que la proporción en que se cambian las mercancías sólo representa una convención, y no es la substitución de una igualdad. De esta manera, el origen y el fundamento de todo el proceso -el trabajo humano- se pierde de vista y aparece como una propiedad de los objetos: su valor. Las relaciones entre las cosas suplantán las relaciones entre los hombres y adquieren una suerte de vida propia: el capital *produce* interés"¹¹. Ese hecho hace que los objetos pierdan su destinación original; ya no se definen como útiles destinados a la satisfacción de las necesidades humanas, sino como objetos de cambio y el cambio se vuelve su finalidad. Porque, "en efecto, la cosa en su individualidad verdadera, se define por su capacidad de satisfacer una necesidad humana; pero, en el acto de cambio, se refiere a otra cosa, y el comprador no tiene que estar necesitado de ella en su instrumentalidad corporal y puede no tener siquiera la posibilidad de disfrutarla realmente; basta con que tenga aquella otra cosa. Al contrario, la necesidad o una gran capacidad de disfrute no fundan por sí mismas ningún derecho a ella mientras

el sujeto carezca de la mercancía equivalente... Existe, pues, una situación social en la que se da y tiende a estratificarse el disfrute sin el trabajo, la necesidad sin el disfrute, etc.”¹².

Ese análisis de la mercancía, según Marx (cuyo comentario apenas podemos sugerir) “*conduce por lo tanto a la descripción de un campo psicológico: la estructura contradictoria de la posibilidad que rige aquí, condiciona la persona en su ser más íntimo*”. El hecho de que exista una distancia enorme y a veces grotesca entre lo que los hombres son efectivamente y el papel que desempeñan en la sociedad... repercute en todos los niveles de su existencia. El poder, el valor y la función (sociales) de la persona se constituyen como un ser exterior a la problemática real de su vida, como algo que no se desprende de sus cualidades propias y que puede modificarse o perderse en cualquier momento, al mismo tiempo que la cosa de que depende, el dinero, por azar o por leyes impersonales tan independientes de su ser real como el azar”¹³. Así como el trabajo se pierde y fetichiza en la mercancía, “el hombre adquiere una objetividad institucionalizada, con sus deberes y derechos, su status, su puesto en la escala de valores, todo lo cual determina en exterioridad sus relaciones con otros hombres”¹⁴. Así nace el personaje que no es sino “un hombre real, designado por una significación social que le es exterior, que trata de interiorizar y a la que llama Yo”¹⁵. La consecuencia es la de que la personalidad se escinde: “en esta forma de existencia se separa radicalmente lo que se es para sí de lo que se es para los otros y se procura adoptar sobre sí mismo el punto de vista de los otros”¹⁶. Después de este análisis

es más fácil entender por qué “Marx y los grandes novelistas han visto que el individuo más particular expresa las condiciones generales de la sociedad (nota). Así, Thomas Mann eleva la psicología individual a la altura de una antropología general de la civilización burguesa”¹⁷. Pero no solamente del análisis de la mercancía surge un principio, una exigencia muy clara, de carácter psicológico, que queda apenas indicada y sugerida con extraordinaria agudeza y que exige un desarrollo específico; toda la obra de Marx está llena de tales esbozos y sugerencias y en ocasiones éstos son descritos con alguna minuciosidad y dentro de especificaciones ya claramente psicológicas. Por ejemplo, “a veces el análisis marxista unifica las dependencias económicas y las familiares, haciendo incluso aparecer la figura del padre en un sentido típicamente freudiano, como cuando nos explica la fuerza de la fe en la «creación»: Un ser sólo se considera independiente cuando es dueño de sí, y no es dueño de sí sino cuando es a sí mismo a quien debe su existencia. Un hombre que vive por gracia de otro se considera dependiente. Pero yo vivo completamente por gracia de otro cuando no sólo le debo el mantenimiento de mi vida, sino que además es él quien ha *creado mi vida*, quien es la *fente* de mi vida, y mi vida tiene necesariamente su razón fuera de ella cuando no es mi propia creación. La creación es por lo tanto una representación difícil de eliminar de la conciencia popular. Esta conciencia *no comprende* que la naturaleza y el hombre existen por sí mismos, porque semejante existencia va contra todos los *datos evidentes* de la vida práctica”¹⁸. En otras ocasiones, las alusiones de Marx insinúan un saber psicológico tácito muy profundo

y apuntan muy directamente al mundo de relaciones singulares en el que se mueve Freud, como cuando dice: “La carencia efectiva de verdad de los lazos familiares es expuesta por el cristianismo como una verdad inquebrantable”¹⁹.

Sin embargo, se podría objetar -y de hecho se lo hace en el caso del marxismo vulgar- que basta con saber las conclusiones generales del análisis marxista sin necesidad de seguir y completar sus desarrollos específicos y sus descripciones complejas. Pero es el caso que si no se ha seguido el proceso para llegar a una conclusión, no se ha aprehendido el método y entonces se aplicarán mecánicamente, a situaciones diferentes, conclusiones válidas como principio o para casos muy concretos, pero que es preciso redescubrir en cada situación, enriquecer o transformar y, si es el caso, superar. Las leyes descubiertas por Marx no pueden, por tanto, ser conocidas independientemente de su método. Este se muestra tan rico en aperturas, no sólo al psicoanálisis, sino a la antropología, la sociología y la historia, que no puede, ni aun en los casos más aparentemente sencillos, reducirse a fórmulas o leyes rígidas: “la premisa teórica según la cual el individuo *es* social, plantea la exigencia de saber *cómo* lo es”²⁰, y esta tarea es infinita como el fluir y las variaciones de la historia y, dentro de ella, de las clases, las familias, los individuos, etc. Es preciso saber cómo lo “exterior” deviene lo “interior”.

Ahora bien, esas exigencias insatisfechas de comprensión psicológica que plantea el marxismo, solamente pueden ser respondidas por el psicoanálisis. El psicoanálisis es insustituible para describir e

interpretar las maneras singulares como la personalidad se realiza o se frustra en determinadas relaciones muy concretas: “toda crítica del psicoanálisis que no nos diga por qué el sueño, la neurosis, el desarrollo psíquico son otra cosa que lo que piensa Freud, será inevitablemente superficial, ideológica y dogmática”²¹. Sin esa mediación del psicoanálisis entre las estructuras más generales y la personalidad, el individuo queda convertido “en un agente pasivo que la sociedad o la clase personificadas y fetichizadas utilizan para proyectar su reflejo”²², regresándose así a la modalidad más burda de la oposición individuo-sociedad. Por haber rechazado esta mediación, el marxismo vulgar oscila entre “dos sistemas de interpretación de las ideologías más incompatibles e igualmente absurdos: tan pronto se las trata como el simple reflejo pasivo de las instituciones económicas, y, por ejemplo, resulta que la descomposición de las formas clásicas en la pintura moderna «refleja» la descomposición del mundo capitalista; tan pronto se las trata como una forma consciente de acción política, y entonces la religión aparece como una simple maniobra patronal”²³.

Se trata, evidentemente, de una posición insostenible. No obstante, sus defensores, los enemigos del psicoanálisis, son tan tozudos y han llegado a un grado de anquilosamiento tal, que, en última instancia, aceptan, “en principio”, la necesidad de una psicología, pero rechazan *la* de Freud. No lo han estudiado para rechazarlo; simplemente, han buscado en las declaraciones generales de Freud sobre historia, política o sociología, es decir, en sus opiniones fuera del campo científico que le es propio, y han encontrado una

serie de ellas que ciertamente van contra el espíritu de la filosofía marxista. Pero no es de esta manera como Freud puede enriquecer el método marxista, precisamente porque no se trata de un aspecto central o riguroso de su pensamiento. Es en la especificidad irremplazable, científicamente, de sus análisis concretos, en sus búsquedas y conclusiones experimentales y no en sus opiniones políticas, en donde están sus aportes definitivos. La principal acusación que se hace a Freud es la de “pansexualista”, es decir, la de que habría tratado de “explicar la historia por el sexo”.

En realidad, Freud le da a la sexualidad el puesto de importancia que le han negado en toda la historia anterior, debido a prejuicios y creencias. Freud “considera el

comportamiento como una unidad conflictiva y dinámica y ve en la sexualidad un «prototipo» de sus demás reacciones. Nos muestra, por ejemplo, cómo nuestra cultura impone, por un largo periodo de la juventud, el ideal de la abstinencia, dado que el hombre madura para la vida sexual y amorosa mucho antes de que pueda alcanzar una situación económica que le permita realizar el matrimonio, lo que no ocurre en otras culturas”²⁴. Nos describe el complejo de Edipo en el contexto de relaciones familiares que deciden sobre su orientación, y, toda neurosis, como producto de relaciones familiares y sociales fallidas especialmente en el momento en que la personalidad sienta sus bases estructurales decisivas en la niñez. Para Freud, la sexualidad es una “necesidad inseparablemente biológica y social, arraigada en todo el cuerpo y, sin embargo, tan extraordinariamente socializada, que puede perder su función natural, cambiar el objeto que le está biológicamente destinado... o inhibirse del todo, en función de las relaciones interhumanas... En esa necesidad el organismo no se refiere a la naturaleza para conservarse o protegerse, sino que se refiere a otra persona”²⁵.

En fin, no es posible hacer una reconstrucción completa del estudio de Zuleta que hemos citado en extenso, pero creemos suficientemente ilustrativa la transcripción que hemos hecho. Lo que primero llama la atención en él es la concepción que trasluce de la filosofía y la ciencia en general, no como sistemas cerrados, completos en su saber, sino como estructuras abiertas, como método de conocimiento que se hace praxis, que surge de la praxis, la ilumina y vuelve a confundirse



Débora Arango. *Monje*

con ella, en un perpetuo intercambio de mutuas transformaciones. Con razón decía Sartre que todo sistema que se cree completo se convierte en una opresión. Porque la filosofía “es movimiento ella misma” y, entonces, “sigue siendo eficaz, mientras se mantiene viva la praxis que la ha engendrado”. Y agrega: “la filosofía no *es...* ; en ciertas circunstancias muy definidas, *una* filosofía se constituye para dar su expresión al movimiento global de la sociedad”²⁶.

Luego el estudio de Zuleta demuestra que es a partir del sentido tanto del marxismo como del psicoanálisis en donde se encuentra el reclamo, tácito o explícito, de una ciencia complementaria, y que en ningún caso se trata de “agregar” eclécticamente fragmentos de pensamiento, haciendo un ensamblaje artificial. Es la índole misma de ambos métodos de conocimiento (en el caso del marxismo, su amplitud instrumental no suficientemente afinada, y en el del psicoanálisis, las peligrosas tendencias a la especulación y al subjetivismo, de sus hipótesis) la que, en cada caso, tiende *espontáneamente* a una complementación de tipo opuesto, que necesariamente debe encontrar a la otra si se desarrolla consecuentemente.

Algunos aportes de “La montaña mágica y la llanura prosaica”

El artículo sobre marxismo y psicoanálisis, que acabamos de esbozar, es, pues, un antecedente metodológico de importancia para la exégesis de las conferencias que prologamos; pero, posteriormente, Zuleta modificó un tanto el criterio general del planteamiento con la lectura de Althusser,

Lacan y Nietzsche, despojándolo de cierta rigidez inicial y auxiliándolo con otras ciencias como la antropología. Ya había tenido una primera aplicación en el estudio sobre la novela de Mario Arrubla, *La infancia legendaria de Ramiro Cruz*, en la cual predominaba ampliamente el psicoanálisis. En las conferencias sobre Mann, en cambio, predomina el marxismo. En la aplicación de ese método integrado, uno de los peligros radica en no saber discernir cuál debe ser la tendencia predominante en cada caso, según el carácter de la obra en cuestión. Como en este caso se trata de una novela enciclopédica, de una novela formativa o de iniciación, con incidencias históricas directas e inmediatas y que se estructura con base en lo que Zuleta llama “Modelos de exposición” (por ejemplo, el Sanatorio Internacional Berghof como condensación de la sociedad europea de la época), el método predominante es el marxista.

El análisis se establece a partir de las grandes falsas oposiciones que determinan todo el desarrollo de la novela y que se van desplegando a partir de contraposiciones que se pueden desarrollar indefinidamente: Montaña-Llanura, Mágico-Prosaico, Contemplación-Deber, Ocio-Trabajo Alienado, Escapismo-Brutalidad, Pesimismo-Optimismo, Fascismo-Liberalismo, Amor Imposible-Matrimonio Convencional, etc. Thomas Mann no opta por ninguno de estos falsos términos, sino que corroe interiormente cada uno de ellos, esboza términos medios como recurso para matizar su crítica y plantear dudas, y su pensamiento es deducible en forma de tendencias tácitas (rara vez explícitas) que se van insinuando en el contexto general. Así, una de las tareas fundamen-

tales de Zuleta ha sido la de aclarar las interpretaciones sociologistas (ya sean el de marxismo vulgar o del liberalismo) que postulan a uno de los personajes como vocero de las ideas de Thomas Mann. Es el caso de Lukács, quien en sus ensayos recogidos bajo el título de *Thomas Mann*, plantea el contenido de *La montaña mágica* a partir de este esquema maniqueo: “*La montaña mágica*... está dedicada, en lo esencial, a la lucha ideológica entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, el reaccionarismo y la democracia”²⁷. De esta manera, Lukács cae en la trampa de las falsas oposiciones, las cuales no son sino un recurso dialéctico de Mann para desarrollar, matizar y profundizar al máximo en los grandes temas de la obra. Más aún, Lukács clasifica a Mann como a un “escritor burgués” y liberal escéptico. Pero el gran artista supera siempre las limitaciones de su extracción de clase en la medida en que accede a lo universal. Su obra pasa, por tanto, a ser patrimonio de la humanidad. Si se determina a Thomas Mann como “el último gran novelista burgués”, se lo está confinando a los límites más típicamente alienantes de esa clase, pese a las buenas intenciones y las reservas que puedan manifestarse después para “salvarlo”, como es el caso de Lukács. Según esa clasificación, parecería que la obra de un “escritor burgués” (“pequeño-burgués” o “proletario”, para el caso es lo mismo) fuese un fruto típico de la ideología de clase correspondiente y cuya validez, para el futuro de la liberación humana, estuviese muy relativizada como “documento histórico”. Pero es el caso que un “escritor burgués” como Mann es más válido en una sociedad socialista que centenares de pésimos “escritores proletarios” o comunistas. Esto es así



Débora Arango. *Colegiala*. Acuarela

porque, como decía Sartre, “Valéry es un intelectual pequeño-burgués, no cabe la menor duda. Pero no todo intelectual pequeño-burgués es Valéry”²⁸. Los ejemplos podrían multiplicarse: ¿el arte musical de Sostakovich es superior al de Stravinsky o al de Schönberg porque aquél ganó el Premio Lenin?

Es evidente que cualquier clase social puede producir hombres con un conflicto tan profundo, que su pensamiento se integra

Débora Arango. *La primera comunión*

a la corriente de los valores universales. Esos hombres son los verdaderamente decisivos para la fundación de un mundo más libre. La revolución es, fundamentalmente, un hecho cultural que aspira a crear un hombre universal, liberándolo del “reino de la necesidad”. Tiene, entonces, que retomar, redescubrir y profundizar, por medio de nuevos contextos estructurales, las tendencias universales del pasado, enriqueciéndolas y haciéndolas

más socialmente eficaces. Si esto es así, no puede existir una “cultura burguesa” o “capitalista”, como tampoco puede existir una “cultura proletaria” o “socialista”, en el sentido literal del término. Existen culturas *surgidas en el capitalismo, en el socialismo o bajo la dominación* de tal o cual clase. Todas las épocas han producido cultura porque en todas ha sido posible retomar y profundizar la continuidad de la humanización del hombre, esto es, la lucha por su afianzamiento como artífice, cada vez más consciente, de su propia historia. Esto no quiere decir que *equiparemos* todas las épocas o que equiparemos las dificultades para superar las respectivas limitaciones de clase, puesto que es obvio que las diferencias son enormes. Por ahora nos interesa resalta el hecho fundamental de que los conflictos vividos con cierta profundidad, en cualquier clase social, capacitan al sujeto para superar esa inmanencia ideológica clasista y para integrarse a la gran tarea común de la liberación a diversos niveles *y a través de la especificidad del conflicto* de que se trate. La cultura producida en un determinado período no es igualmente eficaz que la de otro, pero siempre es posible establecer *una continuidad*, alguna relación de afinidad orgánica, entre ellas, así como en un plano individual es posible establecer una continuidad, por ejemplo, entre la filosofía de Hegel y la de Marx o entre el teatro de Shakespeare y el de Brecht. Es claro que no se trata de una continuidad lineal y que es difícil dilucidarla, puesto que hay necesidad, en cada caso, de estudios muy concretos que se ciñan a los procesos de la costa misma y la comprendan críticamente desde su interioridad singular. Así, se encuentran diferencias muy grandes en cuanto a las maneras de esa continuidad, según la actividad de

que se trate: la validez de las fórmulas de la física atómica, descubiertas durante el período nazi y aprovechadas después por los sabios del campo socialista, pudo ser retomada íntegramente como técnica experimental y como conjunto de leyes o fórmulas, mientras que, por ejemplo, la afinidad que se encuentra entre ciertas características de *La República* de Platón y algunos aspectos del Estado socialista no pasa de un cierto espíritu común que ilumina retrospectivamente la obra del genio griego.

En *La montaña mágica* y *La llanura prosaica*, Zuleta ha articulado profundamente el significado de la obra de Mann a una perspectiva marxista, no ya desde la superficialidad de declaraciones paternalistas sobre su “humanismo burgués”, sino mediante el esclarecimiento del sentido más consustancial y esotérico de los conflictos que la constituyen, sentando, además, las bases prácticas para la integración operante del método marxista y el psicoanalítico en la exégesis artística. En esta forma, la obra de Mann comienza a ser situada, señalando sus múltiples relaciones con el pensamiento pasado y presente. Este es un hecho de enormes consecuencias en el subdesarrollado medio cultural de Hispanoamérica y un aporte muy valioso a las investigaciones europeas sobre la materia. Por procedimientos similares podrá ser rescatada *toda la gran herencia clásica* de las tergiversaciones y de la subestación en que se la mantiene, apenas valorada como un hecho histórico, como un dato o un síntoma sociológico, por los intérpretes del marxismo vulgar, y reducida a un confuso psicologismo o a un frívolo esteticismo por las escuelas formalistas.

Aunque parezca increíble, Thomas Mann es un escritor que apenas se ha investigado seriamente, incluso en Alemania. Este es un hecho muy explicable: en una época “dividida en dos bloques”, cuya disputa todavía mantiene la división maniquea de la cultura y que, por tanto, cifra demasiadas esperanzas en el economismo y en la organización de la violencia, una posición como la de Thomas Mann es desconcertante. Su serena mediación entre la tradición y la revolución, entre la intuición y el saber, entre el amor y la razón, entre el destino y la libertad; su apertura al misterio en plena lucidez y a la poesía en medio de su cátedra magistral, su ironía sonriente ante toda unilateralidad y todo fanatismo, desorientan los alinderamientos simplistas (y con frecuencia groseros) de nuestra época. En la *Civilización Occidental*, donde priman las oscilaciones entre oprimidos y opresores, aparece como al margen un artista que, como Thomas Mann, superó, de un lado, las posiciones del “hombre de oposición”, el cual fetichiza la violencia y, con demasiada frecuencia, confunde las carencias de la miseria con las promesas de la liberación o se entrega a “las ventajas de la vergüenza”²⁹; y, del otro, las posiciones del opresor, del triunfador a toda costa que llega a la meta “chorreando lodo y sangre”. Respecto a los países socialistas, es evidente que Mann no aparece suficientemente comprometido y tiene demasiadas reservas para juzgar y condenar. Los grandes honores y ceremonias que, en uno y otro lado, se le consagran, indican, es cierto, la sospecha de su grandeza, pero la carencia de estudios importantes sobre su obra y los puntos de vista desde los cuales generalmente se la elogia, son muy sintomáticos.

La recreación crítica de *La montaña mágica* que hace Zuleta, comprueba el éxito de su metodología tácita en el hecho de que, mediante ella, los elementos constitutivos de la obra se van ajustando, con una nueva espontaneidad, sin perder su riqueza, y que sus personajes se reconfiguran en esquemas desarrollables (no esquemáticos), constituyendo nuevas ordenaciones, abiertas a la ambigüedad pero más transparentes.

Como decíamos al referirnos a la crítica interpretativa, se trata aquí de un creador que ha sabido descifrar y relacionar sistemáticamente a Mann y no de un “crítico”, en el sentido tradicional, que juzga, parasitario, desde fuera de la obra, aventurado impresiones, opiniones originales e hipótesis más o menos brillantes, inspiradas en preferencias estéticas, complejos defensivos o justificativos, etc.

Zuleta ha logrado en estas conferencias poner en práctica lo que la crítica europea más avanzada considera aún como un experimento muy difícil que se mantiene todavía casi exclusivamente en el campo de la teoría. Por otra parte (y ya en el campo interno del marxismo), restaura y actualiza el método marxista en su plena lucidez, evitando y criticando sus tergiversaciones y degradaciones, de las cuales hemos mencionado solamente una: el sociologismo. Las numerosas relaciones que el conferencista va descubriendo y desarrollando entre los significados de *La montaña mágica* y filósofos tan disímiles como Nietzsche, Heidegger, Platón, etc., no hacen sino reforzar la interpretación marxista predominante y prueban, una vez más, que ésta no tiene por qué temer el contrapunto con ningún sistema

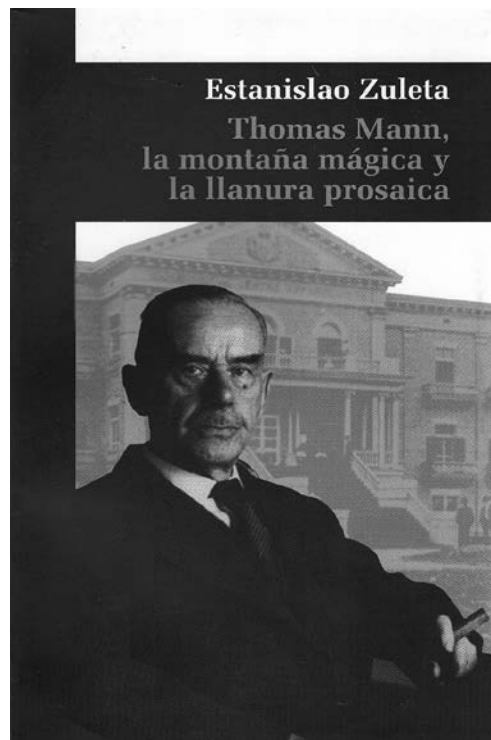
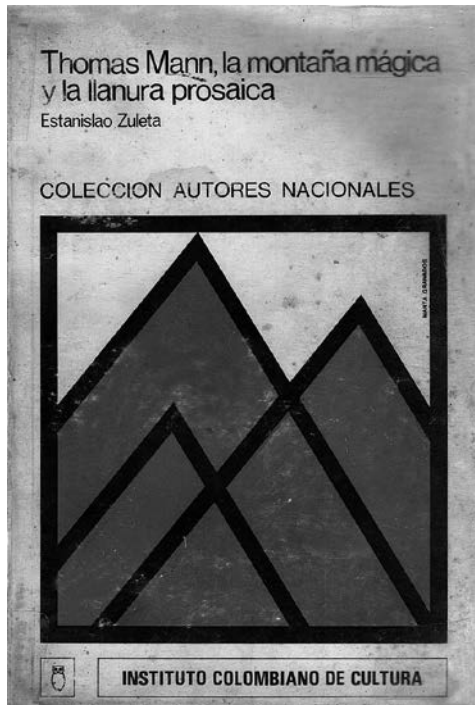
idealista de pensamiento, restableciendo así la espléndida tradición del marxismo clásico con su erudición vasta, oportuna y funcional, y su ausencia de prejuicios o dogmas para descubrir en todas las fuentes culturales del pasado y del presente los elementos de continuidad o de contraste necesarios al tema.

Eduardo Gómez

Notas

1. ARISTÓTELES, *Poética*, Madrid, Edit. Aguilar, 1972, p. 77.
2. ARISTÓTELES, *Poética*, Madrid, Edit. Aguilar, 1972, citado por SMARANCH en el prólogo, p. 43.
3. Ibidem, prólogo de F. DE P. SMARANCH, p. 44.
4. S. FREUD, *La histeria*, en *Obras completas*, t. I, Edit. Biblioteca Nueva, p. 103.
5. ESTANISLAO ZULETA, *Marxismo y psicoanálisis*, en Revista *Estrategia*, enero de 1964, p. 91.
6. Ibidem.
7. Ibidem.
8. Ibidem. Citado de *Manuscritos de 1844*, de MARX.
9. Ibidem. El subrayado es nuestro.
10. Ibidem.
11. ESTANISLAO ZULETA, *Marxismo y psicoanálisis*, en Revista *Estrategia*, enero de 1964, p. 91.
12. Ibidem.
13. Ibidem. El subrayado es nuestro.
14. ESTANISLAO ZULETA, *Marxismo y psicoanálisis*, en Revista *Estrategia*, enero de 1964, p. 91.
15. Ibidem.
16. Ibidem.
17. Ibidem.
18. Ibidem. Citado de *Obras filosóficas* de MARX. Subrayado del autor.
19. Ibidem. Citado de *Ideología alemana* de MARX.
20. ESTANISLAO ZULETA, *Marxismo y psicoanálisis*, en Revista *Estrategia*, enero de 1964, p. 91.
21. Ibidem.

22. Ibídem.
23. Ibídem.
24. ESTANISLAO ZULETA, *Marxismo y psicoanálisis*, en Revista *Estrategia*, enero de 1964, p. 91.
25. Ibídem.
26. J. P. SARTRE, *Crítica de la razón dialéctica*, t. I, Buenos Aires, Edit. Losada, p. 15.
27. GEORG LUKÁCS, *Thomas Mann*, México, Edit. Grijalbo, p. 38.
28. SARTRE, *Crítica de la razón dialéctica*, t. I, p. 57.
29. Locución empleada por MANN en el frag. “El señor Albin”, de *La montaña mágica*.



La montaña mágica

Thomas Mann



novela  edhasa

El filosofar de Estanislao Zuleta y el marxismo

Pablo Guadarrama González*



Débora Arango. *Bailarina en reposo*. Acuarela

Indudablemente, aquellos que piensan que la filosofía es una privilegiada actividad exclusiva de los nacidos y criados al norte del Mar Mediterráneo o del Río Bravo pueden poner en duda que Estanislao Zuleta haya sido propiamente un filósofo, tal vez porque dada su formación autodidacta no podía colgar en la pared de su casa un título de Doctor en Filosofía de una prestigiosa universidad.

Así de ingrata es la vida académica, pues suele atribuírseles sin recato dicha condición a algunos que ostentan tales títulos, pero jamás han podido aproximarse al rigor y la profundidad del filosofar¹ del pensador colombiano, que consagró su heterodoxa vida intelectual a pensar con cabeza propia.²

Esto no significa que no hayan influido sobre él numerosos filósofos y escritores —ya estudiados por otros investigadores—, entre los cuales Marx tendría un lugar especial.

Aunque el objetivo del presente trabajo no es fundamentar por qué razón la obra de Zuleta puede considerarse entre las mejores expresiones del pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo, debe partirse del presupuesto de su alta estimación de la praxis del filosofar, tal vez inspirado en el kantiano criterio de que el verdadero maestro no debe enseñar a sus discípulos filosofía, sino enseñarlos a filosofar. Además, no reducía las misiones de la filosofía al ámbito académico, sino que le otorgaba mayor trascendencia en todos los espacios de la sociedad humana. De

* Doctor en Filosofía. Universidad “Karl Marx”, Leipzig; Doctor en Ciencias, Universidad Central *Marta Abreu* de Las Villas, Cuba; Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba; Doctor Honoris Causa en Educación, Perú; Profesor de la Universidad Central *Marta Abreu* de Las Villas, Cuba.

ahí que sostuviese: “Creo que la filosofía siempre que estuvo viva fue algo más que docencia y recuento de ideas. Fue vigilancia crítica, territorio del debate, impulso a la fecundidad del pensamiento”.³

Poseía una alta estimación de la filosofía, pues exaltaba su pretensión omnicompreensiva y universalizadora del saber, lo que la diferenciaba sustancialmente de las ciencias, el arte, las tecnologías y el saber común. “En lugar de desear una filosofía llena de incógnitas y preguntas abiertas –sostenía– queremos poseer una doctrina global, capaz de dar cuenta de todo, revelada por espíritus que nunca han existido o por caudillos que desgraciadamente sí han existido”.⁴

La filosofía sería para Zuleta un instrumento indispensable no solo para pensar críticamente, sino para orientar la praxis transformadora de la realidad que le corresponde vivir a cada pensador, y de ahí su alta estimación de la obra de Marx, aunque tal vez no tanta de los proclamados o autclasificados como marxistas.

Zuleta destacó la necesidad de cultivar la filosofía, la construcción teórica y en especial la lógica especialmente en los momentos en que las distintas formas de práctica lo exigen en determinadas situaciones históricas. A su juicio: “Es muy frecuente en la historia del pensamiento encontrar ese retorno sobre los principios, las categorías, las operaciones, las premisas e implicaciones del trabajo del pensamiento, cuando se produce una crisis en la acción, que lleva a pensar que la teorización y la explicación efectiva, se habían desarrollado hasta entonces con una lógica deficiente.”⁵

Por tal motivo estimó en alto grado la labor teórica no solo de Marx y Engels, sino también la de sus más significativos seguidores, entre los que destacó a Lenin. En ese sentido apuntaba que “Es muy dicente, por ejemplo, el hecho de que Lenin, quien estaba embarcado desde muy temprano en su vida en trabajos políticos, teóricos y económicos, directamente relacionados con estudios acerca del desarrollo del capitalismo en Rusia, de las condiciones generales de la lucha de clases, de la teoría del partido, etc., al ser rudamente golpeado y encontrarse asombrado y desconcertado por el acontecimiento como la Primera Guerra Mundial, hubiera reaccionado dedicándose a leer la *Ciencia de la Lógica* de Hegel.”⁶

Zuleta admiró mucho la rigurosidad lógica del pensamiento de Marx que le ha hecho ser considerado entre los más destacados filósofos de todos los tiempos, aun cuando en algunos de sus análisis juveniles hubiese como cualquier mortal incurrido en anfibologías⁷ y otras imprecisiones que en su madurez intelectual superó con creces.

Ahora bien, la tarea principal del presente análisis consiste en analizar algunas de sus valoraciones sobre el pensador alemán, a diferencia de lo que se ha dado a conocer con el polisémico patronímico de marxismo,⁸ independientemente de que al referirse al marxismo por lo regular, aunque no siempre se refiriese específicamente a la obra de Marx.⁹

Sin embargo en otras ocasiones Zuleta distinguía adecuadamente entre Marx y los marxistas en relación con determinados análisis, como al considerar que,



Débora Arango. *Madona del silencio*

“La idea de la racionalidad capitalista la deberíamos tomar con mucho cuidado. Los marxistas- excepto Marx- como por ejemplo Lenin, Trotsky, y otros que ya sería un poco complicado llamar marxistas como Stalin, la confunden con frecuencia con la racionalidad. Por lo demás han reprimido de *El Capital* los capítulos XII División del trabajo y manufactura y XIII (Maquinaria y gran industria). Lo que Marx reprocha al capitalismo no es solamente que sea irracional, sino su tipo particular de racionalidad.”¹⁰

De manera que, de antemano, se presenta un obstáculo epistemológico —diría Bachelard—, consistente en tratar de precisar adecuadamente la especificidad de sus análisis sobre Marx y diferenciarlos de

Engels o Lenin,¹¹ así como de algunos de sus discípulos o de los marxólogos, presuntamente no comprometidos desde el punto de vista ideológico.¹² Si algo diferenció sustancialmente a Zuleta de estos últimos fue no solo su profundo rigor intelectual desentrañador de nuevos análisis teóricos, sino también su definido compromiso ideológico —del mismo modo que lo había estimado altamente en Marx¹³— contra el capitalismo¹⁴ y la lucha por lograr una sociedad mucho más humana.

Sus análisis sobre el capitalismo se distanciaban de aquellos que se limitan al estudio de sus mecanismos económicos, tecnológicos, financieros, ideológicos, etc., pues le interesaba, sobre, todo una mejor comprensión filosófica de sus rasgos esenciales en una perspectiva humanista y cultural,¹⁵ mucho más integral, pues solo una visión dialéctica, sistémica e integral del capitalismo posibilitaría combatirlo de la misma forma y no por parcelas desarticuladas entre sí.

Para tratar de superar tales obstáculos y realizar tal estudio resulta de utilidad tomar en cuenta lo que podría considerarse el *núcleo duro* de la teoría marxista.¹⁶ A partir de este criterio metodológico es posible realizar el análisis diferenciado sobre la relación de Zuleta con Marx y con el marxismo, pues a pesar de su manifiesta identificación, también supo plantear debidamente lo que consideraba algunos de sus errores, como la idealización de la presunta misión histórica del proletariado.¹⁷ En ese sentido declaraba: “Yo no creo que el marxismo de Marx sea una teoría de la sociedad válida en su totalidad. Yo he defendido la teoría

del valor, pero no creo por ejemplo que la teoría del proletariado sea correcta”.¹⁸

El hecho de que Zuleta no estuviese de acuerdo con Marx en relación con el protagonismo de la clase obrera, así como en otras cuestiones, como en cierta visión teleológica sobre la evolución del dinero,¹⁹ no significa que no coincidiera con los principales elementos que caracterizan el *núcleo duro* de la concepción materialista de la historia, y mucho menos que por tal motivo no se le deba considerar propiamente un marxista. En verdad, tal vez con razón —como plantea Alberto Valencia—²⁰ lo fue mucho más que algunos autotitulados como tales, pero que se subordinaron al escolástico *principi autoritatis* en lugar de asumir una postura dialéctica y, por tanto, crítica, como supieron hacer en momentos diferentes José Carlos Mariátegui,²¹ Antonio García Nosa²² o Ernesto Che Guevara.²³

En primer lugar, Zuleta destacó la superación epistemológica que produjo Marx —aun cuando esta se realizara bajo la influencia de dos de los más grandes “idealistas inteligentes”, de acuerdo con Lenin, de todos los tiempos, como lo fueron Kant y Hegel—, respecto a las concepciones materialistas, pero contemplativas que le habían antecedido. En tal sentido, acertadamente consideró: “Todo el materialismo anterior a Marx para poder hacer del conocimiento algo posterior al objeto conocido y del objeto conocido algo independiente de su conocimiento, hace del conocimiento un fenómeno pasivo, un fenómeno de registro”.²⁴

Con razón sostiene que Marx había producido no solo un extraordinario des-

cubrimiento científico al desenmascarar el papel de la plusvalía, sino que a la vez había producido un salto cualitativo en el desarrollo de la lógica dialéctica²⁵, en verdad había producido una revolución filosófica, lo cual no debe derivarse que haya sido la primera ni la última en la historia. Pero lo importante es que destaca que no solo aportó a la ciencia en el desentrañamiento de la intrínquilis de una formación económico-social tan compleja como el capitalismo, sino que enriqueció la filosofía y en particular la lógica dialéctica al plantear una novedosa comprensión del proceso de ascenso de lo abstracto a lo concreto²⁶, así como el analizar entre el concepto de estructura²⁷, así como la correlación e interdependencia que la misma produce entre el consumo, las necesidades y la producción. Por ese motivo sostiene que: “Marx está produciendo por primera vez, por lo menos de una manera desarrollada y aplicada a un objeto especificado, Marx produce un nuevo concepto de causalidad que no es aristotélico. (...) La causalidad de Marx tampoco es reductible a la de los mecanicistas del siglo XVIII que se reducían a aplicar el concepto de causa eficiente; ni tampoco a ciertos sensualismo y materialismo vulgar que hacían la reducción a la causa material. En Marx se trata de producir un concepto nuevo de causalidad que los abarca a todos y los reinterpreta a todos, Marx significa una revolución en lógica y en filosofía (...)”²⁸

Enfatizó en que “El concepto de la actividad crítico-práctica es fundamental en el pensamiento de Marx”.²⁹ Y aunque consideró que Marx en sus escritos tempranos —como en sus tesis sobre Feuerbach— fue en ocasiones algo confuso y dio pie a



Débora Arango. *Hermana de la Presentación*

posibles interpretaciones empiristas de su teoría del conocimiento, puntualizó a partir de una perspectiva propia la controvertida tesis XI, en la que Marx, para algunos, establece un parteaguas entre su propuesta práctico-crítico-revolucionaria y su crítica dialéctica a la presunta predominante postura hermenéutica de los filósofos que le antecedieron. Para Zuleta: “Marx no quiere decir que el mundo no deba ser interpretado, no quiere defender el activismo ciego, ni nada por el estilo, y así lo testimonian toda su obra y toda su práctica política. Lo que él afirma es que una crítica teórica que no sea capaz de ver los fundamentos materiales del error que critica, y de allí pasar a combatirlos, no es una crítica suficiente”.³⁰

En tal sentido, el pensador colombiano deseaba diferenciar la perspectiva epistemológica de Marx y del marxismo, tanto del empirismo anterior como del

entonces emergente utilitarismo y pragmatismo, que impregnarían no solo la vida filosófica británica y norteamericana, sino de otras partes del orbe, de la cual América Latina no escaparía, no obstante sus modalidades *sui generis*.³¹

Ni Zuleta ni el propio Marx se percataron de que los filósofos anteriores a este último no siempre se habían dedicado exclusivamente a interpretar el mundo, sino que también trataron de transformarlo. De otro modo no se entienden las causas de la acusación a Sócrates por su actividad práctico-pedagógica con los jóvenes atenienses, ni la esclavitud a que fue sometido Platón y su frustración ante la imposibilidad de ver realizada su República, ni el compromiso político de Aristóteles con Filipo de Macedonia y su hijo Alejandro Magno, como tampoco la praxis política y social de Tomás de Aquino, Maquiavelo, Moro, Descar-



Débora Arango. *Esquizofrenia en la Cárcel*. Óleo sobre lienzo

tes, Spinoza, Locke, Rousseu, Fichte o Hegel.

Al mismo tiempo Zuleta quiso hacer justicia respecto al tratamiento otorgado por Lenin a la teoría del reflejo, pues consideraba que esta constituía sin duda un lado débil de la epistemología marxista. A su juicio: “si la teoría del reflejo se queda corta no es porque sea demasiado materialista, sino porque no lo es suficientemente”.³² A la vez, sostenía: “La teoría del reflejo plantea otra dificultad. Uno de los avances que Marx había hecho en el campo de la teoría del conocimiento, muy importante, era el haber acentuado la oposición entre ideología y ciencia, y el haber formulado la ideología, como esencialmente ignorante de sus fundamentos, como inconsciente, en palabras

de Marx.”³³ Es evidente que en este aspecto, lo cual no significa que en otros análisis descuidara tal evolución,³⁴ Zuleta no tomó en adecuada consideración la evolución de Marx y Engels desde sus trabajos iniciales a los de mayor madurez, ni tampoco la de algunos de sus más relevantes continuadores respecto al concepto de ideología.³⁵

Al mismo tiempo considerar que: “También es falsa la idea de que la ideología es de clase. La ideología no es de clase. La ideología es algo consubstancial al hecho de que el hombre necesita la ilusión.”³⁶ Puede resultar una interpretación algo romántica y por tanto distante de la concepción materialista de la historia, que en lo fundamental Zuleta compartía —al menos en otros trabajos que reconoce la existencia de la ideología burguesa³⁷—, pues si bien puede conducir a una especie de sociologismo vulgar reducir la producción de ideologías solamente al componente clasista, de igual modo resulta inconsistente desconocerlo o subestimarlos.

Pero independientemente de tal concepción controvertible sobre la recíproca exclusión entre ciencia e ideología —que no fue exclusiva de Zuleta, sino muy común a la interpretación prevaleciente en la perspectiva soviética del marxismo y de algunos enfoques también en el mundo occidental, como en el caso de Althusser—,³⁸ lo más significativo es la alta valoración que el pensador colombiano realiza de las potencialidades epistemológicas que encierra la obra de Marx. Así plantear: “El materialismo de Marx descubre las condiciones objetivas de la producción del conocimiento y también las condiciones objetivas de la

producción del desconocimiento o de la ideología; un materialismo que investigue las condiciones sin las cuales una ciencia no es posible y las condiciones dentro de las cuales comienza a ser posible, y que no postula un sujeto ahistórico y asocial que observa la realidad, la aprehende allí mismo y la refleja en su cabeza. Este materialismo fundado por Marx es pues la condición necesaria para una verdadera historia de las ciencias”.³⁹

La afirmación anterior evidencia que Zuleta le atribuía al materialismo histórico una dimensión y posibilidades favorecedoras de una comprensión científica de la sociedad cualitativamente superior a todas las formas anteriores de materialismo, ante todo porque se sustentaba en el análisis del papel de la división social del trabajo⁴⁰.

Sin embargo, le atribuye a Marx una limitada interpretación teleológica de la historia al analizar la tesis del pensador alemán según la cual: “La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permite al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono”⁴¹.

A juicio de Zuleta: “Aquí hay una metáfora seductora pero poco afortunada,

porque es una recaída en el evolucionismo. En realidad la anatomía del hombre solo podría ser la clave de la del mono, si el mono estuviera predestinado a ser hombre, si el hombre fuera la realización de algo que ya estuviera potencialmente en el mono. Pero esta formulación es teleológica. En realidad, en el hombre muchas cosas son desarrollos y muchas otras atrofas con respecto al mono. El hombre es una adaptación a otro medio, respuesta a otros problemas, y no el producto de la evolución de un principio interno a partir del mono. Esto mismo ocurre en la historia de las sociedades, el feudalismo puede descomponerse en capitalismo o no. Marx, para salir del historicismo cometió un error al invertir los términos del problema. Realmente, ni es cierto que para comprender el capitalismo es necesario comprender primero el feudalismo como creen los historicistas, ni es cierto que para comprender el feudalismo sea necesario comprender primero el capitalismo. El problema es otro y debe ser formulado en la siguiente forma. ¿En qué sentido los conceptos elaborados para la comprensión del capitalismo sirven para la comprensión de los sistemas anteriores? En la medida en que, a partir del estudio del capitalismo, Marx puso las bases para una ciencia de la historia elaborando conceptos de validez general, produjo un conjunto de conceptos fundamentales que permiten explicar este sistema social, y en cuanto científicos, pueden dentro de ciertos límites ser utilizados para analizar sociedades anteriores y aun sociedades posibles”.⁴²

Ante tal crítica cabe preguntarse: ¿es que en verdad puede estudiarse un fenómeno o proceso lo mismo en el mundo natural

que social sin tomar en adecuada consideración las estructuras y funciones de los elementos constitutivos fundamentales de las fases posteriores y anteriores de su desarrollo histórico?

No hay dudas de que en la concepción de Marx prevalece una perspectiva de la evolución progresiva de la sociedad humana heredera de las ideas de la Ilustración, pero esto en modo alguno debe identificarlo con el evolucionismo que caracterizó las ideas sociales propias del positivismo ni tampoco del historicismo, tan cuestionado por Popper. En verdad, en Marx hay un fuerte arraigo de la visión hegeliana de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) —en el sentido de concebir la historia como un devenir permanente de contradicciones de todo tipo, en el que enfatiza la lucha de clases, a diferencia del historicismo, que hiperboliza el papel de la condicionalidad circunstancial en dicho devenir—, sin que esto signifique su identificación con la perspectiva teleológica de la historia que puede observarse en Hegel.

Algunos han tratado de caracterizar a Marx y Engels como teleologistas en relación con sus ideas sobre el comunismo como superación del capitalismo. Con ello desconocen sus consideraciones al respecto en *La ideología alemana*, según la cual este no debía ser un estado a implantar, sino un movimiento crítico superador de un estado de cosas, léase el capitalismo, y para ello debía partirse de las premisas históricas existentes. Esto significa que por supuesto no es lo mismo concebir el comunismo en Francia que en Haití. A su vez, tomar en adecuada consideración las premisas históricas existentes no significa

necesariamente ser historicista, pues hasta el mismo Popper las toma en cuenta en el falsacionismo de su racionalismo crítico.

Es evidente que en las fuentes de aproximación a nuevas expresiones del marxismo se revela en Zuleta un manejo de algunos de sus cultivadores más relevantes, como Lenin, Lukács, entre otros, pero prevalece mucho más la influencia de la tradición francesa —en particular Althusser—, que la teoría crítica de la escuela de Frankfurt o que algunos de sus representantes latinoamericanos.

Es sabido que Sartre —a quien Zuleta tuvo en alta estimación— pretendió completar el marxismo con el existencialismo, pues a su juicio, el primero carecía de una antropología filosófica. De forma similar Zuleta pretendió enriquecerlo con el psicoanálisis —que no solo valoró altamente en el plano teórico, sino que con frecuencia practicó—⁴³ para lograr un mejor esclarecimiento de los factores que intervienen en el proceso de producción de la conciencia humana.



Debora Go. *Va bien en la calle*. Óleo sobre lienzo

Zuleta consideró que en los macroanálisis sociológicos y económicos de Marx sobre la sociedad capitalista, en la que se estimulan “Toda clase de “liberaciones” y se promueven todas las ideas que obliguen a la gente a comprar. En este sentido, y no en el de un determinismo económico, el análisis de Marx que inició en *El Manifiesto del Partido Comunista* y desarrolló en *El Capital*, me parece válido en su conjunto.”⁴⁴ De tal modo que independientemente de que este priorizara el enfoque de lo social sobre lo individual,⁴⁵ se atisbaba la profundidad de su perspectiva psicológica,⁴⁶ factor este que propiciaría su confluencia con el psicoanálisis.

A partir de tales consideraciones concibió el marxismo y el psicoanálisis como compatibles y necesariamente complementarios; esto lo diferenciaba de manera sustancial de los enfoques prevalecientes en esa época en el marxismo soviético. Si Zuleta hubiera conocido algunas acusaciones ante las posibles falsificaciones realizadas por Freud en las historias clínicas de determinados pacientes con el objetivo de forzar la validación de sus teorías, tal vez hubiera modificado sus criterios al respecto.

Pero más allá de tales reconsideraciones, para el estudio que nos ocupa, que consiste en la valoración de Zuleta sobre el marxismo, lo importante es destacar su alta estimación de la cientificidad de la obra marxiana,⁴⁷ independientemente del mayor o menor carácter científico de la freudiana, pues, para él, “Cuando el psicoanálisis no se basa en una sociología histórica y dialéctica y es incapaz de una crítica social, puede derivar hacia toda clase de fantasías naturalistas, de expli-

caciones aberrantes y de interpretaciones reaccionarias, incluso en la obra gigantesca de su fundador”.⁴⁸

Por lo tanto, independientemente de sus simpatías por el psicoanálisis, que lo llevaron a practicarlo con relativa frecuencia, lo que más significativo no es que pretendiera ver la posible congruencia del marxismo con el psicoanálisis, sino al revés.⁴⁹ Si bien a este último le atribuía la condición de cientificidad, en el primero no solo destacaba incuestionablemente este rasgo, sino que a la vez le atribuía una mayor significación teórica al fundamentarse sobre bases filosóficas mucho más consolidadas. Para Zuleta el filosofar era no solo diferente de la investigación científica, en cuanto a sus resultados y sobre todo a sus métodos, sino sobre todo constituía una forma superior de actividad intelectual.

Una de las grandes diferencias entre Freud y Marx es que este último –independientemente de caracterizarle algo sorprendente como individualista radical⁵⁰– prestó mucha mayor atención a su condicionamiento social. “Marx se refiere siempre a individuos socialmente determinados y no al individuo y a la sociedad o a las relaciones de los individuos con la sociedad. Estudia la forma social de existencia de los individuos”,⁵¹ afirma el pensador colombiano, pues considera que “El mito roussoniano queda en evidencia; es más, Marx demuestra que solamente en sociedad el individuo puede aislarse”.⁵² Al respecto se refiere a su error inicial al haber hiperbolizado el papel del individuo durante los primeros estadios del desarrollo humano, reconocido por el propio filósofo alemán.⁵³

Lo que más estima es que, en lugar de prestar atención a los hechos aislados dialécticamente, le preocupan más las concatenaciones, los nexos, los vínculos, pues: “En síntesis, para Marx los elementos están definidos por las relaciones que tienen entre sí y no por su existencia transhistórica, como elementos aislados. El verdadero objeto de estudio son los diversos haces o conjuntos, las diversas articulaciones de los elementos y no los elementos tomados en sí mismos» abstraídos», es decir, separados del conjunto» Si para la teoría clásica de la abstracción lo común es lo esencial; para Marx, lo diferente, es decir, las diferentes formas de articulación de los elementos, es lo esencial.⁵⁴

Por tal motivo, resulta cuestionable reducir la perspectiva dialéctica del filosofar de Zuleta a la antigua concepción griega, como plantea Alberto Valencia,⁵⁵ cuando este mismo acucioso investigador del pensador colombiano destaca que “La afirmación de que la categoría de totalidad está implícita en los más diversos análisis de Zuleta quiere decir que su pensamiento, en sus principios constitutivos fundamentales, tiene una relación muy estrecha con el pensamiento de Marx”.⁵⁶ Resulta indudable que la profunda admiración del filósofo colombiano por este último no se reducía a motivaciones ideológicas, si bien estas no estaban ausentes, sino ante todo por la maciza construcción teórica afianzada especialmente en su método dialéctico,⁵⁷ muy distante y distinto al de los griegos, no solo por haber sido desarrollado por Hegel, sino por Descartes,⁵⁸ Spinoza,⁵⁹ Rousseau,⁶⁰ Helvecio y Kant principalmente, quienes también dejaron honda huella en la conformación del pensamiento de Marx.

Resulta válido el análisis de Damián Pachón cuando considera que “La relación de Zuleta con el marxismo fue fructífera y totalmente crítica. Por eso Zuleta se consideró un «marxista kantiano», «un marxista freudiano», un «marxista hegeliano», pero en todo caso, un marxista. Sin embargo, no hay que olvidar que Zuleta no se preocupó por el marxismo, el psicoanálisis, la literatura, el arte, etc., en sí mismos, sino como herramientas para pensar un problema específico. Zuleta criticó en muchos aspectos al marxismo, por ejemplo, consideró que Marx idealizó el proletariado, despreció la pequeño-burguesía, dio demasiada importancia a la economía sobre la ideología (aunque sostuvo que en Marx no hubo un economicismo); Zuleta no compartía el concepto de alienación como lo concibió Marx, así como el asunto de la toma del poder, la negación del conflicto y la propuesta de abolición del Estado. Además consideró que si bien Marx tuvo razón en criticar la formalidad de los derechos, su concepción de los derechos humanos no fue del todo correcta, pues aún en el comunismo estos serían necesarios”.⁶¹

En relación a este último aspecto, bien es cierto lo planteado por Zuleta de que “Los marxistas saben que Marx nunca se hizo ilusiones sobre el derecho, ni siquiera en las sociedades en las cuales el proletariado ya hubiera tomado el poder, como lo muestra en la *Crítica del programa de Ghotá*.”⁶²

Acertadamente el pensador colombiano apunta que: “Marx piensa que los derechos humanos están restringidos por sus condiciones de posibilidad. El verdadero problema no habría que formularlo en



Débora Arango. Paz. 1957. Acuarela

términos de “el derecho a ...”, sino de “la posibilidad de...”⁶³

En particular sobre este último aspecto Zuleta, con razón consideró que la cuestión de los derechos humanos no debía considerarse una simple táctica para la lucha por el poder político, sino algo estratégicamente esencial en la lucha de los socialistas frente al capitalismo.

Por lo que resulta plenamente válido su criterio según el cual: “Nosotros defenderemos los derechos humanos para siempre, no tácticamente por ahora. No podemos aceptar la tesis de que mientras nos tomamos el poder está bien defender los derechos humanos, pero otra cosa sería cuando ya lo tengamos”⁶⁴.

Pero lo que si resultan muy cuestionables son las siguientes afirmaciones suyas: “La democracia no pertenece a la tradición de la izquierda, y esto hay que decirlo francamente. La tradición nuestra ha estado determinada por el marxismo, que no es un pensamiento democrático. En sentido estricto, ideológico, Marx no lo era. Cuando Marx comentó los derechos humanos, confundió la ideología individualista, sensualista, utilitaria y liberal de la época con el acontecimiento mismo. Marx criticó una ideología que proclamó los derechos humanos como una expresión simple del egoísmo del mundo capitalista, del mundo burgués individualista y de paso criticó esa concepción de los derechos (...) Dentro de la tradición marxista, la democracia es táctica. El uso ha sido claro: hablo de democracia y eso me da espacio para hacer política, pero cuando tomo el poder cierro la posibilidad de que otros hagan política, cierro el espacio”⁶⁵.

En verdad, Marx y Engels no consideraron ni a la democracia ni a los derechos humanos como algo absolutamente rechazable entre las conquistas de la modernidad, por lo que, en verdad, se plantearon la necesidad de su cumplimiento más equitativo, de ahí que expresasen que: “(...) el primer paso de la revolución obrera será la exaltación del proletariado al Poder, la conquista de la democracia”⁶⁶. Lo que nos podría conducir a cuestionarnos la plena validez de las ideas de Zuleta al respecto⁶⁷. Otra cuestión es las experiencias de la democracia y los derechos humanos en el autodenominado “socialismo real”. Pero las pretensiones de ambos pensadores eran profundamente democráticas, pues

aspiraban a ofrecerle mejores formas de participación a los sectores populares y en especial a los sectores populares en el ejercicio del poder político y económico.

Cuando los derechos humanos adquirieron carta de ciudadanía propiamente e iniciaron su promoción efectiva desde fines el siglo XVIII, con la Ilustración, el impacto de la independencia de las trece colonias inglesas de Norteamérica y la Revolución Francesa, por supuesto que encontrarían sus falaces consignas de igualdad, libertad y fraternidad, que he denominado irónicamente *paradogmas*⁶⁸, algunas expresiones de resistencia en Carlos Marx.

Este los consideraría de algún modo expresión del derecho burgués particularmente interesados en defender la propiedad privada, pues a su juicio: “Los derechos del hombre de la Declaración francesa de 1789 conocidos ahora como derechos humanos de primera generación “a diferencia de los *droits du citoyen* no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad”⁶⁹. Sin embargo algunas de las consideraciones marxianas al respecto han sido o mal comprendidas, como puede ser el caso de Zuleta o en el peor de las situaciones tergiversadas y manipuladas⁷⁰.

Del mismo modo que Marx consideró a la sociedad burguesa un avance en la historia de la humanidad, e incluso consideró a la burguesía como revolucionaria para la época, pues tal estimación era por supuesto extensiva también a la democracia y los derechos humanos.

Con la ironía que le era propia Marx en *El Capital*, somete a consideración crítica lo que denomina el “Edén de los derechos humanos innatos”⁷¹, en el que el formalismo impera tras las consignas de “libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham”⁷². A juicio de Marx la verdadera igualdad no consistía en considerar de manera igualitaria los fenómenos o clases sociales desiguales, sino por el contrario en valorarlos de manera desigual y diferenciada.

Como acertadamente considera Ernst Bloch, aunque Marx haya sido un agudo crítico del carácter formal que tiene la democracia, los derechos humanos y en especial la libertad en la sociedad burguesa, sin embargo «estaba tan lejos de ser un crítico de la libertad que, por el contrario, interpretó la libertad como un glorioso derecho humano, en verdad como la base para su propia crítica de la propiedad privada. Ello explica las conclusiones que extrae: no libertad de propiedad, sino libertad respecto de la propiedad; no libertad de comercio, sino libertad respecto de la anarquía egoísta del comercio no reglamentado; no emancipación del individuo egoísta respecto de la sociedad feudal, sino emancipación de la humanidad respecto de cualquier tipo de sociedad de clases. Devuelve a la libertad, en cuanto ésta se distingue de la propiedad, el prestigio auténticamente radical que le corresponde entre los derechos del hombre».⁷³ No se debe pasar por alto que Marx dedicó sus tesis doctoral al análisis de las diferencias entre la filosofía de Demócrito y Epicuro en la que destacó en este último su enriquecedora concepción de la libertad. Tampoco se debe ignorar la significativa temprana influencia recibida de Kant, tanto en su

epistemología al insistir la significación del papel activo del sujeto en el proceso del conocimiento, como en su ética, reconocido acertadamente por Zuleta⁷⁴. Althusser, destacaría la huella kantiana en la formación filosófica del joven Marx, especialmente orientada al análisis de la libertad humana.

Una postura algo similar de la demagogia de los derechos humanos la observó Federico Engels en el caso de “el carácter propiamente burgués de esos derechos del hombre que la Constitución americana –la primera que los ha conocido– confirme simultáneamente la esclavitud de las gentes de color existente en América: mientras se condenan los privilegios de clase se santifican los de raza”⁷⁵. En la célebre Constitución de Filadelfia se abogó mucho por los derechos de los hombres, pero se ignoró por completo la esclavitud de los negros, tal vez por no considerarlos miembros de la especie humana en el sentido aristotélico de animales parlantes.

Por otra parte llama poderosamente la atención que Engels, en la “Crítica del Programa de Erfurt” de 1881 utilizando precisamente las posibilidades que puede ofrecer la democracia burguesa, –sostiene de una forma mucho más diáfana que en el propio Marx– la posibilidad de una vía pacífica al socialismo cuando considera que allí «donde la representación popular concentra en sus manos todo el poder, donde se puede hacer por vía constitucional todo lo que se quiera, siempre que uno cuente con la mayoría del pueblo»⁷⁶, es decir en las repúblicas democráticas.

Sin embargo, el compañero de Marx se lamenta de que “La ironía de la historia



Débora Arango. *Adolescencia*. 1944. Óleo sobre lienzo

universal lo pone todo patas arriba. Nosotros, “los revolucionarios”, “los elementos subversivos”, prosperamos mucho más con los medios legales que con los ilegales y la subversión. Los partidos del orden, como ellos se llaman se van a pique con la legalidad creada por ellos mismos».⁷⁷

América Latina puede demostrar la validez de tal afirmación. Son múltiples los ejemplos que demuestran que cuando los intereses de las oligarquías nacionales, en alianzas estratégicas con los poderes trans-

nacionales e imperiales, se han visto amenazados por la posibilidad del triunfo o su efectiva victoria por vías democráticas de gobiernos con algún aunque sea ligero matiz de socialista, se han organizado y realizado efectivos golpes de Estado de la derecha, como sucedió con Paz Estensoro en Bolivia, Goulart en Guatemala, algunas intentonas contra Castro en Cuba, Allende en Chile, y más recientemente contra Chávez en Venezuela, Morales en Bolivia, Correa en Ecuador, Zelaya en Honduras, etc.

La identificación de Zuleta con el marxismo no se debe solo a su reconocido rigor teórico, sino también por motivos ideológicos, especialmente por su humanismo⁷⁸ y por presentar críticas alternativas históricas⁷⁹ esperanzadoras de superación de las enajenantes relaciones económicas que el capitalismo impone. De ahí que declarase: “El marxismo nos ha satisfecho mucho. No nos alegremos de eso. Nos ha satisfecho porque nos ha dado la última gran teoría en la historia que le ha dado al hombre una meta; le ha dicho para dónde va. Desde luego, no es muy cómodo perder esa satisfacción y ver que hay muchas interrogantes. Sin embargo, a mi juicio, la crítica que hizo Marx de la sociedad capitalista, por lo que esta sociedad había producido como posibilidades humanas y por lo que impedía de realización del hombre, es esencialmente correcta”.⁸⁰

Zuleta –se percata de que más que descubridor de una teoría general de toda la evolución humana, que el propio Marx modestamente consideraba era atribuirle méritos indebidos– plantea acertadamente que en su obra, especialmente en *El capital*, estaban las claves principales



Débora Arango. *La Celestina*. Acuarela

para una adecuada comprensión de los elementos esenciales de la sociedad capitalista, al menos hasta la época que le correspondió vivir al pensador alemán, pero a su vez, este descubrió tendencias generales del desarrollo de esta formación económico-social, así como algunas en las que le antecedieron, sin que esto implique convertirlo en un especulativo filósofo de la historia más, como lamentablemente intentaron presentarlo algunos de sus continuadores. Algo que era muy desaprobado por el propio Marx cuando con modestia respondió que él no había descubierto las leyes universales de la historia, sino solamente la génesis y desarrollo del capitalismo exclusivamente en Europa occidental.

En varias ocasiones Zuleta dejó claramente sentada su posición, tanto filosófica como ideológica, en relación con este aporte del pensador alemán al considerar: “La obra de Marx es una crítica fundamental de la civilización capitalista. Estar en contra de Marx muy frecuentemente suena como estar a favor del capitalismo. Estar a favor de Marx, sin duda alguna, es estar en contra del capitalismo, no tengo que ocultar ninguna carta, estoy en contra del capitalismo”.⁸¹

A su juicio, “El marxismo lleva a cabo una crítica muy radical del orden capitalista que se refiere, no a una forma determinada de propiedad, sino a la propiedad como tal, definida por supuesto, en términos marxistas como diferentes formas históricas de derecho al plustrabajo”.⁸² En ese aspecto destaca la sustancial diferencia del análisis marxiano respecto a otros investigadores que le antecedieron y sucedieron, al señalar: “Cuando Marx analiza el sistema capitalista de producción, su investigación difiere de los economistas anteriores y posteriores fundamentalmente en el hecho de que Marx no estudia simplemente la manera como se produce, se cambia y se consume en las condiciones capitalistas, sino la manera como se producen estas condiciones mismas”.⁸³

Su optimismo epistemológico en relación con las potencialidades del marxismo en cuanto a alcanzar un mejor conocimiento del desarrollo humano, a pesar de reconocer determinados errores y limitaciones al respecto, se mantuvo siempre latente.⁸⁴ Especialmente rechazó cualquier tipo de interpretación determinista o teleológica de la historia que se derivara del propio Marx, como es el caso ya analizado de la

presunta misión histórica del proletariado, que de algún modo pudiese limitar la concepción sobre la actividad práctico-crítico-revolucionaria, tan inherente al marxismo más auténtico⁸⁵, y por tanto, la libertad humana.⁸⁶

El pensamiento de Zuleta se articula en cierta medida con la tradición humanista, desalienadora y contrahegemónica que ha sido común a la tradición del filosofar latinoamericano, aunque no se aprecia en su obra un manifiesto conocimiento de sus representantes. Su postura ante el marxismo como concepción del mundo, como método, pero también su componente ideológico, lo aproximan a aquellos heterodoxos que se apropiaron de esta teoría no para construirle un altar, sino para utilizarla en todo lo valioso posible, pero a la vez para desarrollarla en circunstancias nuevas que el pensador de Tréveris jamás imaginó.

En tal sentido, Zuleta asumió de Marx lo más valioso, su optimismo epistemológico y escepticismo creador orgánicamente articulado con una praxis intelectual profundamente comprometida con la crítica al capitalismo y a cualquier forma de sociedad enajenante.

Tal vez lo más marxista de Zuleta fue asumir con rigor aquella indicación del generador, junto a Engels, de la concepción materialista de la historia: dudar de todo y revelarse contra todo tipo de nueva edición del escolástico *principi autoritaris*. Por eso se distanció de la militancia del partido comunista, sin que esto significase que se distanciase de su identificación con el socialismo. Fue en última instancia más una ruptura política que ideológica.

Y continuó con quijotesca vehemencia su apostolado filosófico para tratar de despertar en la juventud el espíritu creativo que debe enaltecer la práctica teórica para revertirse adecuadamente en la transformación de la sociedad, y así evitar cualquier tipo de activismo político irreflexivo.

Al criticar la manipulación que se lleva a cabo en la lucha ideológica de la educación fundamentalmente universitaria con la intención de justificar una presunta eternidad del capitalismo y, por tanto, de desacreditar cualquier tipo de promoción de las ideas revolucionarias, Zuleta plantea: “Los marxistas no tienden a formular esta clase de lucha porque naturalmente hay otras luchas válidas que son más inmediatas, ciertamente. Pero si tenemos una perspectiva de transformación social a largo plazo, y nos proponemos luchar contra la dominación ideológica en todos sus aspectos, no debemos dejar a ninguna ciencia tranquila. Debemos preguntarle a cada una por sus efectos sociales, sus modos de producción, sus modos de neutralización, su forma de transmisión. Debemos reconocer que estamos situados en un ámbito donde se ha separado el trabajo productivo de la adquisición de conocimientos. Nuestra crítica puede colaborar para que las luchas actuales sean más eficaces y más profundas, cualesquiera que ellas sean”.⁸⁷

Esta afirmación evidencia que la labor académica de Zuleta, además del requerido rigor teórico, constituía simultáneamente una forma de colaboración en el enriquecimiento ideológico de las nuevas generaciones para la lucha por una sociedad más humana y, por tanto,

superadora de las injustas relaciones y formas de dominación imperantes en el capitalismo.

Por tal motivo, las reflexiones teóricas de Zuleta en relación con la filosofía y el marxismo fueron profundamente auténticas. Si fueron o no originales, de eso se ocuparán otros investigadores, pero la cuestión resulta secundaria, pues lo más importante es la correspondencia con las exigencias epistémicas que tuvieron con la sociedad colombiana y latinoamericana de su tiempo y la trascendencia que continuaban teniendo en nuestros días.

Notas

1. “Entiendo por filosofía la posibilidad de pensar las cosas, de hacer preguntas, de ver contradicciones. Asumo el concepto de filosofía en un sentido muy amplio, en el sentido griego de amor a la sabiduría. Es un filósofo el hombre que quiere saber; el hombre que aspira a que el saber sea la realización de su ser; el hombre que quiere saber por qué hace algo, para qué lo hace, para quien lo hace; el hombre que tiene una exigencia de autonomía. El hombre que está inscrito en una búsqueda de universalidad es también un filósofo, así como aquel que quiere ser consecuente con los resultados de su investigación.” Zuleta, E. *Educación y democracia. Un campo de combate*, Corporación Tercer Milenio-Fundación Estanislao Zuleta, Bogotá, 1995, pp. 25-26.
2. “Pensar con cabeza propia no significa asumir posturas de chauvinismo epistémico y cerrarse a los aportes del pensamiento provenientes de cualquier parte del mundo. Tampoco presupone desconocer el valor intelectual o de otro carácter de pensadores con los cuales se puede, incluso, coincidir parcial o totalmente. Por el contrario, significa asumirlos, pero no indiferenciadamente, sino en correspondencia con las exigencias cognoscitivas, axiológicas e ideológicas que cada momento reclama. Se han de medir con mayor rigor los grados de autenticidad de dicho pensamiento que los de originalidad, si por tal solamente se entiende su carácter novedoso. Este ejercicio para evidenciar mayoría de edad

intelectual, presupone pensar asumiendo como propias las ideas más adecuadas sin preocuparse demasiado por su procedencia. No debe importarle si está vinculada o no a alguna lectura previa o es el producto absolutamente individual del último que la revela. En definitiva, todo pensamiento posee siempre una soterrada entraña social, aunque sus obstetras no pierdan mérito por su cuota de originalidad en el parto intelectual de cada idea”. Guadarrama, P. *Islas*. Revista de la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, Santa Clara, 121, julio-septiembre, 1999, p. 133; *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*, Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica-Planeta, Bogotá, tomo II, 2012. p. 461.

3. Zuleta E. *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, Hombre Nuevo Editores, Medellín, 2011, p. 37.
4. Idem, p. 13.
5. Zuleta, E. *Lógica y crítica. Lecciones de filosofía*, Hombre Nuevo Editores, Medellín, 2003, p. 24.
6. Ibidem.
7. “Entre los marxistas también se pueden encontrar casos muy notables de anfibologías. Ranciere muestra por ejemplo como el mismo Marx cometió anfibologías en algunas obras de su juventud. El concepto de obrero es utilizado en algunos textos en un sentido nítidamente económico para referirse a quien carece de medios de producción y vende su fuerza de trabajo por un salario. Pero en el mismo contexto la palabra “obreros” hace alusión al creador, al productor y al hombre en general. Posteriormente —sobre todo en las obras de madurez— Marx resultó ser uno de los más finos detectores de anfibologías. En la moderna crítica marxista, así como la crítica que hace Kant de las pruebas de existencia de Dios, se emplea con mucha frecuencia el criterio de búsqueda de anfibologías para detectar en un argumento si un mismo concepto se está empleando en un mismo sentido o en varios sentidos a la vez.” Zuleta, E. *Lógica y crítica. Lecciones de filosofía*, Hombre Nuevo Editores, Medellín, 2003, p. 229
8. “Es conocido que Marx en una entrevista para un diario en inglés a la pregunta de si él era marxista, respondió en francés que precisamente él no era *marxista*.

Muchos críticos del socialismo y del marxismo utilizan esta expresión de Marx para despres-

tigiarlo y presentarlo como alguien retractado o avergonzado de lo que había pensado o propuesto.

En verdad, no hay nada más alejado de la verdad que tal tergiversación. Pues, jamás Marx se retractó de sus extraordinarios descubrimientos científicos y mucho menos de su postura revolucionaria, crítica del capitalismo y propugnadora del ideario socialista y comunista orientado hacia la gestación de una sociedad más equitativa y humana.

Todo parece indicar que su respuesta en francés se debió a que le interesaba que esta se divulgara bien en Francia, donde se había propagado la denominación de *marxista* para aquellos que, como su yerno el cubano Pablo Lafargue, se presentaban a sí mismos como los “marxistas” o discípulos de Marx, quien, según ellos, había descubierto todas las leyes universales de la historia.

Ante tal exageración, Marx, con justificada modestia, argumentaría que él no había realizado un descubrimiento de semejante envergadura, sino que su contribución se limitaba a la determinación del mecanismo económico de la moderna sociedad capitalista, especialmente en Europa Occidental, como también le argumentaría en otra ocasión a un historiador ruso. A este último le recalcaría que aquellos que le atribuían que haber descubierto todas las leyes de la historia universal le hacían demasiado honor, pero también daño.

Sería en parte también Engels el que planteó que la doctrina debía llevar el nombre de *marxismo*. Engels se consideraba a sí mismo solamente como un hombre de talento que le había tocado desempeñar el papel de segundo violín, pues, a su juicio, Marx era un genio y sus dos descubrimientos esenciales: la plusvalía y la concepción materialista de la historia, eran razón suficiente para afirmar con razón que “Su nombre vivirá a través de los siglos, y con él su obra”. A la vez, Engels apuntaba que “Marx era el hombre más odiado y más calumniado de su tiempo”, pero inmediatamente destacaba “[...] si pudo tener muchos adversarios, apenas tuvo un solo enemigo personal”.

En realidad, debe siempre destacarse la extraordinaria labor de Engels en orientar a Marx hacia los estudios de la economía política, cuando este último en su juventud dedicaba mayor atención a temas filosóficos de carácter antropológico. Nadie debe dudar del valor y la significación

filosófica del pensamiento de Engels, independientemente de algunas simplificaciones

Lo cierto es que el término de *marxismo* quedó reconocido y divulgado ya en la misma época en que Marx vivía, a pesar de su desacuerdo con él. Algo similar parece que ocurrió con el de *leninismo*, que el propio Lenin nunca admitió. Entonces, ¿de dónde surgiría el denominado *marxismo-leninismo*? Este se formula después de la muerte de Lenin, con el auspicio de Stalin, quien, dado su extraordinario culto a la personalidad, propició de inmediato que se creara el Instituto de Marxismo-Leninismo-Stalinismo, generador del *materialismo dialéctico* –incorrectamente atribuido a la creación de Marx y Engels–; ello tuvo nefastas consecuencias, no solo para la filosofía, sino para la concepción y la práctica del primer ensayo de construcción del socialismo en el mundo.

Debe tenerse presente que si bien en la antigüedad y hasta inicios de la modernidad fue común utilizar el nombres de filósofos para denominar algunas relevantes posturas filosóficas, como platonismo, aristotelismo, tomismo, kantismo, hegelianismo, etc., ya en la época de Marx y Engels comenzaba a ponerse fin a esa tendencia, por lo que no ha sido común que surgiesen posteriormente denominaciones tales como *deweyismo*, *nietzschismo*, *husserlianismo*, *russellianismo* o *heideggerianismo*, en lugar de como se conocen las respectivas concepciones de filósofos como Dewey, Nietzsche, Husserl, Russell o Heidegger, esto es, pragmatismo, vitalismo, fenomenología, neopositivismo o existencialismo.

Parece que la filosofía es cada vez más reacia tanto a los patronímicos como a los gentilicios, por lo que no existe propiamente ninguna que haya tenido un exclusivo origen endógeno, o sea, dentro de las exclusivas fronteras de un pueblo sin nutrirse de los aportes del pensamiento de otros, como en ocasiones han pretendido algunos hiperbolizadores de los aportes de la cultura occidental. Por eso Aristóteles reconoció el aporte de los egipcios y los gimnosofistas de la antigua India, como le comunicó a Alejandro Magno, del mismo modo que Diógenes Laercio reconoció la existencia de filosofía mucho antes que los griegos en los pueblos del Medio Oriente y su influencia sobre la cultura helénica.

Si eso sucedió en la Antigüedad, cuando los intercambios culturales eran más limitados, mucho menos se pueden admitir a partir de

la modernidad autarquías filosóficas y nacionalismos estrechos que lleven a aceptar como propiamente válidos los términos de filosofía alemana, inglesa, francesa, española, etc., ignorando las recíprocas influencias de pensadores de unos países sobre otros. Del mismo modo resulta algo cuestionable admitir la existencia de una filosofía cubana, colombiana, venezolana o latinoamericana, en lugar de reconocer la existencia de producción filosófica en Cuba, Colombia, Venezuela o Latinoamérica, del mismo modo que en Alemania, Inglaterra, Francia, España o Europa.

El marxismo –entendiéndose bajo este término tanto una filosofía como una teoría económica, sociológica, política de extrovertida o culpable confesión ideológica– ha constituido una síntesis teórica de una época y como salto cualitativo superador del pensamiento filosófico anterior de la humanidad que ha continuado desarrollándose con éxitos y fracasos, aciertos y errores por discípulos y seguidores de aquellos, no solo en Europa, sino en otras regiones del orbe, como en África.

Es imposible analizar la historia de esta concepción ignorando a intelectuales y dirigentes revolucionarios como Joseph Dietzgen, Pablo Lafargue, Jorge Plejanov, Vladimir Ilich Lenin, Rosa Luxemburgo, León Trotsky, Georgy Lukács, Antonio Gramsci, Louis Althusser, etc. Del mismo modo que fuera del contexto europeo a Mao Tse Tung, Ho Chi Minh, Amírcal Cabral, José Carlos Mariátegui, Ernesto Guevara, Fidel Castro, Antonio García Nosa, Rodney Arismendy, Adolfo Sánchez Vázquez, etc. Pero también sería poco honesto pensar que todos desarrollaron de manera similar la teoría marxista o que esta no ha tenido tropiezos, obstáculos que salvar, momentos de retrasos, de dogmatismos, de anquilosamiento”. Guadarrama, P. *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*, Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica-Planeta, Bogotá, tomo III, 2013, pp. 225-227.

9. “En el marxismo, y cuando yo hablo de marxismo generalmente me refiero al marxismo de Marx, había una idea del proletariado que probablemente es idealizada: el proletariado como gran filósofo, como sujeto de la historia, como liberador de la humanidad, como clase revolucionaria hasta el fin”. Zuleta, E. *Conversaciones con Estanislao Zuleta*, Hombre Nuevo Editores EU, Medellín, 2008, p. 148.

10. Zuleta, E.- *Conversaciones con Estanislao Zuleta*. Hombre Nuevo Editores EU. Medellín. 2008. p. 107.
11. “Si dejamos de lado el precario determinismo de Engels y Lenin y volvemos al pensamiento de Marx, encontraremos una concepción completamente diferente de la historia, de la revolución, y por lo tanto, una nueva idea del partido revolucionario”. Zuleta, E. *Ensayos sobre Marx*, Percepción, Medellín, 1987, p. 70.
12. “Parafraseando podría decirse que hay algo peor que el marxismo vulgar, y es el marxismo profesoral. Aquí todas las tesis pueden ser admitidas y sopesadas con máxima ecuanimidad, precisamente porque se descarta de antemano que puedan convertirse en luchas reales. Toda pasión por construir un mundo nuevo ha desaparecido lo mismo que toda indignación por la infamia de la vida capitalista, tanto de su miseria como de su riqueza, de sus derrotados como de sus exitosos. Al contrario puede abandonarse todo romanticismo revolucionario y toda utopía. El soñador ha entrado al fin en la edad de la razón, se ha instalado sólidamente en la realidad y puede estar seguro de que su nueva disciplina, la marxología científica, es una especialidad bastante rentable en el capitalismo”. Zuleta, E. *Ensayos sobre Marx*, Percepción, Medellín, 1987, p. 191.
13. “Me parece que el pensamiento de Marx es al mismo tiempo un análisis y una crítica de lo que está ocurriendo. Él no lo oculta nunca. Nunca se las dio de neutral. No dijo: soy un científico y por lo tanto no tomo partido. Eso no lo encontrarán ustedes jamás en Marx. Se considera un científico y por lo tanto toma partido. La idea del científico que no tiene nada que ver con lo que pasa, que es un testigo neutral, no es una idea marxista, Marx toma partido y muy claramente. Ahora bien, Marx no toma partido, propiamente hablando a nombre de una moral, es decir, de una idea del hombre por fuera de la historia, de un deber ser del hombre. Por ejemplo en la Sagrada Familia dice: los comunistas no predicamos ninguna moral, no oponemos el altruismo al egoísmo, no oponemos la buena voluntad y el interés público al interés privado. Nosotros nos oponemos a un mundo en el cual los individuos necesariamente oponen el altruismo al egoísmo y defienden sus intereses privados. Es a ese mundo al que nos oponemos. No es que opongamos dentro de ese mundo un bien contra un mal”. Idem. p. 16
14. “De esta manera el capitalismo se preocupa por el incremento de la productividad del trabajo (en términos de Marx de la producción de plusvalía relativa) –y moviliza la ciencia para ello– porque la productividad del trabajo es un elemento esencial de la valoración del capital; pero no se preocupa por lo que pueda ocurrirles a los trabajadores mismos, a los que quedan cesantes, a los consumidores, o a otros sectores de la vida social. Quiero insistir sobre este último punto porque lo importante del análisis de Marx en el capital no consiste en haber descubierto –como creímos mucho tiempo y como él mismo creyó– la determinación de la vida política y social por la economía sino haber descubierto que la sociedad capitalista –y solo en ella– la economía se autonomiza, adquiere sus propias leyes, completamente indiferentes a su efecto sobre las otras instancias, niveles e instituciones de la vida social.” Zuleta, E. *Conversaciones con Estanislao Zuleta*. Hombre Nuevo Editores EU. Medellín. 2008, pp. 107-108.
15. “Su visión del marxismo fue siempre cultural, con un enfoque universal. Sus análisis sobre el capitalismo jamás cayeron en descripciones contables, propias del pensamiento tecnomorfo”. Isaza, G. “Estanislao Zuleta: Un pensador solitario”, en G. Bustamante, J. García, F. Giraldo et al. *Estanislao Zuleta (1935-1990)*, Ediciones la Rana y el Águila, Tunja, 1990, pp.89-90.
16. “Ya en ocasión anterior pretendimos precisar también algunos de los elementos componentes esenciales del posible “núcleo duro” del marxismo al indicar “el carácter científico de sus explicaciones acerca de las leyes fundamentales que rigen el desarrollo de la historia y en especial de la sociedad capitalista. El esclarecimiento de los factores que intervienen en el proceso de producción de la conciencia humana, el lugar de la práctica en la teoría del conocimiento, el despliegue de las leyes objetivas que rigen las formaciones económico-sociales, en especial, la dialéctica de la correlación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción; la adecuada significación de la determinación de los elementos de carácter económico en su correlación con la divergente y dinámica acción de las formas de la conciencia social; el papel impulsor de la lucha de clases, conducente a través de la revolución social hacia una sociedad que emprende la eliminación de los antagonismos de clases; los mecanismos de enajenación que reproduce la sociedad capitalista con el básico objetivo de la mayor obtención de plusvalía,

- constituyen algunos de los principales componentes de lo que podría considerarse el *núcleo duro* de la teoría marxista, atendiendo a su trascendencia y validez universalmente reconocida. Por supuesto que dentro de cada uno de esos elementos es posible e imprescindible delimitar un sinnúmero de ideas que, a su vez, desempeñan un papel fundamental que si no están presentes, hay razones suficientes para dudar del posible carácter marxista de lo que se plantea o al menos, de sus puntos de coincidencia fundamentales con las tesis esenciales de aquel Prometeo de Tréveris". Guadarrama, P. "El *núcleo duro* de la teoría marxista y su afectación por la crisis del socialismo", En *América Latina, marxismo y postmodernidad*, Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1994, p. 204-205; *Humanismo, marxismo y postmodernidad*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1998, pp. 249-250; *Islas*, Revista de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Santa Clara, No. 108, mayo-agosto 1994, pp. 32-33.
17. "En el marxismo hay algunos errores teóricos que debemos tener en cuenta. En primer lugar, desde *El manifiesto comunista*, hasta la última frase del primer tomo de *El capital*, y en muchos otros textos, hay evidentemente en Marx una idealización del proletariado". Zuleta, E. *Conversaciones con Estandislaio Zuleta*. Hombre Nuevo Editores EU, Medellín, 2008, p. 147.
 18. Idem, p. 145.
 19. "Las afirmaciones de Marx sobre el desarrollo del dinero están en este punto impregnadas de evolucionismo, y en contradicción con su pensamiento, pues él mismo ha demostrado que en la historia no hay una evolución de categorías en forma lineal". Zuleta, E. *Comentarios a la Introducción a la crítica de la economía política (Manuscritos de 1857). Apéndice. Sobre la teoría del reflejo*, Universidad de Antioquia, Medellín, 1972, p. 81.
 20. "Zuleta era pues un pensador marxista en el mejor sentido *filosófico* que esta denominación haya podido tener en el pasado o pueda llegar a tener en un futuro inmediato [...]". Valencia, A. *En el principio era la ética... ensayo de interpretación del pensamiento de Estandislaio Zuleta*, Universidad del Valle, Cali, 1996, p. 134.
 21. Véase Guadarrama, P. "Mariátegui y la actual crisis del marxismo", *La Gaceta de Cuba*, La Habana, No. 4, 1994, pp. 34-38; *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*, Coloquio Internacional convocado por la Casa de las Américas en La Habana del 18 al 21 de julio de 1994, Empresa Editorial Amauta-Casa de las Américas, Lima, Cuadernos Casa, # 35, 1996, pp. 109-117.
 22. Véase Guadarrama, P. "Prólogo" a *El realismo dialéctico en la historia. La crisis del marxismo como filosofía de interpretación de la historia. Hacia el nuevo orden del hombre*, de Antonio García, Ediciones Humanismo y Sociedad, Bogotá, 2006, pp.19-80.
 23. Véase Guadarrama, P. "Autenticidad del pensamiento marxista de Ernesto Che Guevara", *Umbral*, Revista de la Dirección Provincial de Cultura de Villa Clara, Santa Clara, # 18, 2005, pp. 40-47; Revista Cubana de Filosofía, Edición Digital, No. 6, mayo-septiembre 2006, <http://revista.filosofia.cu/default.php>
 24. E. Zuleta: *Ensayos sobre Marx*, Editorial Percepción, Medellín, 1987, p. 156.
 25. "(...) el problema es saber por qué la plusvalía no puede presentarse sino en las diferentes formas de la ganancia, adheridas a diferentes formas materiales o personales. El movimiento del pensamiento de Marx no consiste únicamente en desprenderse de la apariencia para llegar por medio del análisis a una unidad interior esencial, sino en mostrar por qué la apariencia como apariencia es necesaria, en qué medida el hecho de que se presente así es un síntoma de la lógica interna del proceso estudiado, Este ir y venir, ir de la apariencia a los fundamentos y luego volver para mostrar los fundamentos de la apariencia misma y su necesidad, es una de las formas de lo que podría llamarse la dialéctica de Marx, dialéctica específica, nueva, que no contiene nada de la vieja dialéctica metafísica de Hegel. Cuando Marx emplea aquí la palabra contradicción lo hace con el significado de error, pues qué otra cosa que un error puede ser el intentar una reducción de conceptos sin el establecimiento de eslabones intermedios, es decir, sin un proceso de demostración riguroso." Zuleta, E. *Comentarios a la Introducción a la crítica de la economía política (Manuscritos de 1857) Apéndice; Sobre la teoría del reflejo*. Universidad de Antioquia, Medellín. 1972. p. 53.
 26. "En Marx el proceso de conocimiento se plantea como un elevarse de lo abstracto a lo concreto Pero no se crea que se trata de una simple inversión del método empirista Los términos abstracto y concreto sufren en la concepción de Marx una reelaboración completa que les confiere una nueva significación. Lo abstracto es lo

indeterminado cuando se está refiriendo al punto de partida, aunque use este mismo término en el sentido de determinaciones progresivas en el proceso de producción de conocimientos. La lectura de este texto se dificulta por lo que se ha dicho antes, la utilización de una terminología clásica para referirse a conceptos nuevos. Esto mismo ocurre con el término “concreto”. Marx dice que lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia el punto de partida también de la intuición y de la representación. Obsérvese que la palabra concreto es utilizada en un mismo contexto con dos sentidos diferentes: En primer sentido, es el punto de llegada, la síntesis de múltiples determinaciones, es decir un “concreto de pensamiento” al que se llega a través del trabajo del pensamiento. En un segundo sentido lo concreto es el punto de partida, en cuanto que es el punto de partida de la intuición y de la representación. Aquí se desliza un significado de lo concreto radicalmente diferente del anterior, no es el mismo concepto, sino que el término concreto funciona como significación de lo existente, del objeto real.” Idem. p. 69.

27. Idem. p. 57.
28. Idem. p. 37.
29. Idem, p. 158.
30. Ibidem, p. 163.
31. Véase Guadarrama, P. *Positivismo en América Latina*, Universidad Nacional Abierta a Distancia, Bogotá., 2001; *Positivismo y antipositivismo en América Latina*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2004, <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=231&view=1>
32. Zuleta, E. *Ensayos sobre Marx*, Editorial Percepción, Medellín, 1987, p. 155.
33. Ibidem, pp. 155-156.
34. “Tampoco voy a tomar la obra de Marx en un sentido histórico cronológico, es decir, no voy a exponer cómo pensaba Marx a los 23 años, a los 25 años, a los 30 años, cuando escribió *El Manifiesto*, *El capital* y finalmente la *Crítica al Programa de Gotha*. Voy a tomar el conjunto, no porque crea ni mucho menos que la obra de Marx no haya evolucionado o que Marx no haya cambiado de ideas, ambas cosas son así; evolucionó desde luego y cambió de ideas, nadie puede imaginarse que Marx puso el marxismo como una gallina pone un huevo [...]”. E. Zuleta: *Ensayos sobre Marx*, Percepción, Medellín, 1987, p. 9.
35. “Mantener el criterio de la ideología como falsa conciencia significa ignorar la evolución que tuvo el concepto de ideología en el seno del marxismo, como se pudo apreciar anteriormente en el caso de Lenin, así como en Gramsci, quien también supo diferenciar las ideologías, al igual que otros continuadores. Algunos estudios sobre el tratamiento de la cuestión de la ideología en Marx, Engels y Lenin en los países del llamado “socialismo real”, llegaron a plantear la evolución que se operó en aquellos pensadores respecto a la cuestión de la ideología. Sin embargo, la limitación dogmática mayor consistió en admitir que la posibilidad de contenidos científicos en el discurso filosófico era exclusiva de la “ideología proletaria”. Al extrapolar la caracterización de falsa conciencia a toda formulación ideológica proveniente del pensamiento burgués echaron por tierra las propias indicaciones de Engels y Lenin dirigidas a justipreciar los núcleos racionales contenidos en el pensamiento burgués”. Guadarrama, P. “La funcional interrelación epistemológica e ideológica entre filosofía, ética y política”, en Jaime Alberto Ángel Álvarez (coordinador): *Aportes para una filosofía del sujeto, el derecho y el poder*, Universidad Libre, Bogotá, 2012, p. 226.
36. Zuleta, E- *Conversaciones con Estandislaw Zuleta*. Hombre Nuevo Editores EU. Medellín. 2008. p. 105
37. “Perder de vista la diferencia esencial es el típico mecanismo con el que la ideología burguesa pretende demostrar el carácter eterno del capitalismo” Zuleta, E. *Comentarios a la Introducción a la crítica de la economía política (Manuscritos de 1857) Apéndice; Sobre la teoría del reflejo*. Universidad de Antioquia, Medellín. 1972. p. 16.
38. “Cuando consideraba que los trabajos de juventud de Marx eran eminentemente ideológicos y por tanto pseudocientíficos según su criterio, esto presupone en cierta forma que para Althusser no hay elementos de científicidad en ellos, lo cual resulta a todas luces erróneo y descalificador de estas valiosas obras, que si no resolvieron todos los problemas al menos plantearon innumerables problemas sobre la enajenación, el humanismo, la articulación entre filosofía, política y religión, etc., que no solo motivaron agudas polémicas en los años que vivió el pensador

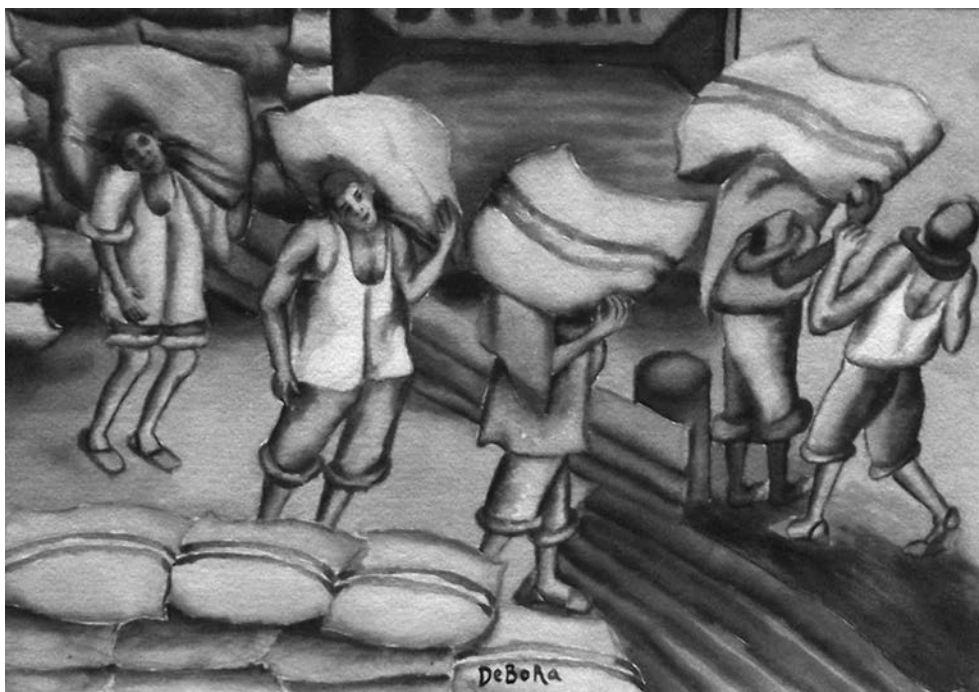
- francés, sino que continúan hoy día motivando la reflexión de numerosos intelectuales en todo el mundo”. Guadarrama, P. “El marxismo estructuralista de Louis Althusser”, en *Marx Ahora. Revista Internacional*, La Habana, No. 23, 2007, p. 67.
39. Zuleta, E. *Comentarios a la Introducción a la crítica de la economía política (Manuscritos de 1857) Apéndice. Sobre la teoría del reflejo*, Universidad de Antioquia, Medellín, 1972, p. 116.
 40. “(...) en Marx los conceptos de división social y división técnica del trabajo presentan una jerarquización que es fundamental para la comprensión de la concepción de Marx sobre la sociedad”. Idem. p. 51.
 41. Idem. p. 85.
 42. Zuleta, E. *Comentarios a la Introducción a la crítica de la economía política (Manuscritos de 1857) Apéndice. Sobre la teoría del reflejo*, Universidad de Antioquia, Medellín, 1972, p. 86.
 43. Véase “Zuleta el amigo y el maestro”, en Eduardo Gómez: “Memorias críticas de un estudiante de Humanidades en la Alemania socialista”, Universidad de Los Andes, Bogotá, 2011.
 44. Zuleta, E. *Conversaciones con Estandislo Zuleta*. Hombre Nuevo Editores EU. Medellín. 2008, p. 108.
 45. “Porque superó la oposición entre individuo y sociedad, Marx no protesta contra la sociedad a nombre de una naturaleza humana idealizada, como los románticos y los utopistas, ni justifica la realidad existente como producto de una naturaleza humana originalmente dañada y que debe ser corregida por la moral y la policía, como los reaccionarios. Su crítica del hombre alienado es directamente una crítica social”. Zuleta, E. “Marxismo y psicoanálisis”, en *Tres culturas, tres familias y otros ensayos*, Hombre Nuevo Editores, Bogotá, 2010, p. 201.
 46. “Es suficiente recordar el análisis de la forma mercancía para comprender que Marx descubre allí, al mismo tiempo, las leyes objetivas de una estructura económica y el campo psicológico más íntimo en que se forma la individualidad que surge bajo el dominio de estas leyes”. Zuleta, E. “Marxismo y psicoanálisis”, en *Tres culturas, tres familias y otros ensayos*, Hombre Nuevo Editores, Bogotá, 2010, p. 197.
 47. “En la realidad, el psicoanálisis desprovisto de una verdadera sociología científica y de una crítica histórica rigurosa, como la que podría encontrar en el marxismo y solo en él, está continuamente amenazado por el naturalismo individualista que trata de interpretar todos los fenómenos de la vida social como una irrupción o represión de los instintos”. E. Zuleta: “Marxismo y psicoanálisis”, en *Tres culturas, tres familias y otros ensayos*, Hombre Nuevo Editores, Bogotá, 2010, p. 228.
 48. *Ibidem*, p. 229.
 49. “Lo que hay que saber es si los descubrimientos de Freud y su exploración sistemática de una nueva dimensión de la existencia humana, son incompatibles con la concepción marxista del hombre o si, por el contrario, la corroboran, la enriquecen y permiten avanzar cualitativamente, sin renegarse, en la comprensión de la realidad.” Zuleta, E. “Marxismo y psicoanálisis”, en *Tres culturas, tres familias y otros ensayos*, Hombre Nuevo Editores, Bogotá, 2010, p. 202.
 50. “El rasgo propio, característico y, por decirlo así, el acento personal del pensamiento de Marx, tal como se manifiesta desde sus primeros escritos hasta las últimas obras y se conserva a través de una compleja evolución intelectual, es su individualismo radical”. Zuleta, E. *Ensayos sobre Marx*, Percepción, Medellín, 1987, p. 33.
 51. Idem. p. 40.
 52. Idem, p. 42.
 53. “Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo [...]”. En este punto Marx se equivoca, y es interesante observar que su error lo lleva a formular el problema en términos de la robinsonada previamente criticada por él. La familia, resultado de la historia, de la disolución del gen y del clan, es proyectada como el origen, mientras que la tribu es deducida de esa pretendida familia originaria. Años después, al conocer los primeros resultados de la naciente antropología científica (Morgan, etc.), Marx reconoce su error”. Idem, p. 44.
 54. *Ibidem*.
 55. “La preponderancia dada por Zuleta a la interpretación de textos, autores y teorías de la dinámica de su trabajo es un indicativo de que su pensamiento es profunda y estructuralmente dialéctico en el sentido que esta denominación tiene no en Hegel o Marx, sino en el pensamiento clásico griego, sobre todo en la figura de Sócrates o en la obra de Platón”. Valencia, A. *En el principio era la ética... ensayo de interpretación del pensamiento de Estandislo Zuleta*, Universidad del Valle, Cali, 1996, p. 44.
 56. Idem, p. 129.

57. “[...] una de las más importantes contribuciones de Zuleta a la interpretación de Marx fue su comprensión del método” Idem, p. 133.
58. Véase: Oizermann, T. y otros: *Geschichte der Dialektik*, Dietz Verlag, Berlin, 1980.
59. Véase Colectivo de autores: *Marxismus und Spinozismus*, coordinador H. Seidel, Karl Marx Universität, Leipzig, 1981; E. V. Ilienkov: *Lógica dialéctica*, Editorial Progreso, Moscú, 1977; Antonio Negri: *Spinoza subversivo*. Akal, Madrid, 2000.
60. Vollpe, G. de la. *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*, Editora Política, La Habana, 1967.
61. Pachón Soto, D. *Estudios sobre el pensamiento colombiano*, Ediciones Desde Abajo, Bogotá, 2011, pp. 193-194.
62. Zuleta, E. *Educación y democracia. Un campo de combate*, Corporación Tercer Milenio-Fundación Estanislao Zuleta, Bogotá, 1995, p.192.
63. Zuleta, E. *Conversaciones con Estanislao Zuleta*. Hombre Nuevo Editores EU. Medellín. 2008. p. 102
64. Idem. p. 111
65. Zuleta E. “Conferencia de Estanislao Zuleta en el campamento del M 19” 14 de mayo de 1989. http://oigaherman.over-blog.es/pages/Conferencia_de_Estanislao_Zuleta_Campamento_del_M19-2586029.html
66. Manifiesto del Partido Comunista <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>.
67. “La conciencia será siempre combate, con los otros y consigo mismo. El pensamiento nunca se da en el vacío, sino como posibilidad de reconocimiento, rectificación, reinterpretación, refutación, confrontación. Por todo ello no es concebible una sociedad que no tenga necesidad de la libertad de conciencia, porque la conciencia ya se haya liberado. Allí falla grave y peligrosamente la crítica de Marx a los derechos humanos.” Zuleta, E. *Conversaciones con Estanislao Zuleta*. Hombre Nuevo Editores EU. Medellín. 2008, p. 104.
68. Véase: Guadarrama, P. *Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna*. Editorial Magisterio. Bogotá. 2006.
69. Marx, C. *Sobre la cuestión judía*. Trad: Rubén Jaramillo Vélez, Bogotá, Argumentos No. 28/29, 1992, p. 57.
70. Con razón Hernán Ortíz considera que “A lo largo de toda su obra, Marx mantiene esta posición teórica de juventud que ve en los derechos humanos decimonónicos en su expresión norteamericana y francesa, un contenido de clase, donde la propiedad burguesa es el factor determinante de todos los derechos, razón por la cual estos aparecen truncados. Por esto, ellos ocultan tras los derechos abstractos del “ciudadanos” los intereses concretos del “burgués”, único beneficiario de la igualdad, libertad, dignidad, fraternidad o propiedad”. Ortíz, H. *Derechos humanos*. Grupo Editorial Ibañez. Bogotá. 2007. p. 202.
71. Marx, C. *El capital: crítica de la economía política*, trad: Pedro Scaron, México, Ediciones Siglo XXI, 1975, vol. I, p. 214.
72. *Ibidem*.
73. Bloch, E. “El hombre y el ciudadano según Marx”, en el vol. colectivo, *Humanismo socialista*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1974, p. 245.
74. “El marxismo a mi juicio, es una ética, además de ser un intento bastante exitoso en algunos momentos, de alcanzar un cierto nivel de cientificidad. Es ética porque propone valores directamente como ejemplo la igualdad, la reciprocidad, la libertad, etc. En ese sentido es una ética emparentada con la ética de Kant, solo que; Marx le agrega muchas cosas más.” Zuleta, E. *Conversaciones con Estanislao Zuleta*. Hombre Nuevo Editores EU. Medellín. 2008. p. 112-113.
75. Engels, F. *Anti-Dühring*, Editora Política. La Habana. 1965. p.109.
76. Engels, F. *Contribución a la crítica del proyecto de programa socialdemócrata* de 1891, en Marx, K. Engels, F. *Obras Escogidas*, t. 3, Ed. Progreso, Moscú, 1976. p. 455.
77. Engels, F. *Introducción a K. Marx, La lucha de clases en la Francia de 1848 a 1859*, en Marx, K. Engels, F. *obras escogidas*, t. 1, Ed. Progreso, Moscú, 1971. p. 121.
78. Véase P. Guadarrama: “Humanismo y marxismo”, en Marx Vive, iv, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2006, pp. 209-226; Colectivo de autores: *Marx y el marxismo crítico en el siglo XXI*, Camilo Valqui Cachi y Cutberto Pastor Bazán (Coordinadores), Ediciones EON-Universidad Autónoma de Guerrero, México, DF, 2011, pp. 313-332. <http://es.scribd.com/doc/90507863/Cmilo-v-C-El-Marxismo-Critico>

79. “Su lectura de Marx no es, pues, propiamente estructuralista sino «humanista», «historicista», o si se quiere simplemente crítica”. Valencia, A. *En el principio era la ética... ensayo de interpretación del pensamiento de Estanislao Zuleta*, Universidad del Valle, Cali, 1996, p. 131.
80. Zuleta, E. *Ensayos sobre Marx*, Percepción, Medellín, 1987, p. 32.
81. Zuleta, E. *Ensayos sobre Marx*, Percepción, Medellín, 1987, p. 55.
82. Zuleta, E. *Educación y democracia. Un campo de combate*, Corporación Tercer Milenio-Fundación Estanislao Zuleta, Cali, 1995, p. 170.
83. Zuleta, E. *Ensayos sobre Marx*, Percepción, Medellín, 1987, p. 172.
84. “¿El marxismo podrá construir una nueva antropología y liquidar sus ilusiones? ¿O no podrá? Yo creo que podría hacerlo, liquidando su ilusión de que vamos encaminados por no sé qué mecanismo histórico hacia una fiesta final. Liquidar también la idea de que la sociedad pueda ser armónica, no conflictiva, sin leyes, sin gobierno, sin nada, porque ya no habrá propiedad privada. El vigor de la crítica marxista a la sociedad capitalista debe ser acentuado y debemos ser conscientes de la crisis de nuestra sociedad, no solo del modo de producción, sino de las relaciones humanas más elementales entre los hombres y las mujeres, los niños y los adultos, y los hombres con su propia muerte, su pavor a la muerte y a la ancianidad. ¿El marxismo podrá enfrentar eso? No lo sé. Sé que plantear esta cuestión es pensar el marxismo como algo que no nos ha dado solución. Sé que eso es molesto”. Idem, p. 31.
85. Véase: Guadarrama, P. Director de Colectivo de autores. *Despojados de todo fetiche. La autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1999.
86. “En la interpretación que Zuleta hace de Marx, no considerada ya en términos negativos sino positivos, habría que resaltar el énfasis que pone en subrayar la valoración de la libertad y de la creatividad de la acción humana, en oposición a los férreos determinismos destacados por el marxismo vulgar”. Valencia, A. *En el principio era la ética... ensayo de interpretación del pensamiento de Estanislao Zuleta*, Universidad del Valle, Cali, 1996, p. 132.
87. E. Zuleta: “El marxismo, la educación y la universidad”, en *Educación y democracia. Un campo de combate*, Corporación Tercer Milenio-Fundación Estanislao Zuleta, Cali, 1995, p. 196.

Estanislao Zuleta: Criticismo total*

Luis Ernesto Lasso**



Débora Arango. *Terciadores*

D ificultosísimo el abordaje de este “artista de la conversación”, de este filósofo que conversaba familiarmente con los clásicos, -en el decir de W. Ospina¹- pretendiendo realizar una aproximación más o menos certera a una obra de tal magnitud que ha sido avalada, por Fabio Giraldo Izasa, como la del “el precursor del pensamiento complejo en Colombia”². Intrincado más, si lo vemos tan por fuera de la tradición de la inteligencia genuflexa campeando en el

país³, osando romper, a la vez, la coyunda política “izquierdista” oficial que, en los años claves del 60, ponía talanqueras para intentar relacionar a los Padres de la Sospecha, en la necesidad de arquitecturar una visión plural que superara el delirio del vacío producido por el sacudimiento que los “sospechadores” -Marx, Nietzsche y Freud- propusieron contra toda la apoyatura occidental, cuando, a partir de ellos, en nuevos intentos había sido impulsado, desde la cárcel italiana, por

* De su libro: *Sobre Literatura Colombiana. Intento de Crítica Concreta*, 2008.

** Profesor de Literatura de la Universidad Surcolombiana. Magister en Literatura Hispanoamericana de la Universidad Javeriana de Colombia.

el gran “anticanónico” (señala Bloom) Gramsci y desde la silla de ruedas del “primer marxista” de América, José Caros Mariátegui, para que ambas inéditas y necesarias posturas fueran anonadadas por los custodios del nuevo Kremlin.

Este ensayista examinador, sopesador, culto, coloquial que gustaba de caminar sin plan previo (con el aprendido método del maestro preferido, don Sigmung); este desbrozador de senderos que enfatizaba no en la llegada sino en el proceso; este empecinado “buscador de lo eterno en lo perecedero”, expresaba ideas en el café, en el auditorio, en la clase, en los romances, en panfletos de huelga, en cartas a amigos y familiares, en oficinas gubernamentales, entre otras cosas porque la prioridad de su vida fue precisamente el pensar. Pensamiento dedicado, como observara en otra oportunidad Adorno, a *“interrogar la hondura de nuestra crisis pensándola en sus múltiples dimensiones y direcciones”*²⁴. Pero el basamento de la miscegenación está fuertemente instalado en las premisas del antioqueño, como advierte Giraldo Isaza, en tanto que desborda a sus maestros para lograr el formidable aserto: *“El ser humano se inicia con el arte”*²⁵. Desde esa certeza, el afrontamiento criticista integral del Maestro cuya actividad está uncida a la categoría que suele descuidarse tanto: la ética.

En tal magma, este intento de aproximación no pretende superar los reconocimientos de sus colegas filósofos diplomados, las reverencias de sus seguidores, el pasmo de los oyentes de sus innumerables conferencias, la dedicación -a veces poco afortunada- de sus antólogos. En especial porque el gigantesco esfuerzo

moderno del maestro Zuleta lo vimos desmoronarse, tanto como su propia vida, hace ya casi una veintena de años. De ahí que se pretenda a la par que una comprensión a su obra desperdigada, la indagación del por qué de sus fracasos. Así izamos preguntas que parecen pertinentes y podrían alentar para el desentrañamiento del hombre complejo, inmerso en su mundo de sombras: ¿esa fuerza descomunal para mover mentes anquilosadas, mediante la crítica permanente para salir del irracionalismo cristianoide y superar la ilogicidad disparatada del sumido en la desesperanza, se perdió en los vericuetos de la farsa democrática de Belisario, en el cinismo cojo de Barco o en la entrega definitiva al neoliberalismo del camaleón Gaviria? ¿Esa angustia de absorber lo mejor del pensamiento europeo -alemán- lo inhibió como gran mole para entender desde miradas propias lo nuestro, negando el pensamiento latinoamericano, la gran producción literaria, como ontología, cuando se la reconocía como la desarrolladora de las propuestas literarias europeas y norteamericanas? Y más fuerte: la soledad de su muerte, el desquiciamiento de los fracasos políticos y amorosos todos⁶, no son una forma de preguntarnos, ¿qué pasa con los analistas mayores que no encajan en su autoanálisis?

Tanteando, buscando en medio de la oscuridad de este nuevo milenio que no nos saca del Medioevo, se sientan interrogantes, que de ninguna manera se intentan contestar taxativamente, pero que creo indiscutibles, máxime si se trata del merodeo respetuoso a alguien que dedicó su vida a pensar para salir de la opacidad y vislumbrar un mundo otro,



Débora Arango. Acuarela

con humanos conflictos y no de mermeladas supuestamente armonizadas por seres que en esencia somos contradictorios.

1. “Para él la filosofía era conversación”

W. Ospina

Un propagador arduo edipiano, criado en medio de mujeres, asustado con las noches, tiene en dos mentores diversos el reconocimiento identitario inicial: Fernando González, admirador de Mussolini, íntimamente cristiano y rabiosamente anticomunista, como lo ubica Jorge Vallejo, pero a la vez quien lo introduce en Schopenhauer, Dostoievski y Nietzsche, tempranísimo, como para

que aprenda a “vivir a la enemiga” y a “no acostumbrarse”. El otro Fernando -Isaza- quien asume que el muchacho pierde el tiempo yendo al colegio, por lo cual oficializa el autodidactismo, que tampoco resulta una originalísima manera de ser, en tanto se observa que quién es, en el decurso de la escuela oficial de allá y de acá, debe “aprender por sufrimiento personal”, como luego lo constataría en la sabiduría freudiana. Es decir, algo no tan fuera de lo convencional, en lugares donde las mayorías aceptan la tradición sin cuestionarla, adaptándose a la muerte en vida, sin hacerse ninguna pregunta fundamental, todo el ejército de muertos que mantienen lo establecido. El propio Zuleta precisa el sustrato:

Medellín era una ciudad muy cómoda para vivir, donde en pocas cosas hay utilizar el cerebro, porque a uno le decían lo que tenía que pensar, lo que tenía que hacer, o qué tenía que decir, con quién tenía que casarse, cuáles libros podía leer, a qué películas podía ir. Estaban, además, resueltas las grandes preguntas de la filosofía: de dónde venimos, qué somos, para dónde vamos...⁷

Sólo que hay un joven poeta tico, capaz de llevarle de cumpleaños, el catorce, como regalo *La montaña mágica*, y el niño sorprendido, pero alentado por los dos sustitutos, se siente en capacidad no sólo de deglutirla sino de internalizarla, hasta pretenderse el Hans Castorp de Medellín, vale decir, otro de los tantos rebeldes iniciales que asumen la vida como “permanente lucha por llegar a ser”, en un lema que pocos rupturales han asumido integralmente: forjarse a sí mismo, ser su propio maestro, coherenciar pensamiento, vida y lucha. El que la

familia acepte, mientras por el salón de modista de la madre desfile el Medellín de la burguesía ascendiente, no lo hace ni burgués de procedencia ni conflictivo denunciante del medio: como que la relación observatoria de Hans en el pequeño mundo representativo de la Europa de preguerra le sirve de referencia para mirar el entorno y a la vez intentar mirarse.

La ruptura grande vendría con la posibilidad del viaje a Bucarest: los centros literarios, las tomatas de los cafés, los paseos a ríos y fincas para discutir los textos que iban descubriendo, dejaban de lado al muchacho que ya buscaba volar. El medio oprimido por el laureanismo y el hórrido fanatismo de monseñor Builes ya se hacían insoportables. La invitación del amigo para salir de la parroquia y visitar el país de moda en la Unión Soviética, en mucho determinó el escape de las confrontaciones Settembrinni/Naptha, en donde el joven Zuleta no pasaba de ser otro espectador más: tomaría conciencia del mundo real de fuera, porque compartir con Mandela, Neto, Lumumba, Neruda, Santiago García y Lucy Tejada, era más que superar el Valle de Aburrá. Si a ello se agrega la posibilidad de estar precariamente en el París soñado para avistar al imaginado Sartre, el viaje de regreso, con peripecia policial, serviría para avivar la llama temprana que no iba a extinguirse sino con el final del final.

El paso nuevo estará dado en doble dirección: la militancia política en la célula del 40 del PC y la preñez de Rosario que lo pone en evidencia del trasunto parroquial antioqueño. Una y otra se hundirán más rápidamente de lo presentido: con Gilberto Vieira se podía notar a leguas la diferencia

entre los comunistas jefes y los campesinos insurgentes del Sumapaz que no lograban entender a Hegel y sólo comían papas y legumbres, mala dieta para Rosario preñada y para el hijo de doña Margarita tan regalado en lo fundamental. Más la ruptura mayor no se da tanto en lo político cuanto en la relación familiar. La actitud de Zuleta, aún temprano para asimilar Freud integrado a Marx, es desastrosa en el tratamiento de su compañera, según lo rastreado por Vallejo⁸.

Entonces viene la muda brava porque lo elegido no es ser espectador pasivo del mundo sino actor de primera fila. Fundar el Partido Revolucionario Socialista con otros marxólogos (ya devoran ediciones y traducciones distintas de las soviéticas y chinas), bastante desligados de las pobres masas manipuladas por la godarria y el “re-visionismo”. Fue algo más que una proeza: la certidumbre del fracaso inicial, porque las condiciones del proletariado alemán, inglés o francés y las de la misma burguesía europea contemporánea no se repetirán de manera similar aquí. Los debates de sectas florecieron para que se marchitaran en los cogollitos universitarios y las “masas” abrumadas se retiraran a sus viejas hambres ancestrales. Pero el empecinado no renunció. Se convirtió en pedagogo:

Nada de aventuras guerreristas. Se empezaría por la propia autoafirmación, psicoanálisis de por medio; se seguiría con un plan muy serio de educación de cuadros (...) Cada quien tendría que conocerse a sí mismo, reconocer sus traumas y ser crítico de sus propias limitaciones para poder incidir progresivamente en su entorno...⁹

Horizonte singular, cuando las otras militancias izquierdistas, del pacifismo,



Débora Arango. *Salida de Laureano*. Óleo sobre lienzo

pretendían asaltar las direcciones sindicales y organizacionales de vieja data, para convertir con carnet a los cooptados en dirigentes revolucionarios de los trabajadores. Cursos van y vienen para sentar jergas y alineamientos en el terreno internacional que terminan en que los militantes reciten mejor la situación oficial de la URSS o de China o de los vaivenes de las internacionales, así se siga ignorando el conocimiento real de la propia historia y nuestros problemas. No existimos todavía ni este ámbito.

No se desfallece porque hay un nuevo motor de afecto alimentando el sueño: Yolanda. Pero también porque la militancia crece y hay otras posibilidades de trabajo en Cali. Con lo privado. Con la USACA, en pleno movimiento estudiantil mundial que deja sus coletazos, intentando subvertir el valle adormilado en la dulce salsa de la caña, administrada por los terratenientes más tercos del país.

La siguiente estadía, porque el deterioro de las relaciones va minando puentes en el terreno de la inconsciencia pequeñoburguesa, es Medellín, insiste con la cantinela del reconocimiento: “*No se puede hacer política sin autoanálisis*”. Pero Ochoíta se suicida y las repercusiones caen sobre la hija Silvia: “ésta no es hora de llegar a casa, usted aquí no entra”. Lo reconoce cuando cuenta a Hernando Villa que sus padecimientos políticos dejaron secuelas en sus hijos: “*Mis fracasos políticos los sufrieron ellos*”¹⁰. ¿Y los de Lenin? ¿Y los de Mao? ¿Y los de Gilberto? Puede perderse “Ruptura”: pero tampoco todo ha sido anegado: González, un militar que se agregó a la nueva tropilla, deja un testimonio que vale la pena destacar, por novedoso para la época de los grandes sacrificios, paradigmáticos en el Che:

Nos enseñó que la revolución no es tomarnos el poder político del Estado, sino en vivir distinto, en tener calidad superior

de vida, con acceso a los grandes logros de la humanidad en el arte y en la filosofía¹¹.

Para imaginarlo respaldándose en Engels -la más grande revolución fue el Renacimiento-, desplegando la deuda de Marx con Goethe antes que con Hegel; todo el análisis moderno descubierto por Freud en Shakespeare, Miguel Ángel o Dostoievski; el advenimiento de la peste contemporánea en los textos de Mann, Kafka o Musil. En el entretanto, avanza la confrontación entre los “salvajes”, tan distantes de los frutos altos de la civilización occidental. La guerrilla del M-19 abandona los clisés internacionales para parapetarse en formas nacionales que a los ecuménicos de la Tercera no les iban bien. Y crecen los adalides de la protesta por el robo electoral (1970), iniciando una serie de actos que sacan de la oscuridad el régimen del terror que se exacerbaba otra vez sobre el pueblo colombiano.

La oligarquía vuelve a mover sus fichas y Belisario busca la concordia. Paisanos de por medio, el Maestro Zuleta llega a Palacio abogando por la paz que Belisario va a proponer, después del fracasado terrorismo de Estado que emprendiera Turbay. Zuleta creyó porque el presidente era de Amagá, hijo de obrero y sus discursos salían medidos de tono y hasta matizados con citas de buenas lecturas. Olvidaba su comportamiento en la masacre de las cementeras del Cairo y, sobre todo el carácter del Estado y más el del Estado colombiano. La década del 80 expande el pavor de las masacres colectivas, cuando ya los terratenientes, los banqueros y los industriales han armado a los paramilitares para ayudar a hacer la guerra sucia a los militares. Pero el obstinado no advierte otra perspectiva: será del PNR. Entre el 84 y el 87, el rebelde, el capaz de intentar la trípode filosófica sobre la cual interpretar y ayudar el mundo a su mudanza, se

Débora Arango. *Plebiscito*. 1958. Óleo sobre lienzo



aferró a las ilusiones de un pacto social que lo puso a la otra orilla de la confrontación: mientras los militantes del M-19 eran torturados en la Brigada, Zuleta les hablaba a sus dirigentes de legitimidad por el saber, de participación, de las ventajas de la democracia y de la necesidad de ampliarla en el país, como si alguna vez hubiera existido ni en la Constitución; les enseñaba la urgencia del diálogo y la necesidad de amar la pluralidad; los urgía a salir del maniqueísmo grupista, de superar el todo o el nada, de aceptar que las medidas democráticas ya son anticapitalistas¹². Imaginarse en Santo Domingo a un descendiente de Almirantes, antiguo militante de la JUCO, guerrero bravo con abecés definidos y determinado a hacer de la revolución una fiesta, como dijera su comandante Pablo, lelo oyendo al enviado de Belisario para pactar la entrega de unas fuerzas que ya iban siendo diezmadas porque la guerra sin pueblo tampoco había resultado, es buen ejercicio cuando aún no se dispone de análisis al respecto. El M-19 oyó, pero volvió a jugársela, hasta caer en el laberinto del Palacio de Justicia. Belisario consultó con sus socios fundamentales y no con el Consejero y todos apuntaron a los tanques cascabeles de los generales: “No hay nada que negociar”. Mientras ardían en el Palacio los más ilustres magistrados y los militares masacraban a empleados y contendientes, o los sacaban para desaparecerlos, Zuleta pronunciaba una conferencia en Medellín sobre la belleza del mundo griego¹³. Con todo, entendió que se había acabado Belisario, seguramente recordando el dolor de haberlo justificado, casi con los mismos argumentos con que el Dr. Ternura cimenta la “teoría” de la seguridad Democrática del actual reelecto: Belisario

ofreció amnistía generosa pero los guerrilleros *“asaltan pueblos, vuelan fábricas y oleoductos, cometen emboscadas contra las fuerzas armadas”*, escribía¹⁴, a la vez que se molesta por el desgraciado informe de Amnistía Internacional, mientras acude a las manidas explicaciones: son más las víctimas de la delincuencia común, existe una desmoralización generalizada, lo cual *“creó el ambiente en que floreció el narcotráfico, donde era fácil reclutar sicarios, guardaespaldas, y toda clase de aventureros de enriquecimiento fácil”* (p. 46). Esos efectos terribles, después de reconocer el genocidio de la UP y el magnicidio de sus dirigentes, busca explicarlos de una manera nada cercana a los argumentos de los Padres de la Sospecha: *“son el resultado de una larga historia de luchas políticas y económicas, que se llevaron a cabo con procedimientos terroristas (...) A ello debemos oponer la cultura de los derechos humanos”*.

Se referirá luego a la *“democracia habitada por el terror”* y se atreverá a una crítica concreta al gobierno, como respuesta al cinismo de Barco que explica el espanto diciendo que *“En Colombia no pasa nada anormal: los brotes de violencia han ocurrido durante los 30 últimos años”*. Es la línea de Turbay: “el único preso político soy yo”. La embestida de Zuleta fue precisa, como volviendo a las posturas de los intelectuales que cumplen sus deberes ciudadanos:

...el gobierno, en lugar de combatir una práctica generalizada consistente en que terratenientes, narcos, bananeros, etc., se combinan con las fuerzas armadas para combatir a quienes amenazan sus intereses, se pretende combatir un sinnúmero de grupos dispersos y locales (p. 126).

Pero las amenazas llegan, las organizaciones están siendo diezmadas, el miedo cunde y entonces acude a la vieja panacea: el diálogo: la guerra sucia puede resolverse a favor del diálogo, busquemos una sociedad civilizada que tenga mejores conflictos. Para ello nada mejor que:

La elección popular de alcaldes y nuevo código político municipal al crear una situación realmente nueva para el desarrollo de las luchas partidarias y para la expresión política de las necesidades de la población (p. 127).

Ya estamos en el camino de los Consejos Comunales del fascismo uribista. Los amigos lo llevan a la consejería de la ONU para acampar de las amenazas cuando han sido sacrificados sus conocidos Bernardo Jaramillo, Carlos Mauro Hoyos y el maestro Héctor Abad Gómez. Se refugia en el verso de Manuel Scorza: *“Pero esta noche pasará”*, tiritando en Villa de Leiva. Los asuntos recomendados por la ONU no se tuvieron en cuenta y Zuleta regresó, sin Yolanda, a Cali. Algunos compañeros seguían requiriendo la palabra del Maestro. Mandó un mensaje a trabajadores de la tv, cuyo fragmento refleja al pedagogo que tal vez debió ser en lo fundamental:

Muy pocas veces veo televisión y ello se debe a la repugnancia que me produce. Veo allí el chantaje afectivo que consiste en hacerle creer a los niños que los padres que los aman son padres compradores (...) Algunas veces he visto telenovelas que son exactamente lo contrario del arte. Allí se trata de tomar partido, allí no se trata nunca de pensar en la complejidad de la vida humana (...) ¿Vender es la esencia de la vida? ¿Vender es la esencia de la política? (...) ¿Nos tienen que tratar siempre como tontos? (p. 238).

Nuevamente solo, en el Meléndez de estrato dos, en medio de los vuelos de los helicópteros de la brigada, los bochinches del apartamentico, el paso para la U del Valle que le ha otorgado hace rato el Honoris, lo sume en la búsqueda final: la etología. Le escribe a su hija que debemos “aprender de la hermana rata”. Y con su nueva joven acompañante leen a Bobbio y Bahro, y dialogan sobre la película *Educando a Rita*. Es cuando escribe a su amigo Alberto Valencia: *“ya estoy entendiendo la importancia de la opacidad, de la oscuridad frente al otro”*. Pero se miente: no puede dejar de mirar el entorno así esté en la ingrititud: *“No sé para dónde va esto”*, está diciéndose en el término que se aproxima. Logra posponerlo porque con Noelba el motor intenta reactivarse, hasta para el poema: *“Una fe inmensa en que todo sería logrado / entendido, gozado. / En que todo, las sonrisas, las músicas, / se volverían claras como palabras. / Todo para un comienzo”*. El mundo hermoso que había vislumbrado con Hölderlin no se materializa ni dentro ni fuera: la chica se apartó tres semanas y el Maestro cayó en la depresión alcohólica. Solamente fueron al entierro unos cuantos lúgubres borrachos, abre y cierra Vallejo.

¿Fracasó? ¿En todos los campos? ¿Lo usual de los reformadores? Pensar por sí, ponerse en el lugar del otro y ser consecuente en el actuar, como lo recuperó del viejo Kant, por encima de Marx, de Nietzsche, de Freud y de Mann y de todas sus fuentes fundamentales, bastaría para la gran lección ética en un país donde las consecuencias vitales poco han dejado a la posteridad. Y lo conversó con sus estudiantes en el aula, él que resquebrajó las jaulas, y lo musitó a las muchachas de ojos brillantes,

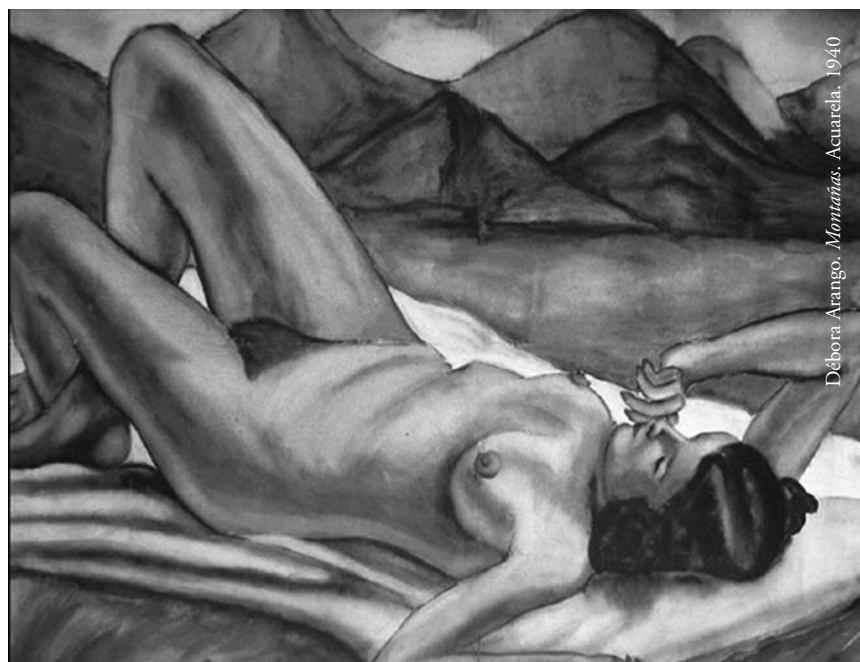
y arrulló a sus hijos con el encanto del nuevo mundo y convenció a sindicalistas y trujamanes que jugaban al reconocimiento y a la figuración, acabando al lado de los presidentes que lo albergaban para usarlo contra los demonios de la demolición, hasta quedarse a la vera, sin entender para dónde va todo este aluvión de escoria que maquillan como de gran democracia occidental. Entonces su descalabro es el de Bolívar, el de Martí, el del Che, vueltos a recuperar en nuevos gritos para izar las ideas de los contumaces que evitan el desasimiento humano. Aquí y allá.

2. “Nuestra vida siempre está pisando huellas”

T. Mann

Cuánto aporta la vida, la lucha y el pensamiento acumulado de Zuleta, para un mundo marcado por el presentismo instintual y la pesantez de los dogmas. Y de manera poco usual, donde los pensadores criollos recitan los abecés de los filósofos de moda y son incapaces de intentar equivocarse -o de acertar- aplicando sus asimilaciones al país de la ignominia. Controvirtiéndolo todo, desde el mismo lugar comarcano: no en balde los dos Fernandos, no gratis las amistades para el debate elemental y pertinaz. Por fuera de las aulas, como enfatizaría siempre: *“El Renacimiento se hizo a pesar y contra la Universidad: ella fabrica burócratas”*⁵. Porque en ella se sigue cumpliendo el papel adaptador, alienador.

Entonces el buceamiento temprano, después de salir de la provincia. Y le viene en forma de marxismo y no como fetiche lleno de lugares comunes. A las fuentes,

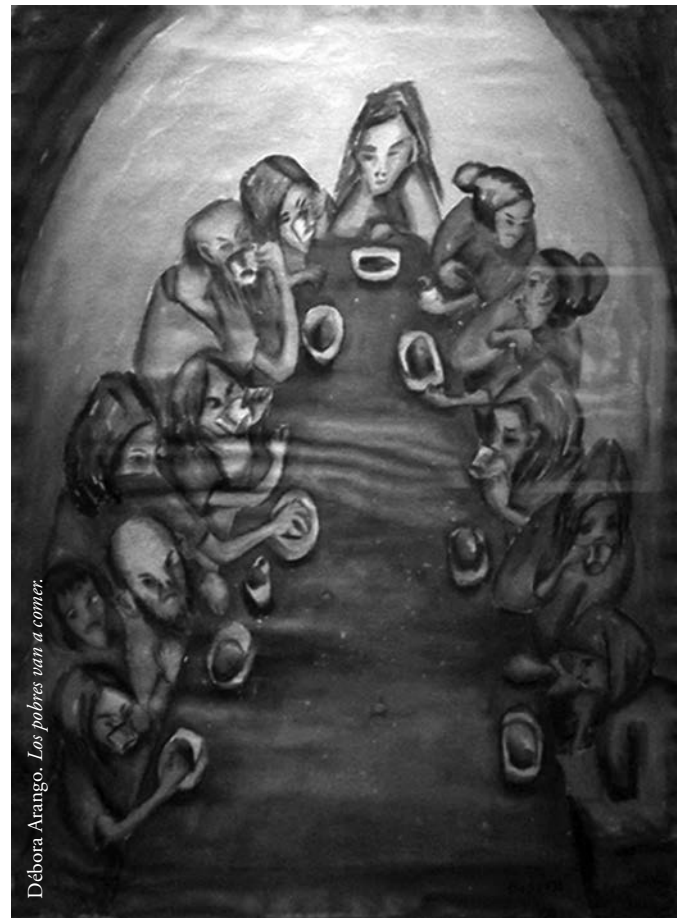


Débora Arango. *Montañas*. Acuarela. 1940

a la polémica, al análisis de aciertos y yerros. Hasta escudriñar lo pertinente: el cientifismo social y la deducción de la falsedad de la dicotomía con las “ciencias exactas”. Y reconocer con Freud, no se trata de génesis, cuanto de procesos desarrollados y de un método exploratorio que lleva al placer del viaje, camino lejano del racionalista Descartes que ha regido los estudios occidentales, mecanizándolos y devirtuando la relación del hombre objeto-sujeto de estudio. Para superar las “robinsonadas dieciochescas” entrevistas por Marx, Zuleta enfatiza el dinamismo social, sabiendo que la relación mecánica estructura/superestructura es otra falsificación de los marxólogos repetidores: *“...con el mito del origen lo que busca es sustentar la tesis de que todo ha sido siempre así, es decir, de acuerdo a una presente esencia o naturaleza humana, inmutables y ahistóricas”*⁶.

Reivindicará luego el aserto marxiano del pensamiento como simultáneo del len-

guaje, así posteriormente se pregunte por la palabra primordial de los sueños, para reinstalarse en el carácter “esencialmente social del hombre” y realizar la crítica de la ideología subjetiva. En ésta verá el elemento fundamental “*para la preservación del modo de producción*”. Luego celebrará que tanto Nietzsche como Marx critican el evolucionismo: “*Las mismas objeciones les hacen a Darwin y a Rousseau*”. El criticismo se extiende hasta Hegel: “*no se trata de un progreso hegeliano hacia una perfección total; se trata de reequilibrios de fuerza (...) de una nueva dirección a un proceso diferente*” (p. 24). A ello agrega las observaciones acerca del nuevo concepto de causalidad que no es aristotélico, el carácter social de la necesidad, el hallazgo de que el capital no es una cosa sino una relación social, que la distribución no está determinada por la producción sino al contrario, que la estructura no es suma sino interdependencia de las partes y que el método de confrontación dialéctica es superado por el enriquecimiento del “eterno retorno”, sentado en el proceso del conocimiento que se plantea como un “*elevarse de lo abstracto a lo concreto*”, donde lo concreto se entiende basándose en que el pensamiento es producto de sus condiciones históricas, de las relaciones de clase y de las condiciones económicas y políticas, técnicas y científicas, así como en hallar que Marx no cayó en la idea burguesa de separar Arte/Ciencia, hasta afirmar que Freud y Marx “*condensan y hacen poesía*”¹⁷. Estamos, entonces, ante una recuperación del pensamiento marxista no por la elementalidad ni para rendir tributos, sino para contextualizar, discernir y buscar aplicaciones reales y no circunstanciales: labor del científico social neto.



Débora Arango. Los pobres van a comer.

Esta resituación del marxismo en sus aspectos claves se lleva a cabo en momentos históricos decisivos: el Che ya ha anotado desfases en los comportamientos del poder soviético y la ruptura con el comunismo chino obligan a miradas de profundización antes que a alineamientos oportunistas. Pocos intelectuales avisados encaran la situación. La tarea es emprendida entre nosotros por el maestro Zuleta para introducir debates en torno a la caracterización del país, de su revolución, de los conductores de la misma, de las formas libertarias, de los partidos revolucionarios, de las nuevas concepciones del Estado y de sus políticas, todo el urgente armazón que supere desviacionismos y logre la soñada emancipación ciudadana del lastre capitalista. Seguramente desde

esa perspectiva lo ubica su amigo Alberto Valencia, mirándolo pionero en este desbroce que el estudioso generaliza:

Le tocó vivir el comienzo del derrumbe socialista (...) cuestionó el economismo marxista, los ideales revolucionarios venidos a menos, la afirmación de los derechos humanos, la crítica al totalitarismo, la reivindicación de la democracia, la crítica a la utopía de una sociedad sin conflictos, la valoración del Derecho, la lectura de Marx no como profeta, entre otros¹⁸.

Ahora resaltar elementos de Freud que cimentaron el otro yo del maestro Zuleta, pretendiendo encuentros básicos con el creador del análisis psicológico moderno:

- En psicoanálisis se depende mucho de los errores y dificultades de Freud.
- Debe más a los poetas -Dostoievski, Shakespeare, etc.- que a la Psiquiatría
- Se burlaron de Charcot y de Freud cuando dijeron que los hombres también padecían histeria.
- Lo fundamental no es refutar, sino hallar sentido: la palabra al paciente para tratar de entender: teoría de la libre Asociación.
- Se trataba de cambiar todos los enfoques -desde el chiste y los errores cotidianos- para hallar sentido, para que cupiera el hombre real en la teoría.
- La formación judeo-cristiana negaba en Viena la sexualidad infantil.
- Tanto homosexualismo como heterosexualismo tiene historia, trayectoria y procedencia del drama inicial; ninguno de los dos procede de la naturaleza.
- Principales inhibiciones: displacer psíquico, falta de erección, eyaculación precoz, no orgasmos, fetichismo.
- La sexualidad humana no puede ser pensada como la animal: ésta es instintual.
- Sexualidad animal: objeto determinado; humana: objeto no determinado.
- Tendencias universales del fetichismo, sado-masquismo, etc.
- Sexualidad e identidad: si falla la identidad primaria ni se habla, ni se ama, ni se desea. Lo que está en juego en el deseo es la identidad.
- El efecto de una amenaza a la identidad es la angustia. No hay amor sin angustia.
- La madre no es sólo refugio y protección e incondicionalidad del amor, sino también amenaza terrible: devoradora, atragantadora.
- El yo es la seda de las represiones. Represión: función yoica más importante.
- Freud: “sólo lo complejo es creativo; sólo lo combinado es realmente humano, todo lo que es unilateral es patológico”.
- Se tiene odio al padre y al tiempo una identificación con él.
- Edipo: complejo nuclear de todas las neurosis.
- Somos inventados por ilusiones, más que creados por seres realistas.
- Una situación esquizoide crea siempre la tentación de precipitarse en

cualquier propuesta de identidad que se ofrezca.

- La angustia nos habita: es lo que nos hace correr en todos los sentidos en busca de identidad.
- El hombre está perdido si no tiene el sentido de lo posible.
- La identidad es la esencia de nuestro ser. La desgracia es que no tengamos identidad dada, que tengamos que conquistarla con nuestra vida, con nuestra historia (...) La falta de identidad es peor que la frustración sexual y que la explotación.
- El instinto de muerte es un complemento necesario del instinto del amor.
- El abandono de una convicción es un duelo, se pone en cuestión una identidad.
- Casi toda la evolución del ser humano es una sucesión de duelos.
- Goethe: “Si no puedes comprender este mundo ¡muévete y transórmate!; no serás más que un huésped melancólico en la tierra tenebrosa”.
- Hay tres mecanismos vinculados a la depresión: expiación, reparación, y reconciliación.
- Cualquier cultura implica coerción, depresión, renunciación, tratamiento hostil.
- Freud: “La histeria es una obra de arte que no resultó; lo obsesivo es un sistema que no resultó; la paranoia es un sistema filosófico que no resultó; pero somos”
- Entrar en el debate de la obra de Freud

como debate contra nosotros mismos y con nuestra cultura.

- Si no olvidamos caeríamos en la locura.
- Uno puede adaptarse a la realidad, pero no a la verdad. La verdad lo transforma a uno siempre (...) Nadie puede ser uno ni siquiera para sí.
- Las intenciones humanas deben ser explicadas por las condiciones en que el hombre vive y por su historia que arranca desde el nacimiento, en lugar de creer que en unas intenciones irreductibles, productos de nada, le explica todo.
- No se puede seguir hablando de un sujeto unitario -Platón, Hegel, Mill- sino de una estructura de tensiones.
- No hay instinto criminal: es una absurda ideología racista, fascista, moralista. No al determinismo biológico.
- Por Freud sabemos que la tensión permanente entre la naturaleza y cultura es una clave de deseo: la cultura erige normas, la naturaleza busca transgredirlas.
- En el orden de las relaciones humanas al loco le hace falta una patria para pensar, al criminal le hace falta una patria para actuar, al perverso una patria para desear.
- Sin literatura y filosofía no hay psicoanálisis¹⁹

Las referencias que se quisieran bien sistematizadas para deducir los elementos que configurarían constantes en el pensar zuletiano -innovación radical en el concepto del hombre, prevalencia de lo in-

consciente y de la sexualidad que habían sido negadas por el control monoteísta de 20 siglos, desvalimiento del angustiado por su identidad, las relaciones afectivas primeras como huella impercedera del ser humano, etc., todo a partir de una propuesta metodológica de desbrozamiento de caminos, ensayística, superadora de falsas dicotomías (naturaleza / cultura, determinismo / indeterminismo, individuo / sociedad, mujeres / hombres, ciencia social / exacta, entre otras), auténtica exploración donde el sujeto empeña su pellejo, buscando más la comprensión que la refutación, en el libre fluir de la conciencia que busca reconocerse para sublimar, para ejercer la catarsis-, podrían ser sintetizadas en las mismas palabras del maestro Estanislao, al hallar enormes

proximidades entre el romanticismo y el psicoanálisis, batallando juntos contra las tendencias racionalistas, el desengaño de la revolución burguesa, los filisteos y comerciantes, la idealización del mundo actual, los sentimientos de apatridad y soledad, buscando la intuición y el análisis para recuperar los altos ideales, las tradiciones, mitologías, el valor de los sueños, el amor cortés. La síntesis, pues, es otra deuda con el Maestro:

La verdadera posición de Freud es la de volver a la temática romántica, de darle de nuevo la importancia innegable a la infancia, a la sexualidad, al amor, a lo mitológico, a lo popular, y venir a ello con una posición racionalista, no a rendirle un culto ciego y a intuirlo por la simple fantasía, sino con el propósito de entenderla. Eso significa una nueva actitud ante el arte, que será la posición psicoanalítica²⁰

Cabe aquí la referencia de Castoriadis -hecha por Fabio Giraldo²¹- para ligar psicoanálisis con marxismo: tienen el mismo objeto de la política: la autonomía del ser humano; pero no es posible la autonomía si es el inconsciente quien gobierna.

El enlace que los otros padres de la sospecha tienen, también don Estanislao lo clarifica de manera magistral: *“Lo que Freud hizo con el individuo es lo que hizo Marx con la sociedad: en su conjunto: cambiar la naturaleza por la historia en el orden explicativo”*²². Desde luego, esos pilares no hacen más que relacionarse, como interventor que es el medellinense.

Ahora cabe preguntarse para allegar a la otra relación: ¿dónde no está la presencia de Nietzsche en la vida de



Débora Arango. *Las monjas y el cardenal*. Óleo sobre lienzo

Zuleta? Expertos podrían detallar rasgos correspondientes. Baste recordar su mismo concepto de filósofo, la presencia del arte y la literatura en sus fuentes, la aceptación del origen de la tragedia para decantar las líneas de confrontación y complementariedad humana entre lo apolíneo y dionisiaco, el resucitamiento de pensamientos antiguos para contrastar el pensamiento feble del presente, la crítica de la ciencia, la celebración epifánica del superhombre: “*El superhombre es el hombre capaz de afirmar la vida después de la muerte de Dios*”, concreta don Estanislao, para volver a lavar infundios y sumirnos en el terreno terrible de la incertidumbre, capaz de intentar el quietismo del desesperanzado. Justo en la superación del nihilismo moderno, donde Nietzsche ve aparecer “*al último de los hombres*”, el alarido del filósofo alemán resuena por auténtico y despertador de la esencia humana. Si a lo anterior agregamos el estilo breve, nervioso, lapidario, la frase irónica y hasta ejemplarizante, matizada de humor en muchas ocasiones, se tendría la certeza del lector-escritor que exigía Nietzsche de sus frequentadores.

Pero donde se nota mayor la fuerza encausada por el pensamiento nietzscheano en Zuleta es en el tratamiento del arte y la literatura, como basamentos del ser por humanizar. Aceptemos otro listado, del Maestro Estanislao, para intentar la cercanía a la intuición:

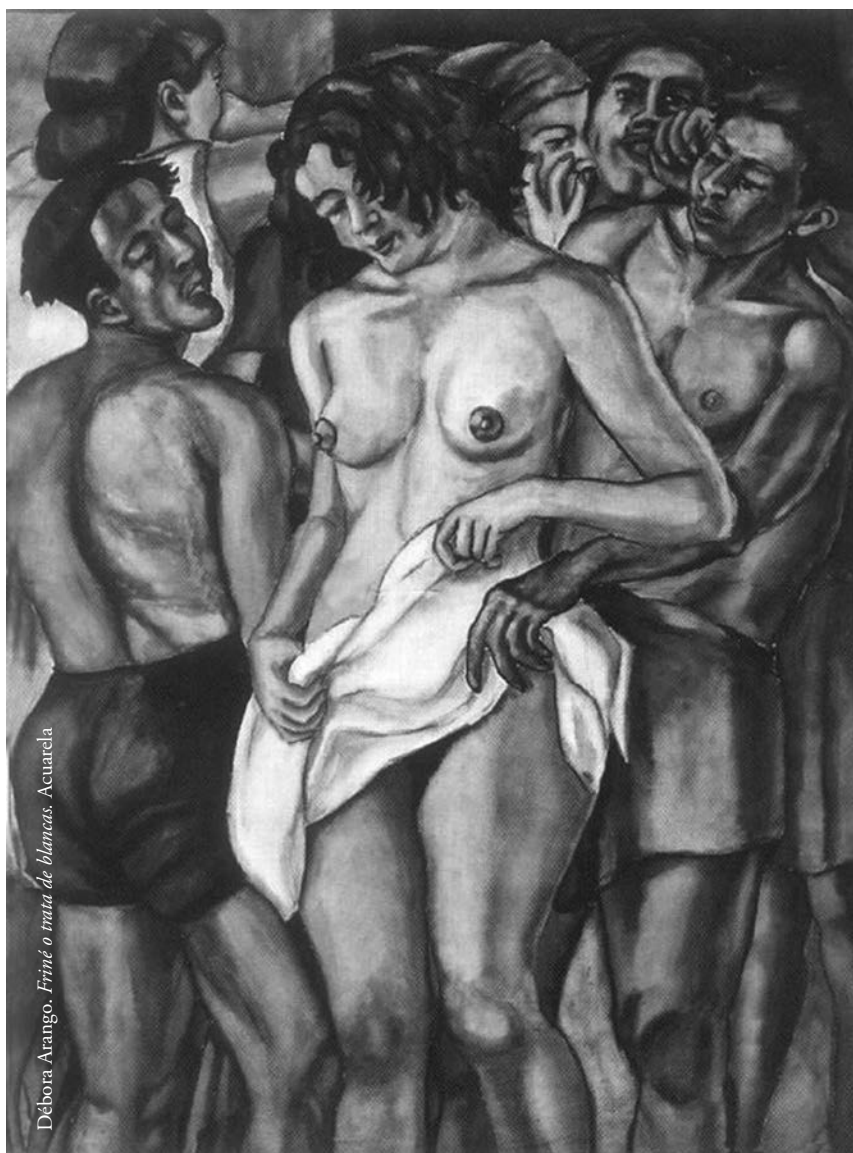
- El arte no es aplicación, el arte es exploración.
- Problema central del arte: explorar en busca de lo desconocido.

- La función del arte: dar la vida a la palabra.
- Lo que tienen de grande los poetas no es la originalidad: es su capacidad de encontrar en cualquier contexto los temas fundamentales de la vida anímica y de la ideología de la humanidad.
- Existe política hasta en las novelas de amor.
- Gran misión del novelista: hacer la crítica de la civilización.
- El hombre se posesiona del universo por medios artísticos.
- No hay sociedades sin arte (...) Hoy desaparece como producto de la destrucción de la vida social.
- Nunca ha habido más que pintura abstracta.
- El poeta se esfuerza porque el mundo nos hable.
- La mirada del arte, la potencia educadora del arte, es la revelación de la vida.
- Una vida artística sólo se puede definir como una apertura hacia los otros.
- El arte construye un mundo con nuestros dramas.
- Toda la producción artística es un intento de reconstrucción del mundo y es un indicio de desadaptación.
- Es con nuestras neurosis -y gracias a la sublimación- con lo que se elabora una obra de arte.
- Un estado totalitario se siente amenazado por un poeta o por un pintor.
- No hay nada arbitrario: no hay personaje que no sea signo, que no tenga razón de ser.

- Todo lo mecánico se presta a risa, pero no a identificación.
- La forma pura es enemiga de la vida. El triunfo de la forma es el triunfo de la muerte.
- El arte es (...) conversión de todo lo vivido en tema de una apasionada indagación y por tanto renovación de la conciencia de la vida y de la importancia del tiempo.
- El arte, en la historia, se presenta como pionero de la ciencia.
- Lo que la metáfora expresa no es sólo exposición en forma indirecta de una idea que se pudiera expresar directamente, sino el enriquecimiento de esa idea, la condensación de alusiones.
- El estilo es lo que da sentido profundo al contenido.
- Si no fuera porque pasado y futuro ya existen, el presente desaparecería.
- Marx: la misión de la literatura y de la crítica es la de despertar la conciencia de la gravedad y del carácter inaceptable y vergonzoso de la vida.²³
- La conversación es la más alta de todas las artes.

Fácilmente se advierte que esta serie de altas concepciones sobre arte y literatura provienen del magnífico estudio que hiciera temprano, en sus clases, nuestro autor, sobre *La montaña mágica* de Thomas Mann, el libro que le modificará el alma al jovencito lugareño.

La distancia entre el chico y su entorno, con el hombre que calmosamente va descubriendo su veta, no es sólo abismal, en tanto de los criterios expuestos puede



conformarse toda una poética. El intervalo no es sólo lo que supera Estanislao, sino lo que se sigue marcando entre él, sus discípulos y sus seguidores y el gruesso de los jóvenes que ya no se hacen ni las preguntas fundamentales, porque el consumismo lo determina todo, para una sociedad injusta que se debe criticar en la justa concepción de la filosofía:

Uno puede comprender que la crítica y el cansancio, la repugnancia y la angustia de una civilización como la nuestra, desper-

Débora Arango. *La danza*. 1948. Acuarela

sonalizadora, que hace del hombre una muchedumbre solitaria, que tiende a la depresión, conduzca a cualquier forma de defensa contra ella: los dogmatismos, las militancias raras, las fugas a otras sociedades, los disfraces e idealización de los hindúes, las drogas, cualquier cosa que evite las impresiones de la despersonalización. Uno puede entenderlo, pero no debe apoyarlo porque es una forma estéril, ineficaz, improductiva de oposición a esa sociedad²⁴.

Contra esta mistificación alienadora, la fuerza salvadora del arte. El que está en el inicio y en el final. Por ello propone valorarlo “como algo esencial en la vida”, como un aspecto de la “lucha por la nueva sociedad”. Es entonces cuando regresa a Marx, para presentar lo que considera la guía fundamental del marxismo, tan poco advertido entre los fieles de la nueva grey:

El arte como clave radical de una sociedad efectivamente nueva: una sociedad en la que haya más necesidades satisfechas, más sensibilidad, más necesidad de crear y de pensar y un mundo artístico en el cual vivir, y que haya que estar haciendo continuamente²⁵.

La consideración ajustada al respecto involucra otra vez a los “padres de la sospecha” como generadores de la conciencia artística, base de la nueva sociedad: “*El es un crítico de la economía y su perspectiva es esencialmente artística*”, concluye el ensayista colombiano, cuando en los mítines de la izquierda se estaban usando canciones, teatro, pancartas para “atraer” a las masas. Lejos de la síntesis de Don Estandislo:

Sin Sófocles, Edipo, Shakespeare, Dostoiévski no se configura la concepción del hombre típicamente psicoanalista, derivada del arte, donde se encuentra anticipado, casi literalmente²⁶.

3. “En literatura latinoamericana me siento corchado”

E. Zuleta

En entrevista que diera a Umberto Valverde²⁷, el maestro Zuleta terminó refiriéndose a la gran literatura, que des-

de el 67 descolló en el mundo -Nobel a Asturias y edición príncipe de CAS- en el panorama universal, con el malhajado remoquete de “boom”. Ya antes había expresado su repudio contra *La Vorágine*, en varias oportunidades y tal vez para seguir el criterio del Gabo joven, así como había negado el carácter de novelista y narrador a Carrasquilla. Por lo demás, cuando se acerca al poeta Luis Carlos López²⁸ arranca por el interrogante sobre la poesía, busca situarla entre las funciones del lenguaje, en el contexto, esboza una teoría acerca de la filosofía de la puntuación, destaca el humor como manera de “hacerse perdonar del superyó” y remata contundente, después de tratar de aproximarse, a algunos de los poemas del cartagenero: “*Lo primero fue la falta del padre, lo segundo fue la ambigüedad de la madre. La escritura fue la solución*” (p. 28).

Qué diferencia con el estudio sobre *La Náusea*²⁹, donde descubre esencialidades del Sartre inicial y los aportes que le hizo al marxismo, como aserta Zuleta: captar que los franceses se niegan a vivir lo menos posible, entender que el autor es enemigo del “enriquecimiento de la experiencia”, que la juventud es en esencia enfermedad burguesa y que la crítica de los jefes es definitiva. El coronamiento de su hermenéutica es singular: “*La idea sartriana de que la existencia es absurda, injustificada, es una formulación contraria a las ideas esencialistas y platónicas*”.

Así mismo podría distinguirse su lectura de *El Quijote*³⁰, por enormemente fructuosa: la ubicación del protagonista no como héroe nacional, ni modelo épico, ni transformador, sin “tecniquerías litera-

rias”, el montaje estructurado sobre paradojas contradictorias, todo un tratado sobre la soledad, construido sobre una de las cimas de la modernidad: “*No existe una realidad en sí, sólo hay visiones*” (p. 55). Y si a ello se agrega la ironía como elemento estructurante del texto moderno, que Zuleta ve “*como un examen vigilante del orden mental, de su época, una crítica de la intolerancia del dogmatismo (...) un nuevo sentido a la aventura*”, podrían advertirse sus contribuciones ricas.

La cúspide crítica llega con las conferencias sobre *La montaña mágica*, expuestas en la candente década del 70, sobre el texto-guía del pedagogo Estanislao. La presentación que hace Eduardo Gómez, poeta y amigo del Maestro³¹, permite destacar valiosos andantes: la selección experimental del estudioso, con carácter eminentemente socrático; la relación marxismo/psicoanálisis para abordar el texto de Mann, en donde prima el primero; la exégesis crítica que establece una nueva etapa en la ensayística contemporánea; el reconocimiento de los personajes signados por la muerte en la escritura de Mann; la peculiaridad de su estilo; la captación del desarraigo y de la apatridad contrapuestos al deber y el éxito; las falsas oposiciones entre los personajes y mundos, en donde Zuleta llega a la advertencia clave: lo importante y definitivo no es la confrontación sino el énfasis en la diferencia. A lo anterior agrega el papel del artista, de la obra, como de mediador entre los falsos antagonismos y el encuentro con un criterio nuevo sobre el tiempo: el tiempo del trabajo.

Por mi parte, después de rastrear el libro de Estanislao, agregaría algunos encuen-

tros del ensayista: el concepto poético que se funda en la condensación, lo que lleva a decir el antioqueño que tanto Marx como Freud hacen poesía; el Berghof que aún a las contradicciones de la sociedad moderna: es el reino de la apatridad, porque no existe comunidad. La observación del analista aquí es de trascendencia:

Lo más trágico del capitalismo es que termina por nacerse natural a quienes lo admiten, mediante el embrutecimiento y el encallecimiento de su sensibilidad (p. 56)

Reflejo de la sociedad llana, vale decir de la Europa de preguerra, en la Montaña están las propiedades centrales de la sociedad enferma; medicina presentada como ciencia oculta, la insolidaridad (“allí nadie espera nada de nadie”), el ocultamiento del dolor y la muerte, la descripción del abismo, incluso en lo anatómico, el desarraigo y la amaternidad, la promoción de las cosas, el silencio del vacío, la crítica intonsa en los debates de Settembrinni y Naptha, la sexualidad y el apetito animal sobrexaltados por la enfermedad, el aburrimiento, la falta de interés en la vida, los amores imposibles, el terror de la muerte que se vuelve horror a la vida y triunfo de la muerte. Hans Castorp, el chico que visita la Montaña y termina en ella, es quien ve con ojos de artista y descubre las relaciones tanáticas y desesperanzadas que simbolizan el mundo moderno en Berghof. Su escisión es percibida a fondo por el ensayista colombiano:

está perdido históricamente en la disyuntiva contemporánea: o la lucha de un espíritu liberal, anacrónico, burgués, ilustrado, que defiende el capitalismo como sinónimo de civilización, o un espíritu reaccionario que

critica al capitalismo para detener a la dictadura absoluta, al terror (p. 315).

Adelante, Zuleta precisa más la situación ya vislumbrada a décadas de distancia por el novelista alemán, criterio que desde la filmografía bélica gringa se pretende ocultar: “*Con Hitler se liquidó lo democrático, pero el mundo burgués creció: la banca y la industria de armamentos tuvieron su mejor negocio*”. La exaltación que hace de Mann -“soñador presocrático de la modernidad”- estaría sentada en el descubrimiento de su “finura”: engarzar los dos enfoques -marxista y psicoanalista- que “en el fondo son el mismo enfoque”.

Pena por nosotros: definitivamente no logró reconocerse en estas breñas, el intelecto complejo que fuera Estanislao. Seguramente habría leído a Martí -“*Hay en América hombres perfectos en literatura europea; pero no tenemos una literatura exclusivamente americana*”-, sin duda sabría de los esfuerzos de Henríquez Ureña para conformar “nuestra expresión”. En fin, no podía desconocer los trabajos iniciales de los fundadores de la poética hispanoamericana, de nuestra manera de intentar ser en el mundo. Le pudieron los internacionalismos, las obras acabadas, los dictámenes centristas. Tampoco pareció advertir que “el análisis concreto de la situación concreta” es lo que determina la validez de un aserto. Y así siguió por lo histórico y político hasta llegar a lo artístico: viéndonos como continuidad de la degradación española y sin vínculos culturales con indígenas y negros, para acrisolar “el pequeño género humano”, del que hablara Bolívar, así en el tratamiento de Antioquia acentuara su pobreza colonial y la labor pionera de Mon³².



Y en lo político se extravió, también, como los que sabían más de las URSS, de Pekín o de Tirana, en la consideración de que Nuestra América es sólo extensión del capitalismo internacional que desde 1942 acreció con riquezas latinoamericanas sus caudales. En consecuencia, la revolución sólo puede ser y darse en el centro, porque los periféricos debemos repetir la triste y brutal guerra de europeos que aburridos y hambreados de masacrarse llevaron como gran proyecto ciudadano -después de la Revolución Burguesa- el genocidio y la cristianización al resto del orbe. Y así advierta Zuleta la época determinada por el nazismo,

forma única de liquidar las ilusiones liberales y los valores cristianos. Perteneció preferentemente a nuestra época, a sus fracasos y desilusiones, a su combinación de cientifismo e irracionalismo, de apelación cínica al mito, al culto del éxito, etc., que resulta difícil de desarraigar³³.

Texto que pronuncia después de la toma del Palacio de Justicia, de los genocidios y de la “*democracia habitada por el terror*”, con el que logra evadir también la postura universal: “*el ideal nazi propone suprimir la gente para salvar la humanidad*”. Que era lo que se ha estado practicando aquí desde épocas inmemoriales y que a partir de los “grupos de limpieza” de Pereira y Cali, conjuntamente con las Convivir, desembocaron en el terror paramilitar del gobierno actual. Zuleta lo sabía, pero a ultranza eludió -conjuntamente con la soledad organizativa para respaldar el trabajo investigativo- aproximarse a la espeluznante realidad colombiana, tan evadida por la inmensa mayoría de los deberes de la inteligencia.

De todos modos, su apostolado desgarrado, pleno de eticidad -no se consideró el gran revolucionario, sólo se atuvo al registro de su propio ser intelectual: marxista, kantiano, hegeliano, heideggeriano, freudiano, que buscaba abrir en Colombia un espacio para pensar juntos, como le dijera a Valverde- sigue alimentándolos desde su concepción de la escuela, como campo de combate:

- La educación, como existe hoy, reprime el pensamiento, transmite datos y saberes que otros pensaron, pero no enseña ni permite pensar;
- la educación y los maestros nos hicieron un mal favor: nos ahorraron la angustia de pensar;
- la ideología de la información ha producido una revolución en el campo educativo, que es una peste;
- en la escuela se enseña sin filosofía y

ese es el mayor desastre de la educación;

- al niño le imponen que todo lo que él vive es falso, que lo verdadero está en el cine o en la lámina didáctica;
- no les basta con formar con determinados conocimientos sino con una determinada actitud: la renuncia a toda iniciativa;
- quien compita por una nota o estudia por miedo a perder, más adelante trabaja por miedo a perder el puesto; educación ideal para el sistema y sus intereses;
- todo hombre racional es un desadaptado, porque pregunta; el adaptado es un hombre que obedece;
- al sistema no le interesa el desarrollo de los individuos sino el éxito, la diferenciación, la promoción. Mientras más lacayuna sea la mentalidad, más éxito tendrán;
- educación para producir un heterónimo que tenga al máximo de dependencia de los demás y el mínimo de autonomía;
- esta sociedad no sólo necesita formar burócratas; tan bien necesita crear la ilusión de que la educación es un “ascensor” social;
- la educación agacha la cabeza ante la técnica, es la más represora de las educaciones;
- en la guerra del Vietnam participaron 40 Premios Nobel: es una de las situaciones más dramáticas de la sociedad;
- hay dos momentos estelares en la educación: Grecia y Florencia (...)



Débora Arango. *Desnudo*. Acuarela

- Hoy tenemos más filósofos en Manizales que los que nunca tuvo Atenas.
- el pero que tiene la educación es lo que tiene de adecuación; lo mejor, es lo que tenga de conflicto;
- la educación es una gran arma si se educa contra las exigencias del sistema;
- necesitamos un tipo de maestro que le dé al estudiante la oportunidad de que se identifique con los fracasados, para que no se decida por los exitosos;
- hay dos maneras de ser maestro: policía de la cultura o introductor del deseo

- para los maestros la educación pública significa la existencia de un espacio político: desde él se puede combatir al sistema en su conjunto;
- los medios de comunicación presentan el éxito y el consumo como el fin de la vida (...) el dinero es el dios del universo...
- el educador es un formador del gusto, de los valores fundamentales de la vida³⁴

desde luego sé que 21 aforismos entresacados de su pensamiento, obligarán al estudio hondo que permita constatar el funcionamiento generalizado de la escuela, pero esa tarea corresponde a otras posibilidades, Máxime cuando Zuleta escaló la crítica contra la misma universidad:

Nosotros vemos cuán frecuente es encontrar en la universidad colombiana a las gentes armadas de una conceptualidad vacía de origen remotísimo... lacaniano, foucaultiano, freudiano, marxista o althusseriano, y con la seguridad más enorme de que una vez que se hable en esa jerga, todo lo que se diga será ciencia, y si no se habla en ella, todo estará impregnado y dañado por la ideología³⁵.

De igual manera, su exigencia a los intelectuales de verdad, a los filósofos, tiene que deberse a un compromiso con su entorno: “*Yo no creo que el intelectual colombiano pueda hoy darse el lujo de no pensar en la violencia*”, responde a Tomás Vásquez³⁶, así en adelante señale que se debe pagar la deuda externa para que no nos aíslen.

Advertir que la sociedad contemporánea -de aquí y de allí- es opuesta a los debates

fecundos y a la labor intelectual, que el pensamiento que domina es:

difuso y concilia y empareja todas las diferencias, que permanece abierto y sin resistencia a todas las ideas, las costumbres y modas en circulación, porque no tiene dónde resistir: ninguna identidad definida, ninguna historia asumida, ninguna convicción que haya sido capaz de darle forma a la vida³⁷.

Otro gran legado desde donde podemos apuntarnos para resistir. Tanto como la misma euforia que expande, al superar el abatimiento de quienes practican el facilismo en detrimento de la dificultad que humanizaría: “*En medio del pesimismo, se sigue desarrollando el pensamiento histórico, el psicoanálisis, la antropología, el marxismo, el arte y la literatura, la rebelión magnífica de las mujeres, la insurrección de los jóvenes*”³⁸. Insistiré, con Fausto y él en “*la inspiración de luchar sin descanso / Por una altísima existencia*”. Para remozar con la sentencia de Freud que seguramente alimentó su sinuoso deambular: “*Nos queda el arte para no perecer ante la verdad*”.

Notas

1. En *Conversaciones con Estanislao Zuleta*. Cali, 1977. Su texto “*El arte de la conversación*”.
2. Ver su texto de introducción a *Ciencias naturales y ciencias sociales*. Bogotá, 2007.
3. La lectura del libro de Alberto Vélaz -*El ensayo: Entre la aventura y el orden*. Bogotá, 2000- ayuda a estas precisiones.
4. En el prólogo del libro *Crítica y sospecha* de Ricardo Forster.
5. Op. Cit., p. 23.
6. Sigo en distintos momentos la biografía *La rebelión de un burgués*, de Jorge Vallejo. Bogotá, 2006.
7. En *Al margen* N° 23, septiembre 2007, el artícu-

- lo de Ramiro Montoya que ayuda a conformar elementos biográficos.
8. Op. Cit. La familia, obviamente, no acogerá estos testimonios, pero no podemos soslayarlos si nos colocamos en la situación del hombre y no del padre.
9. Sigo el libro de Jorge Vallejo.
10. En *Conversaciones con Estandislaio Zuleta*.
11. Referencia tomada del libro de Vallejo, p. 194.
12. Para la ubicación histórica, sigo principalmente sus conferencias recogidas en *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*. Medellín, 2005. Citaré las páginas, en adelante.
13. En el texto de Vallejo, el testimonio del periodista Héctor Rincón.
14. Op. Cit. p. 45.
15. En *Conversaciones con Estandislaio Zuleta*, el texto de Hernando Villa.
16. Me apoyo el valioso libro de Zuleta *Comentarios a la "introducción general de la economía política" de Carlos Marx*. Bogotá, 1974.
17. En su ensayo sobre *La montaña mágica* de Thomas Mann, que trataré adelante.
18. Ver su presentación a *Conversaciones con Estandislaio Zuleta*
19. La síntesis se hace de diversas fuentes, principalmente de *El pensamiento psicoanalítico*. Medellín, 2004; de *Ciencias Naturales y Ciencias Sociales*; de *arte y filosofía*; *psicoanálisis y criminología*.
20. En *Arte y Filosofía*. Medellín, 1986. p. 192.
21. Op. Cit.
22. En *Arte y Filosofía*. p. 194.
23. El acumulado de textos diversos, enfatiza los hallazgos de su estudio sobre *La montaña mágica y la llanura prosaica*. Bogotá, 1977, que precisaré adelante.
24. En *Arte y Filosofía*. p. 94.
25. Ibídem.
26. En *Arte y Filosofía*. p. 194.
27. Ya referida.
28. En *La poesía de Luis Carlos López*. Medellín, 2004.
29. Ver *Tres rescates: Sastre, D' Greiff, El erotismo*. Medellín, 2007.
30. Concentro a partir de su estudio, *El Quijote, Un nuevo sentido de la aventura*. Medellín, 2001.
31. Op. Cit. En la presentación de *La montaña mágica y la llanura prosaica*.
32. En *Conferencias sobre Historia económica de Colombia*. Medellín, 2004. p. 105.
33. En *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*. p. 98.
34. Tomados de *Educación y democracia: un campo de combate*. Bogotá, 1985.
35. En *Ciencias Naturales y Ciencias Sociales*. p. 144.
36. En *Conversaciones con Estandislaio Zuleta*.
37. En *Sobre la idealización de la vida personal y colectiva*. Bogotá, 1985, p. 44.
38. En su citado texto de *"El elogio de la dificultad"*.

La amistad y el saber: Estanislao Zuleta

William Ospina*



Débora Arango. *La Anunciación*. Acuarela sobre papel

“¿Sabes cómo nos hacemos humanos? – me dijo alguna vez Estanislao Zuleta- Al nacer no somos más que criaturas de la naturaleza, un poco más despojadas de instintos que otras. ¿Qué crees que nos hace acceder a la cultura, que nos incorpora a la humanidad? Es la mirada de los otros. La expectativa de nuestra madre, la aceptación de quienes nos reciben en el mundo. Esa expectativa, esa mirada, configura en nosotros un ser posible.

Viéndonos en sus ojos llegamos a ser como ellos”.

No estoy seguro de haber repetido aquí literalmente las palabras de Estanislao, pero sé que era el sentido de su afirmación. Y en el momento en que la oí no capté cuán profundamente Estanislao estaba no sólo reflexionando sobre el conocimiento, y sobre el aprendizaje, sino de algún modo explicando su propia actitud hacia el sa-

* Escritor colombiano, ganador del Premio Rómulo Gallegos 2008.

ber, y el tipo de relación que él establecía con los otros.

Para intentar acercarme a los secretos de aquella afirmación, quiero traer a mi memoria otro hecho, que no tiene que ver físicamente con Estanislao, pero sí con su pensamiento. Visitaba yo alguna vez en Cali a Ilse Konig, una querida amiga, y vi que estaba hablando con su hijo de meses, explicándole de un modo detallado algo que evidentemente él no podía comprender. Al ver la extrañeza en mi rostro, ella sonrió y me dijo: “yo sé que él no me entiende mi explicación, pero entiende que le estoy explicando, y eso es lo más importante”. Con el paso del tiempo ambos recuerdos se han aproximado en mi mente, y ahora capto mejor la afinidad que hay entre la afirmación de Estanislao de que lo que nos configura como humanos es la mirada de los otros, y la afirmación de Ilse de que los niños antes de entender las palabras entienden los gestos y las actitudes, que el complejo lenguaje de los afectos es más intenso, más profundo y más universal que el tardío lenguaje verbal. La educación formal suele producir en nosotros la sensación o la convicción de que todo saber es un sustrato de conceptos, de afirmaciones, de datos eruditos o de fórmulas que otros han adquirido y que simplemente se transmiten a través del lenguaje. Educar, ya se sabe, es apartar a un ser de lo que originalmente era, para inscribirlo en una tradición ilustre. Se piensa que antes de la educación y antes del saber sólo hay en nosotros error e ignorancia, y así se justifican los rigores cuartelarios de la educación formal, la incorporación más o menos severa o violenta a una discipli-

na. Por otra parte, uno de los mayores esfuerzos de la educación convencional que conocemos consiste en combatir nuestra singularidad e inscribir nuestra conducta en unos cánones uniformes. Como ustedes saben, Estanislao Zuleta, uno de los más intensos pensadores de nuestro país, un hombre cuya vastísima cultura abarcaba las disciplinas más diversas; que podía hablar con igual profundidad sobre temas de historia, de economía, de sicología, de política, de literatura, de antropología, de estética, desertó muy temprano de la escuela y dedicó su vida entera a la lectura y a la conversación. Un amigo y protector suyo le explicó a su familia que Estanislao tenía razón de retirarse de la escuela porque ésta no le dejaba tiempo para estudiar. Esto tiene el mismo sentido que esta frase tan famosa de alguien, tal vez de Bernard Shaw, “Mi educación se vio interrumpida por mi ingreso a la escuela”. Lo fundamental de la crítica a la educación que hizo a lo largo de toda su vida Estanislao Zuleta podría resumirse diciendo que él nunca creyó ni en la posibilidad de una transmisión mecánica del conocimiento, de alguien que tiene mucho a alguien que no tiene nada, ni en la posibilidad de una transmisión autoritaria de ningún saber. Porque el saber es libertad, porque el pensamiento, la reflexión, el conocimiento tienen que ser experiencias liberadoras, y no es concebible que la libertad nos sea administrada por la vía de la imposición y de la negación de lo que somos. Estanislao insistía continuamente en la necesidad de asumir a los otros como iguales, como interlocutores válidos, y en la necesidad de aproximarnos los unos a los otros sin las ínfulas de los grandes sabios, sin la

arrogancia excluyente de quien se siente superior por estar administrando una información o una fórmula.

El pensamiento de Estanislao se configura así inicialmente como una crítica del poder, de ese poder autoritario y excluyente que suele infiltrarse por todas partes en el tejido social y que suele ser causa no sólo de muchas violencias sino de muchas frustraciones. Cuántos seres humanos no se ven expulsados del camino que pudo haber sido su felicidad o su serenidad o su paz, de aquel camino hacia el que profundamente los llevaba su fuerza interior, por haberse encontrado con las deformaciones, las arideces y las arbitrariedades propias de un saber simulado, de unas actitudes incomprensivas e irrespetuosas. Lo primero que intentó hacer Estanislao fue ponerse a salvo él mismo, y desarrollar una reflexión que permitiera mirar ese mundo del poder con cierta lejanía, con independencia. Pero por su puesto esa reflexión de Estanislao no se circunscribe exclusivamente al ámbito de la academia y de sus poderes. Él quería entender de qué manera se va formando o deformando el tejido social, y fue siempre alguien profundamente preocupado por las peculiaridades admirables y por las peculiaridades terribles de la América Latina, en particular de Colombia.

En una época embelesada por las promesas de la especialización, Estanislao estaba interesado en todas las disciplinas, estaba interesado en aproximar las verdades de distintas ciencias y de distintos pensamientos. Quería de algún modo ser lo que Aldous Huxley reclamaba en sus conferencias de Santa Bárbara: un “pontifex” en su sentido original, un hacedor



Debora Arango. Masacre del 9 de abril

de puentes entre disciplinas diversas. Su punto de partida debió ser este: sólo vale la pena pensar, reflexionar e investigar en la medida en que esas cosas nos sirvan para vivir mejor individual y colectivamente, para percibir mejor el mundo, para entendernos mejor con los otros. Y por su puesto todo saber se justifica si tiene relación con el ser humano y con su destino en la tierra. Pero si esa es la razón más profunda del pensar y del aprender, ¿cómo puedo limitarme exclusivamente

a un ámbito particular y renunciar al universo? Todo ser humano es fisiología, lenguaje, sicología, ética, historia, geografía, matemáticas, astronomía, óptica, mecánica, química, metafísica, fábula y pensamiento. ¿Cómo puede alguien encerrarse en una de esas disciplinas, o en una fracción de una de esas disciplinas, y volverse ciego a todas las demás sino por un proceso de deformación del sentido de su vida y de creciente insensibilidad?. Lo primero que habría que abandonar es la pretensión de saber por mera vanidad, por el mero deseo pueril de ser superiores a los demás, o por el deseo de adquirir un poder sobre los otros. Sin embargo, muy a menudo la educación nos es propuesta como una manera de superar a los demás o de imponernos sobre ellos; como una forma de competencia y como la búsqueda de una supremacía. En muchas culturas, sobre todo en la cultura occidental, se ha asumido que el encuentro entre poblaciones o naciones supone un choque que debe dirimirse por la vía de una supremacía, de una hegemonía, que alguien tiene que ganar y que alguien tiene que ser derrotado. Y por su puesto, es la cultura a la que pertenecemos la que siempre tiene la razón, la verdad única fuera de la cual no hay salvación.

Estanislao sabía que los colombianos pertenecemos a una cultura profundamente marcada por los estigmas del colonialismo. Las culturas de los pueblos nativos americanos fueron totalmente descalificadas por las culturas de los pueblos europeos que los invadieron; aquí fue declarado salvaje todo el que no correspondiera al modelo de una civilización que se impuso, no mediante la argumentación, sino mediante la espada y la pólvora.



Débora Arango. *La mística*, 1940. Acuarela

Esto sentó el precedente de que la verdad es la fuerza. Adorar unas figuras de piedra o unas ranas de oro es insensatez y barbarie, adorar un par de leños cruzados es un acto profundo de sensatez y piedad. Y ello sólo porque los leños venían respaldados por cañones y por abundante munición. Pero muy pronto los hijos de los españoles comenzaron a percibir aquí que por el mero hecho de haber nacido en América ya eran mirados como inferiores por la metrópoli, que la idea de la pureza del origen se abría camino como prueba de dignidad, y terminaron rebelándose contra la humillación que representaba la colonia, el sometimiento a la corona. Pero como suele ocurrir en este mundo

de poderes y de apetitos, los criollos que acaudillaron la independencia no estaban libres del mismo sentimiento con respecto a los mestizos, a los indios y a los negros que quedaban en el territorio. Y los mestizos a su vez se sentían superiores, en un juego que se había nutrido de las estratificaciones y las jerarquizaciones de la colonia, pero que no se iba a abandonar tan fácilmente con la llegada de lo que entonces se llamaba libertad.

En realidad allí ocurrió un fenómeno muy llamativo, y sorprende que no haya sido suficientemente señalado por los historiadores. A veces uno incluso pensaría que el fenómeno no fue advertido. Y es este. Durante la colonia, el orden mental, el orden filosófico, el orden religioso al que pertenecíamos presuponía la desigualdad. Así como los reyes eran reyes por derecho divino y los europeos eran naturalmente superiores a los americanos, así mismo el territorio nuestro era una provincia marginal que, como diría Hegel, no pertenecía a la historia, nuestros pueblos americanos y afroamericanos no constituían una humanidad del mismo nivel que la de los señores metropolitanos; Todo esto hacía parte de una lógica generalmente aceptada, y es fácil comprobar que durante la colonia las rebeliones populares se daban contra la mala administración o contra los abusos materiales, pero no contra el principio de la monarquía, ni contra la jerarquización de la sociedad ni contra la idea de la superioridad de unos hombres o de unas formas culturales. Pero los hombres que lideraron el movimiento de independencia fundaron su pensamiento y su acción en los principios de libertad, igualdad y fraternidad de la

revolución francesa, en la declaración de los derechos del hombre, en el principio de la democracia a la manera francesa y norteamericana, en la división de los poderes públicos debido al pensamiento de la Ilustración. De tal modo, teniendo en cuenta las ideas de las que supuestamente nacieron éstas repúblicas, son las nuestras las primeras fundadas sobre los pilares de la modernidad, las que nacieron en el momento en que se derrumbaba el orden mental del mundo antiguo, las que nacieron del supuesto de que ya no se justificaban los privilegios, ni las jerarquías, ni el desprecio por los humildes, ni la desigualdad ante la ley, ni la superioridad fundada en la raza, en la cuna o en la riqueza. Así, nuestra lucha parecía configurarse no sólo como una guerra de independencia sino como una revolución social que seguía los pasos de las ideas liberadoras del siglo XVIII y de las grandes revoluciones de aquel tiempo; sin embargo, todos sabemos que desde entonces se dio una profunda discordia entre el texto de los principios en que se funda nuestro orden social, de las constituciones y las leyes que lo exponen y lo sustentan, y la realidad en que todos vivimos. No sólo siguió existiendo por años la esclavitud legal, y después la discriminación oprobiosa de la raza negra; no sólo se siguieron despreciando y descalificando las culturas de las ciento veinte naciones indígenas que formaban parte sagrada de nuestra república, sino que se las condenó al exterminio, hasta el punto de que hoy apenas sobreviven grupos reducidos de la mitad de esas naciones, mientras que la otra mitad ha desaparecido en un proceso de escandalosa crueldad, y también de insensatez, ya que hoy nadie ignora que en esas culturas

estaba buena parte de la sabiduría necesaria para conservar este territorio y la complejidad de su riqueza natural, lo mismo que una inspiración artística, unas filosofías y unas mitologías que nos habrían hecho uno de los pueblos más singulares y dadivosos de futuro para el planeta. Todo se diluyó en intolerancias y exclusiones, en cruzadas de aniquilación, en irrespeto y crueldad, a lo largo de años y décadas que prolongaron, ya sin la menor justificación ideológica, la cósmica y brutal ineptitud de la conquista. Y fiel a las auroras de sangre de su origen, a su triste destino de ser hija de razas que se odiaban, de ser hija de la violación y de la falta de ternura, la joven república fue perpetuando su ritual de odio y de violencia en una larga cadena de guerras civiles, de estériles y rituales guerras de aldea, cuya alarmante progresión va creciendo y parece proyectar su amenaza sobre todo el futuro.

Estanislao entendió el pensamiento, el conocimiento, la actividad intelectual, como un esfuerzo múltiple y consciente por hacer mejor nuestra vida. Creía sinceramente en los principios de la democracia, de los derechos humanos, en los ideales de la revolución francesa y de la Ilustración. Sabía que los inspiradores de esa revolución anhelaban una Grecia sin esclavos, no el mero triunfo de la burguesía comercial. Creía en la irreductible dignidad de todo ser humano y combatió con todas sus fuerzas, con todos sus argumentos, los abiertos o sutiles sofismas que utiliza la sociedad moderna, sobre todo la sociedad colombiana, para descalificar a los humildes y a los débiles, para declarar indignos del pensamiento, del derecho, de la libertad, de la dignidad

y aun de la vida a todos los que no hayan tenido la fortuna de nacer en la franja de los privilegios. Estanislao entendía que Colombia nunca llegaría a ser un país verdadero, digno, sereno, creador, próspero y pacífico, mientras no fuera capaz de dignificar a su población, sujeta durante siglos al desdén de los poderosos, y mientras no se asumiera la exaltación de la condición humana aun del más humilde de los hijos de la república. Porque, ciertamente, ¿cómo se puede esperar que se comporten como ciudadanos unos seres que nunca han sido tratados siquiera como seres humanos? Más bien asombra ver a las grandes multitudes humildes de este país que, crecidas en la penuria, la escasez y la discriminación, son un modelo de respeto por los demás, de abnegación y de nobleza; mientras que son más bien las clases medias que han tenido acceso a ciertas comodidades y a ciertas posibilidades de educación, las que muestran una conducta más antisocial; así como son las grandes castas favorecidas por todos los privilegios las que se muestran más insensibles socialmente y con menos voluntad de asumir una responsabilidad trascendental por el país del que derivan su riqueza.

En la primera mitad de este siglo Colombia asistió indiferente al florecimiento de la filosofía de Fernando González, quien entendió muy temprano que nunca llegaríamos a existir para la historia si no asumíamos la tarea de ser latinoamericanos y de ser colombianos. Llevábamos demasiado tiempo tratando de ser españoles, de ser franceses, de ser ingleses, de ser norteamericanos. Hasta mejicanos tratábamos de ser. Pero nunca habíamos emprendido colectivamente

la hermosa y honrosa tarea de descubrir quiénes éramos en realidad, de tratar de ser colombianos, de reconocernos en nuestra naturaleza, en nuestra geografía, en nuestra diversidad cultural, en nuestra música, en el trabajo creador de tantos hombres admirables que aquí lucharon contra la corriente creando, imaginando, construyendo una cultura que casi nunca fue reconocida ni exaltada, porque este había sido el reino de la



Débora Arango. *La Banera*. Óleo sobre lienzo

simulación, porque nos avergonzaba ser americanos y pertenecer a estos trópicos indomables, porque teníamos que ser “La Atenas suramericana” o cualquiera de esas sonoras imposturas que aquí adentro nos embelesan y de las que nadie se enteraría jamás fuera de nuestras fronteras. Pero Fernando González, apasionado, impulsivo, vehemente, aunque siempre lúcido, no se limitó a recomendar esa urgente tarea de definir el contorno de nuestro ser, de afirmarnos en lo mejor de nuestra tradición y exaltarlo. Él mismo asumió con gran audacia y con firme convicción la tarea de desarrollar un pensamiento que se pareciera a nosotros. Él sabía mejor que nadie que no somos europeos, que no puede esperarse que salgan de nosotros en el campo de la filosofía esos vastos, ambiciosos y a menudo inútiles sistemas que pretenden dar razón de todas las cosas y resolver de una vez todos los enigmas del espíritu humano. Él utilizó el lenguaje cotidiano, intentó aliar las aventuras del pensamiento con la fluidez y la eficacia del habla popular, no se fingía erudito, era algo más hondo, un colombiano tratando, casi por primera vez, de pensar su mundo, sus virtudes, sus defectos, de desnudar las incoherencias de un orden social demasiado lleno de conflictos, de atropellos y de imposturas. El poeta José Manuel Arango ha dicho algo muy bello en un poema que escribió sobre Fernando González, Ha dicho que este filósofo: “usó para pensarnos el dialecto que hablamos”. Pues bien, Estanislao Zuleta fue hijo de ese ejemplo, y aunque después intelectualmente se haya apartado de muchas ideas de Fernando González y haya seguido otro rumbo, siempre le fue fiel al propósito de interrogar lo que somos y de

buscar un camino para entender nuestro mundo y para acceder al universo. No podemos olvidar que Fernando González fue el mentor de Estanislao, que éste vivió su infancia conversando con aquel amigo de su padre que de algún modo había decidido reemplazarlo, ya que el padre de Estanislao había muerto muy temprano, y el principal recuerdo que tenía era que Fernando González no le enseñaba, no le decía verdades, sino que pensaba a su lado, sugería cosas sobre lo que veían por los caminos, y le hacía preguntas de esas que no esperan respuesta sino que son más bien cavilaciones y conjeturas. Es decir, desde el comienzo, por una afortunada casualidad, Estanislao Zuleta tuvo la oportunidad de relacionarse con un hombre lleno de sabiduría y de nobleza humana, y de ser tratado desde su infancia como un interlocutor válido, como alguien digno del pensamiento, del arte y de la belleza del mundo. Esto le permitió llegar a ser profundo explorador de las culturas y de las ciencias, asumir como nadie en la historia de Colombia que no sólo podemos acercarnos a la tradición occidental sino asumirla críticamente como nuestro legado, asumir que un colombiano es tan digno del universo como cualquier otro hijo del planeta, y que lo que permite las grandes aventuras del espíritu es la convicción de estar en el centro del mundo y el no asumirse como alguien condenado a las orillas. Siglos de colonialismo nos habían hecho inhábiles para ocupar un lugar en la historia. Sólo la pasión romántica de los hombres de la independencia los convirtió por breve tiempo en protagonistas de la historia de Occidente, pero después de este hermoso relámpago nuestros pueblos se hundieron en una deplorable postración,

volvieron a sumirse como hijos inhábiles de un submundo tropical y volvieron a pasmarse en el culto de lo remoto, a reverenciar servilmente todo lo bueno y todo lo malo de una tradición ilustre y renunciaron a la urgente tarea de asumir la responsabilidad por el planeta y el desafío de construir ese mundo nuevo que es el deber y el destino de América. También por eso Estanislao desconfió desde muy temprano de ciertas supersticiones que pasan por ser incuestionables verdades. Desconfió de la inteligencia, desconfió del talento, abominó de todo lo que pretende cifrar en la fatalidad de las razas o de las culturas la causa de males que tienen su origen más bien en la historia y en sus injusticias. De un modo persistente sostuvo que todo lo que somos culturalmente es hijo de nuestra cultura, no de nuestra naturaleza, y que todo esfuerzo por cifrar en la biología la causa de nuestra conducta debe ser mirado con especial cautela. Un hombre tan lúcido como él no pudo dejar de sentir la opresión de aquellos años terribles de la segunda guerra mundial, que correspondieron a su infancia, ni la sombra con que los fenómenos visibles del fascismo comprometieron el porvenir de la especie. Comprendió que era urgente desmontar la sofística de los racismos, de los determinismos absolutos, el culto por los ídolos gentilicios, la intolerancia, el dogmatismo, el culto ciego de los libros, la pretensión de superioridad de los pueblos conquistadores. Alguna vez: Chesterton afirmó que todos aquellos que, como Lombroso, pretenden encontrar en los tipos raciales una explicación de las conductas criminales, todos los que pretenden deducir la moral por la fisonomía, han llegado siempre



Débora Arango. *La Anunciación*. Acuarela

a la misma conclusión: que todos los criminales tienen cara de pobres. Con ello quería advertir cuán fácil es que los teóricos se dejen engañar por sus propios prejuicios y no sepan buscar las causas de los fenómenos en el sitio correcto.

Desmontar esa red de supersticiones acerca de los pueblos elegidos y de las razas puras, de las naciones civilizadas y las sociedades que encarnan el orden, era más urgente aún en nuestros países que en las grandes metrópolis, porque por nuestra composición racial y cultural nadie corre más el peligro de convertirse en víctima, o más bien de seguir siendo víctima, de las pretensiones civilizadoras de todos los fascismos. Estos pueblos mestizos tropicales, empobrecidos por el saqueo secular, silenciados por una poderosa opresión, arruinados por el peso, el lujo y la soberbia de unas ideologías arrogantes, seguían creciendo en el apocamiento y en la impostura.

Poco importaba que los Aztecas hubieran demostrado cuán capaces de arte, de arquitectura, de poesía y de complejidad cultural era los pueblos americanos; poco importaba que nuestros sosegados pueblos andinos hubieran desarrollado una orfebrería y una alfarería incomparables; poco importaba que los Koguis de la Sierra Nevada hubieran atesorado una sabiduría trascendental de amistad con la tierra que cada vez se hará más necesaria para el mundo a medida que avancen la depredación y la profanación; poco importaba todo eso, porque desde el descubrimiento de los pueblos americanos fueron compelidos al culto de una sola tradición y no hemos hecho otra cosa durante siglos que oficiar en los altares de un mundo que sistemáticamente nos niega el derecho a la singularidad, y sólo nos respeta a condición de que seamos sus dóciles pajes. Pero la intención de Estanislao no fue nunca renunciar al legado de la cultura

occidental a la que tan profundamente pertenecemos por el hecho elemental de que somos hijos y hablamos una lengua que es prolongación directa de Grecia y de Roma. Más bien asumió la tarea de aliar su pensamiento con el de tantos grandes pensadores y artistas que en el seno de la cultura europea y norteamericana desarrollaban su crítica a las ambiciones y estupideces de occidente. Entendió que no se trata de estimular una mera confrontación entre el mundo nuevo y el viejo sino de encontrar un camino para que el planeta entero, con toda su riqueza y su complejidad, pueda sobrevivir a las soberbias y las imprudencias del actual orden del mundo.

Existen muchas maneras de asumir el conocimiento. Hay quien piensa que hay que estudiar, que hay que leer para saberlo todo, y entiende el estudio como un proceso acumulativo, como un esfuerzo fatigoso por abarcar todo el saber posible. Ese propósito quimérico suele llevar a la desesperación, cuando no al escepticismo o al cinismo extremo, porque no hay memoria ni corazón humano capaz de convertirse en el recipiente de toda la información que han encontrado los hombres. Pero además de quimérico ese propósito es sobre todo inútil y estéril. Más importante es mirar la lectura y el conocimiento como una manera de mantener el espíritu alerta para la solución de los problemas que continuamente se plantean a la vida y a la imaginación. Como aliados continuos de la conducta, hechos para estimular la reflexión y ayudarnos a vivir. Así, Estanislao se dedicó con idéntica pasión al estudio de la economía y de la política, de la filosofía y de la estética. Sabía muchas

cosas y su asombrosa memoria podía producir la ilusión de que las sabía todas, pero lo verdaderamente notable en él es a capacidad de asociación, la capacidad de pensamiento, ese talento para relacionar unos datos con otros, para abstraer y generalizar. En esa universalidad de su pensamiento y en esa voluntad de mirar un tema desde muchas perspectivas está sin duda uno de los secretos de su fecundidad intelectual, y del valioso legado que son para nosotros su obra y su ejemplo. No podemos decir simplemente que era un lector de Kant o conocedor de Dostoievski, un experto en El Quijote o en Marx, un profundo estudioso de Freud o de Nietzsche, eso sería equiparlo a tantos convencionales especialistas. Él derivaba de las obras enseñanzas profundas para la vida, era un hombre en proceso de aprendizaje, y aprender para él significaba ir ajustando la vida a las convicciones que se iban desprendiendo de sus lecturas y sus reflexiones. Por eso no podemos buscar en la obra de Estanislao las respuestas definitivas a los problemas de la economía, de la política, de la psicología. Más bien podemos encontrar a menudo que sus obras se corrigen así mismas, están siempre abiertas a una nueva interpretación, a un resultado. Son el ejemplo de alguien que como Borges, “busca por el placer de buscar, no por el placer de encontrar”, de modo que aún siendo abundantes sus hallazgos, más importante es la manera de su relación con el pensamiento. Si recordamos los versos de Eliot:

¿Dónde está la vida que hemos perdido
en vivir?

¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido
en conocimiento?



Débora Arango. *Cabeza de San Juan Bautista*

¿Dónde el conocimiento que hemos perdido en información?

Nos será más fácil entender que Estanislao no era un ser ingenuamente sediento de información, ni astutamente ávido de conocimiento, y que en cambio si no es posible decir de él algo que él no habría aceptado –dadas su sencillez y modestia–: que buscaba una sabiduría de la vida, y que esa sabiduría comprometía por igual al pensamiento y a la conducta. Estoy seguro de que se equivocó muchas veces, porque nadie que asuma un destino intelectual puede estar libre de las tentaciones, los halagos y peligros del pensamiento. Pero no hubo tal vez un solo error suyo que, advertido antes por él, no fuera objeto de su reflexión, y frente al cual no hiciera un esfuerzo intenso y sincero por replantearse los hechos o las ideas y obrar en consecuencia. Cervantes lo convenció

de que un hombre puede derivar triunfos de su derrota y fortaleza de su debilidad; Dostoievski le demostró que el acto de la literatura es menos un laborioso ejercicio de estilo que una poderosa incandescencia y que sólo ese fuego de las profundidades nos brinda grandes revelaciones; Kant no sólo lo llevó a asumir, aún contra sí mismo, una vigorosa crítica de la razón, sino que le sugirió temas e inquietudes estéticas que Estanislao incorporó a su vida, como la posibilidad de concebir y exaltar la abstracción en el arte, o la alta valoración de la conversación como una de las artes fundamentales. Verlo reflexionar sobre Shakespeare era asistir a una prueba asombrosa de conocimiento. Estanislao podía hablar del carácter de cada uno de aquellos personajes como si tuviera el libro al frente, y aplicarse a la explicación de los caracteres y de sus influencias recíprocas de un modo pers-



picaz y revelador. De él aprendí que los temas y personajes de la literatura pueden ser vividos como intensas y urgentes realidades, y pude abandonar la ilusión de que la literatura es un mero juego o una distracción de las horas ociosas. También la idea, muy frecuente entre nosotros, de que los asuntos verdaderamente importantes están en el campo de la ciencia y de la filosofía, en tanto que el arte y la literatura son secundarias gratificaciones.

En estos tiempos confusos y fecundos, cuando los pensadores se vuelven a buscar por fin en el lenguaje la clave de todo nuestro orden mental y los fundamentos

de nuestros procesos históricos, empezaremos a advertir cada vez con mayor nitidez que la tendencia de los pensadores americanos a valorar al mismo nivel los asuntos filosóficos y los estéticos, no era una suerte de escapismo hacia los halagos de la sensorialidad sino la intuición de una alianza que será fundamental para el futuro de la especie. Tratando de volver a los misterios del espíritu presocrático, los filósofos modernos de Europa, desde Schopenhauer y Nietzsche, han intentado volver a aliar la filosofía con la poesía, y han vuelto a privilegiar el sentido de la belleza y aun de la musicalidad en sus obras. Ello puede ayudarnos a valorar la afirmación de Auden, según la cual lo más característico del pensamiento americano es que no ha puesto el énfasis sobre la verdad, a la manera de los racionalistas clásicos europeos, sino sobre la belleza como armonía y misterio. Auden solía recordar aquellas palabras de Poe en el prólogo de su debatido ensayo cosmológico Eureka: “ofrezco este libro de verdades, no por su carácter de enunciator de verdades, sino por la belleza que abunda en su verdad y que constituye su verdad... lo que aquí propongo es verdadero: por lo tanto no puede morir... sin embargo es sólo como un poema que yo quisiera que este libro sea juzgado después de mi muerte”. Estanislao Zuleta pertenece a una estirpe de pensadores en que podemos inscribir los nombres de Macedonio Fernández y Fernando González, menos interesados por dejar una obra como un sistema o un cuerpo conceptual que por convertir la vida entera en una apasionada aventura de exploración y descubrimiento. Hay en ellos el resurgir de una antigua costumbre occidental, la del maestro que hace del diálogo su

instrumento de reflexión, su método filosófico o, si queremos ir más lejos y plantearlo de acuerdo con Kant, su arte. Nuestra época permite un poco mejor que otras la conservación del registro de las palabras de los maestros orales, pero la verdad es que no creo que nadie piense que el mundo perdió mucho porque no había modo de registrar las palabras de Sócrates, de Buda o de Cristo. Siempre hubo alguien dispuesto a copiar o reelaborar el discurso, y la verdad es que los diálogos platónicos y los evangelios han influido más sobre la historia que muchas obras en las que sus autores plasmaron su propio pensamiento con gran rigor conceptual y precisión estilística.

¿Por qué Estanislao prefirió la conversación, el hecho evanescente del diálogo, el recurso de dejar volar las palabras ante auditorios igualmente fugaces e inconstantes? No podemos creer que alguien que dedicó tanta reflexión a los temas de la creación, del aprendizaje y del conocimiento, se permitiera en este campo preciso una inconsecuencia. Más bien creo que viviendo como vivió y haciendo lo que hizo se sentía siendo fiel a sus más hondas certidumbres. A Estanislao le interesaba menos crear libros que despertar seres humanos. Estanislao sentía un placer singular en dialogar y en exponer temas porque sentía que de ese diálogo y de ese contacto entre interlocutores nacían no sólo un texto y un sentido sino un tipo de relación humana. Y así me explico no sólo lo que yo sentía al final de mi adolescencia asistiendo a sus charlas o conversando con él, sino lo que me parecía notar en numerosas personas que asistían a sus charlas y que se agolpaban en sus conferencias. Desde

su vasta información, desde su capacidad de asociar y de reflexionar, desde su versación en muchas disciplinas, su continua curiosidad y su amor por el desciframiento de los textos y la discusión de las verdades, Estanislao nos hacía sentir que todos éramos dignos del pensamiento, dignos del arte, dignos de la verdad y de la belleza, que en éstos trópicos tradicionalmente inhibidos y deslumbrados por las verdades ilustres podíamos acercarnos a la gran cultura del mundo y hacerla nuestra, no como un inmóvil botín sino como parte apasionante de nuestra vida, que ni la filosofía, ni el arte, ni el conocimiento eran patrimonio de casta alguna, ni privilegios debido al origen, a la fortuna o a una posición de poder. Mucho más importante que pulir una teoría era esforzarse por desarrollar un discurso hecho para permitir que pudiera acceder a la cultura una sociedad formada en la exclusión y en el desprecio. Y hablar era en este país mucho más que intercambiar impresiones, era instaurarnos los unos a los otros como agentes posibles del pensamiento, como seres dignos de belleza, como protagonistas de la historia. Es lo que a su modo había intentado Jorge Eliécer Gaitán cuando por primera vez les habló a las multitudes de Colombia, no como a siervos de los que se espera una respuesta útil y masiva, sino como a seres susceptibles de dignidad, de orgullo y de esperanza. Pero ese proyecto había fracasado porque subordinó la urgente tarea de dignificar a un pueblo, la necesidad de una inmensa revolución dignificadora, a un riesgoso proyecto electoral.

Uno de los mitos más antiguos de todos los pueblos alude a cual fue la forma que utilizaron los dioses para crear hombres.

En la leyenda griega había un dragón cuyos dientes, al caer en la tierra, se transformaban en seres humanos. Hölderlin comparó los dientes de ese dragón mitológico con las llamas que descendieron sobre las cabezas de los amigos de Cristo, porque también, según el mito, del contacto con esas llamas surgían hombres capaces de grandes hechos históricos. Estanislao sintió que lo que nos humaniza es la mirada del otro, es el lenguaje del otro.

Sintió, como Ilse, que lo que nos enseña a entender es que alguien nos considere capaces de entender, que por eso a los pueblos no hay que privarlos del arte ni de la complejidad del pensamiento. Que todo ser humano sabe advertir cuándo se le considera digno de la cultura y de los más altos dones del espíritu, y nos enseñó a lo largo de la vida, con su ejemplo, que sólo creyendo en la dignidad de los demás podremos conquistar una vida digna.



William Ospina

El arte y Estanislao Zuleta

María Victoria Valencia Robles*



Débora Arango. *La monja intelectual*

Es bastante difícil abordar con rigurosidad y profundidad un tema tan subjetivo como es el arte, tratado en muchas de sus obras, por un pensador tan importante para Colombia, como es el filósofo, escritor, ensayista y maestro, Estanislao Zuleta.

Como siempre, una aprende de los demás y lo que hace es poner en evidencia y mostrar temas que otros y otras, muy juiciosamente, han abordado, relacionados con estudios e investigaciones de los grandes pensadores, con el único fin de sacarlos a flote y ponerlos en la superficie, sobre

todo, relacionados con esos temas que nos llegan al corazón, para divulgarlos, como tendría que ser nuestra tarea. Para realizar esta labor hay que estudiar e investigar y sobre todo leer, tanto las obras del maestro Zuleta, en concreto ARTE Y FILOSOFÍA, que es la que nos convoca, como todos los escritos dedicados a este libro en especial, encontrándose con magníficas sorpresas que no se pueden dejar de lado, y poder cumplir con el objetivo claro de informar y dar a conocer. Si ese logro se cumple, creemos que de alguna manera, hemos homenajeado al pensador, al crítico, al filósofo, al humanista, al gran hombre, a

* Coordinadora del Cine Club de la Universidad del Tolima. Centro Cultural.

Estanislao Zuleta, que seguramente, muy pocos conocen.

Maravilla, entonces, toparse con extraordinarios estudios sobre el maestro Zuleta relacionados con el ARTE Y LA ESTÉTICA, como el realizado por Cristhian Perdigón Lesmes, para su trabajo de grado de Maestría en Filosofía, de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario, titulado: “Filosofía y Literatura: la experiencia estética en Estanislao Zuleta”, de 2013.

Desde muchos ángulos se ha abordado la obra “Arte y Filosofía” de Zuleta, incluso desde la perspectiva del psicoanálisis, términos y conceptos como el de transfiguración y sublimación, empleados para la crítica del arte en general, pero en su estrecha relación con las líneas artísticas modernas. De hecho, el trabajo de tesis “se ha planteado desde la propia experiencia personal de Zuleta y la consolidación de su filosofía a partir de la literatura ha dejado ver cómo, a través del arte, tanto el individuo como la cultura logran reconocerse en un proceso equivalente al concepto de sublimación de Freud, que para Zuleta guarda estrecha relación con la concepción de transfiguración de Nietzsche y Heidegger, pero entendida según Freud como el proceso que encarna la libido hacia fines productivos, liberando el ánimo y fortaleciendo la identidad. Lo que nos interesa es tomar a Zuleta desde la posibilidad de reconocer la identidad cultural e individual de forma autónoma y crítica” (1). Desde esta perspectiva, meto dentro del arte en general, al cine y como expresión del modernismo, agregándoselo, en la misma línea, a la literatura, y al teatro, como lo

hace al estudio concienzudo al que me he vendido refiriendo, cuando reconoce que, “la historia de la filosofía y el arte en general no han dejado nunca de cruzar sus sinuosos caminos dando lugar a una simbiótica relación, que, a pesar, de múltiples tensiones y desencuentros, es motivada por el interés común en la experiencia humana y sus diversas formas de configurar la realidad” (2). No es casual, entonces, que Zuleta recoja de Georges Lukács, el arte moderno “como una aventura”, que emana de este filósofo de finales del siglo XIX y principios del XX, especialmente en su teoría del cine, con el intento de organizar el conocimiento de este nuevo modo de representación, de este nuevo lenguaje, proponiendo aportes teóricos en los primeros 20 años del cinematógrafo de los Lumière (1895-1915), para reconocerlo como un arte, recogiendo, en las discusiones que se dieron entre el 1912 y 1916, aportes como el primer texto sobre “La Estética del Cine”, conocido como “el Manifiesto de las 7 artes” de Ricciotto Canudo, texto no teórico, pero que invita a descubrir algún principio fundamental, sobre la transformación “comercial”, del cinematógrafo en sus inicios, al cine como arte. Es decir, el cine como arte de síntesis total, esta opinión va a ser discutida, unos años más tarde por Dziga Vertov. El texto de Lukács, reclama para el cine, un nuevo tratamiento, porque será un medio capaz de tener en cuenta (obviamente, usando una técnica) su carácter artístico y cuya potencialidad y limitaciones se reconocen, aún a sabiendas de que nace en las entrañas del capitalismo y está sujeto a la búsqueda de utilidades. El arte dramático y el cinematográfico, sabiendo que el segundo tuvo sus inicios, parándose sobre el primero, porque los dos son “repre-

sentación”, según Lukács, en constante lucha entre la evolución técnica y las necesidades de una dramaturgia específica, en sus términos, en la búsqueda de un Sófocles del celuloide, que se concretaría diez años más tarde, con la aparición de los trabajos teóricos de Vertov, Pudovkin y Eisenstein.

Pero lo que interesa es la **realidad**, recreada a través del arte, como goce artístico individual, estudiada por Zuleta, quién tiene la autoridad para hacer una propuesta frente al arte, “involucrándose de lleno en el debate entre Adorno y Jauss, que se da en concreto, en torno al principio del goce artístico, para evidenciar como, la estética de Zuleta, “constituye una verdadera OFERTA DE SENTIDO a dicho debate, principalmente, para conjugar la teoría social de Marx y el principio de realidad o identidad de Freud y consigue escapar del presunto subjetivismo y hedonismo que Adorno le atribuye a Kant y al mismo Freud.”(3). Esto presupone, que Zuleta, se para en una posición humanista, y desde la filosofía, entiende, que sentir el arte en general y la cultura, es connatural a los individuos, como lo expresa en su estudio, nuestro candidato a magister: “al individuo y a la cultura, lo que implica aspectos problemáticos como la tendencia natural del individuo y de la masa hacia ideologías que se oponen, rempazan o terminan por alinear la naturaleza artística de los unos y de la otra”. Es decir, Zuleta toma el camino de defender las experiencias cotidianas de los individuos, “enfrentándose a la ética, a la psicología, al arte en general, a la ciencia jurídica, porque la estética no puede analizarse independientemente del componente empírico de las vivencias,



Débora Arango. *En el gallinero*. Acuarela

sin que con ello se abstraiga también el contenido intencional que nutre de significado al pensamiento”(4). Para su libro de arte, el maestro, hace alusión a la crítica que Marx hace a la filosofía idealista cuando opina: “no basta con interpretar, debemos actuar” y también cita a Husserl: “ir a las cosas mismas”, desde el término del Lewensbelt, cuando se refiere a todos los actos culturales, sociales o individuales a los cuales “nuestra vida” no puede sobrepasar. “Toda experiencia

es al mismo tiempo recuerdo y reserva, no hay ninguna actualidad de una presencia pura que no contenga recuerdos y no sea reserva. Esta es una nueva noción de experiencia que ya en su manera de ser expuesta, es fácil ver que se trata de una noción artística de experiencia, porque es la experiencia de un mundo fundamentalmente construido con nuestros dramas, y el arte es igual a construir un mundo con nuestros dramas”.

“Las ciencias prácticas” (Lewensbelt Husserliana) y el materialismo marxista se convierten en una justificación conceptual y filosófica, que el autor de la tesis, asemeja a una revolución de Copérnico, estudiando a Kant: “al volcar el interés investigativo en la experiencia como “fenómeno” primigenio e insoslayable, tal y como el arte en general, (incluyendo el cine), y la literatura en especial, ya lo había hecho saber a través de la cultura como pura vivencia”. Bataille, alguna vez, lo expresa en su lacónica expresión: “la experiencia es la autoridad”(5), y la precisión con que mediante ella, elimina las fronteras entre el sujeto y objeto, mundo y pensamiento, conocimiento y percepción y por la vía del lenguaje y yo agregaría, que lo más real de la “realidad”, es el lenguaje audiovisual, el de las imágenes, concepto heredero de pensadores anteriores, “que toda manifestación humana”(la sexualidad, las guerras, la ciencia, el arte, en suma toda experiencia, no expresarán otra cosa que la manera en que el hombre mediante su experiencia, como expresión empírica de su voluntad, se opone al indefectible “gasto” que constituye la existencia, cuyo único fin no puede ser otro que la nada de la muerte (6).



Débora Arango. *Montañas*. Acuarela

Perdigón Lesmes, pretende sistematizar la creación literaria y en especial la filosófica de Zuleta, cuando extracta de la

obra, “Arte y Filosofía”, apostándole a la idea del maestro, de otorgarle al arte, así en este caso sea a la literatura, pero que se puede cumplir en todas las demás, un lugar central en su pensamiento, es decir, no es sólo Historia de la filosofía, sino es percibir una posición clara de Zuleta en la creación del concepto de FILOSOFÍA ESTÉTICA. “El arte es esencial a la producción humana de un orden simbólico, es la realidad esencial del encuentro de un mundo habitable... Porque nosotros podemos encontrar muchas sociedades que no conocen la agricultura, que son insectívoros principalmente, las encontramos, también, que no construyen viviendas... pero no conocemos sociedades sin arte... El arte si es una necesidad primordial... encontrar sociedades sin arte es más bien algo moderno, como consecuencia de la división capitalista del trabajo, hostil al arte. Si se producen barrios o ciudades, que tienen diez veces más habitantes que la Florencia del Renacimiento, como Palmira o Bello, y que en cambio, tienen muy poco arte... Desde luego que sí, pero esta situación es un producto, no un punto de partida de la vida humana, sino un efecto de la descomposición, debido al capitalismo” (7).

Desde esta perspectiva, cualquier acción humana es significativa porque constituye una particular oferta de sentido, que se inscribe dentro del proyecto o proceso (psicológico, cognitivo) **individual** al que llamamos vivencia o como lo denomina Heidegger “experiencia del mundo” (8), respecto a una exigencia histórica de la filosofía contemporánea, de escribir la experiencia cotidiana del hombre en la justificación de la realidad, desde el concepto de *lebenswelt*.

“Los juicios estéticos no son juicios empíricos, no es empírico en el sentido de un sujeto particular, tampoco de un pueblo particular, con sus condiciones particulares de vida; el arte es un intento permanente y con un logro continuo, como la historia nos lo demuestra, de exceder esa particularidad” (9)... “Para discernir si algo es bello o no, nos referimos a la representación, no por el entendimiento, sino por la imaginación (tal vez unida al entendimiento) al sujeto y al sentimiento de agrado o desagrado experimentado por éste. Por lo tanto, el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento, un juicio lógico sino estético, o sea un juicio, cuyo motivo determinante sólo puede ser subjetivo”(10).

La conclusión que se saca del trabajo de tesis aquí reseñado, es concederle al arte en general, el importante lugar que tuvo en la vida y obra del pensador colombiano a pesar de lo dispersa de la obra de Zuleta y como tesis principal, que se extrae del presente trabajo, que en toda la obra de Zuleta se evidencia la creación de UNA TEORÍA ESTÉTICA, fuertemente afincada en una filosofía práctica, materialista y fenomenológica, haciendo de Zuleta un filósofo tan contemporáneo como Foucault, Adorno, Freud y Marx, filósofos de la praxis, o sea de una filosofía de “acción”.

Notas

1. Filosofía y Literatura: La Experiencia Estética en Estanislao Zuleta. Cristhian Perdigón.
2. Filosofía y Literatura: La Experiencia Estética en Estanislao Zuleta. Cristhian Perdigón.
3. Filosofía y Literatura: La Experiencia Estética en Estanislao Zuleta. Cristhian Perdigón.
4. Filosofía y Literatura: La Experiencia Estética en

- Estanislao Zuleta. Cristhian Perdigón.
5. Bataille. La expresión y ...p.p. 18ss.
 6. Bataille. La Expresión y ...p.p. 77ss.
 7. Zuleta. Arte y Filosofía... p.p. 69.
 8. Heidegger. Ser y ... p.p.160-164.
 9. Zuleta. Arte y Filosofía. p.p.156.
 10. Kant. Crítica del juicio. p.p. 61

Bibliografía de referencia

- Adorno, Theodor. Teoría Estética. Editorial Orbis. Barcelona. 1983
- Bataille, George. La experiencia Interior. Editorial Taurus. Madrid. 1986.
- Eisenstein, Serguéi. Director de Cine. El Acorazado Potemkim, Octubre, otras. Unión Soviética (1898-1948)
- Heidegger, Martin. La época de la imagen del mundo. En Caminos del Bosque. Ed. Alianza. Madrid. 2008.

- Husserl, Edmund. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Ed. Fondo de Cultura Económico. México. 1986.
- Jauss, Hans Robert. Experiencia Estética y Hermenéutica Literaria. Editorial Taurus. Madrid.
- Inmanuel Kant. Crítica del juicio. Editorial Lozada. Buenos Aires. 2005.
- Marx, Carl y Engels, Friedrich. Escritos sobre literatura. Editorial Colihue. Buenos Aires. 2003.
- Lukács, Georges. Sociología de la literatura. 4ª edición. Editorial Península. Barcelona. 1989.
- Perdigón Lesmes, Cristhian. Filosofía y literatura: La experiencia estética en Estanislao Zuleta. Tesis de grado maestría en Filosofía. Universidad del Rosario. Bogotá. 2013.
- Pudovkin, Vsévolod Llariónovich. Director de cine Soviético, La Madre, (1893-1953).
- Vertov, Dziga. Memorias de un cineasta Bolchevique. Ed. Capitán Swing libros. 2009.
- Zuleta, Estanislao. Arte y filosofía. Editorial Hombre Nuevo. 5ª Edición. Medellín.





Entrevistas

Entrevista a Estanislao Zuleta

La educación: un campo de combate*

Hernán Suárez J.**



El maestro Estanislao Zuleta, escritor, ensayista, psicoanalista y profesor de la Universidad del Valle, considerado uno de los principales divulgadores y exponentes de las teorías psicoanalíticas en el país, concedió amablemente a EDUCACION Y CULTURA la presente entrevista realizada por nuestro Editor, Hernán Suárez en la ciudad de Cali, en la cual formula sus opiniones sobre la educación y sus fines, así como la situación del bachillerato colombiano. De la extensa y fecunda entrevista, hemos extratado sus partes esenciales y de mayor interés para el magisterio, ante las limitaciones de espacio para publicarla en su totalidad. Queremos iniciar con ella una serie de entrevistas, con el fin de conocer las opiniones y reflexiones de estudiosos y entendidos de la problemática educativa, que desde diversas perspectivas y concepciones contribuyan al examen que el magisterio debe hacer de las orientaciones y fines de la escuela en Colombia, uno de los propósitos del Movimiento Pedagógico.

EDUCACIÓN Y CULTURA: Cuál es su impresión sobre la formación escolar de los jóvenes en Colombia y particularmente sobre el bachillerato.

* Tomado de la revista *Educación y Cultura* No. 4, del Centro de Estudios e Investigaciones Docentes -CEID- de la Federación Colombiana de Educadores. Bogotá-Colombia, junio de 1985.

** Licenciado en Historia, editor de la revista *Economía Colombiana* de la Contraloría General, durante 13 años; de la *Revista Foro*, 20 años y de la revista *Educación y Cultura* de Fecode, 23 años. Ex-asesor de la Secretaría de Educación de Bogotá y Subdirector del IDEP. Actualmente se desempeña como asesor editorial.

ESTANISLAO ZULETA: Pienso que el bachillerato es la cosa más vaga, confusa y profusa de la educación en el país. Es una ensalada extraordinaria, en la cual se pasa de la clase de geografía a la de geometría y de ésta a la de leyenda o historia patria.

Paradójicamente, el bachillerato es una educación al mismo tiempo muy elemental y muy especializada. Lo que se enseña en matemáticas o en geografía es, por una parte, muy elemental; tan elemental que cuando el estudiante termina sus estudios, ya no le sirve para nada práctico en la vida, ni en sus actividades educativas posteriores, cuando no suele ocurrir que olvide todo lo visto.

Esta ensalada del bachillerato se la come el estudiante durante seis años y en el examen final, hoy de estado o del ICFES, vomita todo y queda limpio. Por fortuna se libera de toda aquella pesada carga de información y confusión. Pero al mismo tiempo que es elemental, es una educación muy especializada. Tomemos el caso de la historia en el período de la independencia. El estudiante tiene que aprender una cantidad de acontecimientos, que son de detalle, yo diría que de especialistas. Tal es el caso de las batallas, en la cual se estudia la ubicación de las tropas y sus generales, el ataque de los flancos, la ubicación y función de la retaguardia y la vanguardia, etc., etc., con un grado tal de especialización y detalle que se necesitaría ser un especialista en historia y estrategia militar.

En cambio, no se enseña qué fue lo que pasó desde el punto de vista histórico, qué es lo que interesa a un estudiante de secundaria recién iniciado en el estudio de

la historia de su país. Poco se dice sobre el tipo de sociedad de la época; cómo vivían los indios, los negros, los criollos, la nobleza; el tipo de tensiones y rivalidades que existían entre la nobleza terrateniente criolla y la corona española; los conflictos sociales entre las distintas clases y grupos. No se enseña, por ejemplo, las razones del hundimiento del imperio español frente a Napoleón, como resultado de la derrota de la Armada Invencible española frente a la armada inglesa. Que un imperio, al otro lado del mar y sin flota, tenía que perder fácilmente sus colonias. Es decir, si no sale Bolívar, hubiera salido cualquier otro. Lo que perdió España fueron las condiciones para sostener su imperio en ultramar.

Lo que se enseña son toda clase de discursos, proclamas bobas y frases altisonantes de don Camilo Torres, José Acevedo y Gómez, etc. No se enseña cuál era el problema realmente; cuál el sentido de las luchas de independencia; cuál era el dilema del país: tomar una dirección influenciado por los ideales de la Revolución Francesa o por el contrario, cerrarse sobre la tradición y el colonialismo, reafirmando la dominación española. Es una historia que tras el detalle y la minucia olvida lo esencial, lo global, lo que importa.

Asuntos como las rivalidades entre Bolívar y Santander son detalles, pero los detalles de un gran drama histórico en la suerte y destino de un pueblo. Este hecho queda por fuera de la historia que se “enseña” en el bachillerato, queda oculto. El detalle, la anécdota, el listado de presidente y próceres siguen dominando la enseñanza e interpretación de la historia.

Igual cosa ocurre en el caso de la enseñanza de la geografía. A un estudiante de bachillerato le enseñan los afluentes principales de los grandes ríos como el Magdalena, el Cauca, el Amazonas, etc.; si no los aprende, puede llegar a perder el año. En cambio no es fundamental, ni se enseñan aspectos como: ¿Qué significa ser del trópico y no de un país de estaciones, desde el punto de vista cultural, social, económico?

¿Qué ha significado la montaña en la vida económica y cultural del país?

Los sectores montañosos, donde no hay una aristocracia de la tierra, sino campesinos y colonos y una particular distribución de la propiedad territorial, en contraposición a la distribución de la tierra de la región de los grandes valles y los grandes ríos, tienen una conformación y un desarrollo social y económico diferente.

En el bachillerato tampoco se examina los ritmos de la historia en función del espacio geográfico, cómo llega primero a los grandes puertos que a la montaña.

En una palabra, pensar la geografía no sólo como espacio sino ante todo como condición de vida humana.

E.C.: En alguna oportunidad usted afirmaba que la educación es una acción intimidadora del pensamiento. ¿Cuál es el por qué de su afirmación?

E. ZULETA: Sencillamente porque la educación, tal como ella está, reprime el pensamiento, así no se lo proponga. Su acción se reduce a transmitir datos,



saberes, conocimientos, conclusiones o resultados de procesos que otros pensaron. No enseña a pensar por sí mismo, a sacar conclusiones propias.

El estudiante adquiere un “respeto” por el maestro y por la escuela que procede simplemente de la intimidación. El maestro subraya con frecuencia: “usted no sabe nada”; “todavía no hemos llegado a ese punto”; “eso lo sabrá o entenderá más adelante, mientras tanto tome nota”, “esto es así y así lo dijeron gentes que saben más que usted”.

Al estudiante no se le reconoce ni respeta como pensador, y el niño es un pensador.

La definición de Freud hay que repetirla una y mil veces: “El niño es un investigador”. Si lo reprimen y lo ponen a repetir y a aprender cosas que no le interesan y que no investigue, eso no se puede llamar educar.

Confieso que personalmente no sirvo como ejemplo paradigmático de buen estudiante. Yo no soporto hasta el fin, llegué a gatas hasta cuarto de bachillerato y tire la toalla, no pude más.

Para mí la educación es un tema que me apasiona, lo he vivido como drama con mis hijos, que en parte han sido víctimas de este tipo de educación. Mientras el alumno y el profesor estén convencidos que hay uno que sabe y otro que no sabe; que el que sabe va a informar e ilustrar al que no sabe, sin que el otro (el alumno) tenga su propio juego, su propio pensamiento, sus propias inquietudes, la educación es un asunto perdido.

Un aspecto de interés es el examen de la enseñanza de las matemáticas en la secundaria. Al estudiante le parecía que la enseñanza de las matemáticas era un asunto claro. Al pasar al álgebra se siente uno un poco extrañado. La impresión que tuve era que empezábamos a hacer lo mismo pero con letras. Lo que nunca se nos enseñó y se nos creó la inquietud, era que significaba pensar las matemáticas.

Las matemáticas enseñaban, hasta cierto punto, que sus contenidos era algo que se debía aceptar, no porque alguien lo hubiera dicho, sino porque era susceptible de demostración. Eso era algo atractivo en ese mundo de la autoridad tan generalizada, la cual no es siempre visible y

que constituye la realidad y cotidianidad de la escuela.

En la escuela a uno le enseñan que dos más dos son cuatro, que menos por menos da más; pueda que el alumno no entienda ni comprenda por qué, él sólo sabe que si lo hace así resulta y obtiene buenas calificaciones. Mientras uno no sepa porque menos por menos da más, no hay una aprobación del proceso que conduce a dicho resultado, lo cual demuestra que también las matemáticas pueden ser un dogma, al igual que la religión o la historia sagrada.

El álgebra que tiene el atractivo de despejar, reducir, asimilar y finalmente obtener X, se convierte para la mayoría en una pesadilla, porque nunca se nos enseñó, no sé si ahora sea lo mismo, un hecho esencial: que el álgebra es una manera de pensar que tenemos todos los hombres.

El álgebra no es más que un desarrollo formalizado de un pensamiento que es nuestro pensamiento. Descubrir las relaciones necesarias entre términos conocidos, me permite encontrar términos desconocidos, eso es el álgebra. Es algo que todos los días estamos haciendo, cuando vamos por la calle, cuando conversamos.

Los profesores tendrían que decirle a sus alumnos que el álgebra es el modo corriente de pensar; que no es algo que simplemente esté en el tablero o en los problemas del texto, sino que está en nosotros y en la realidad.

Es posible que el alumno saque cinco en álgebra pero la olvidará en seguida, porque no la vinculará a procesos pos-

teriores. Puede que la recuerde después, si decide estudiar ingeniería o cualquier otra carrera, pero entonces ya no necesitará entender, le bastará con aprender las fórmulas, los resultados, con ellos podrá operar.

La educación crea una incomunicación. Yo tengo que llegar a saber algo, pero ese “algo” es el resultado de un proceso que no se me enseña. Saber significa entonces simplemente repetir.

La educación y los maestros nos hicieron

un mal favor: nos ahorraron la angustia de pensar.

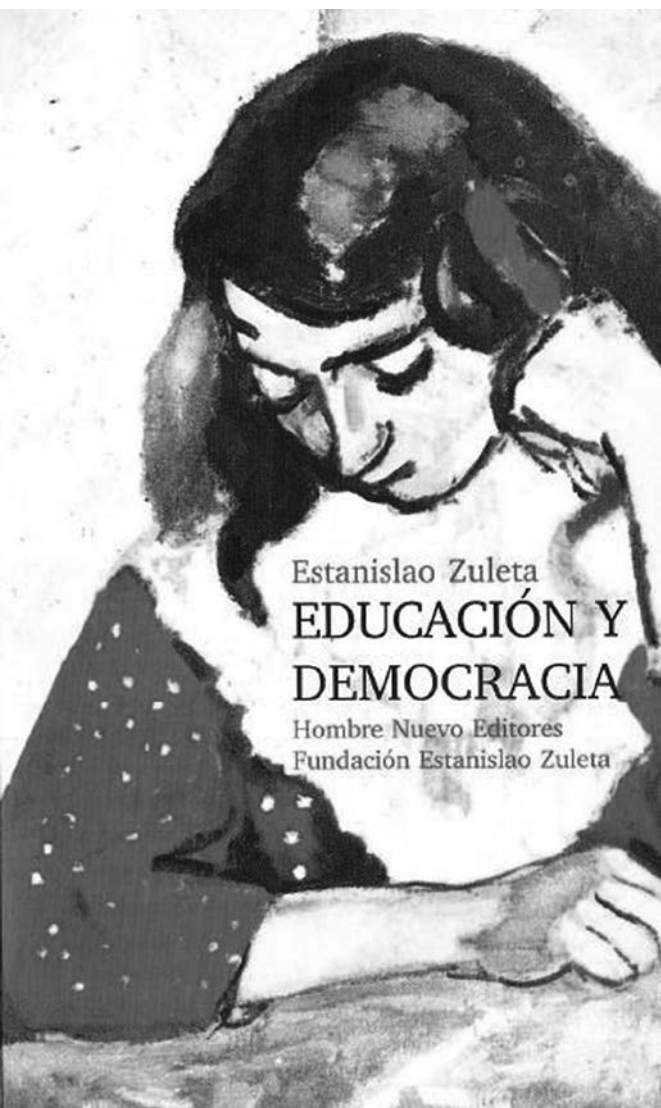
E.C.: En los últimos años ha tomado fuerza desde las esferas oficiales la llamada Tecnología Educativa y los anuncios de incorporar la informática a la educación. Cuál es su opinión sobre esta teoría educativa.

E. ZULETA: La educación hoy en día se “hace lenguas” con los avances de la tecnología educativa y los métodos audiovisuales. La educación está siendo pensada cada vez más con los métodos y los modelos de la industria. Dar una cantidad cada vez mayor de información en el mínimo de tiempo y con el mínimo de esfuerzo. Hacer en la educación lo que hace la industria en el campo de la producción: mínimo de costos, mínimo de tiempo, máximo de tontería.

El que educa con estos sistemas no sabe lo que está haciendo, pero lo hace en el mínimo de tiempo, de la manera más rápida y menos costosa; a ello se quiere llegar con la tecnología educativa y los métodos de enseñanza audiovisuales, confundiendo educación con información.

La ideología de la informática ha producido una revolución en el campo educativo, que es prácticamente una peste. Es allí donde queda más radicalmente reprimido el pensamiento como actividad.

Un ejemplo tomado de la enseñanza de la biología podría ilustrar mi afirmación: En cierto momento de mi bachillerato nos tocó estudiar la célula. El profesor apoyado en el tablero nos pintó un círculo y explicó: “Esta es la célula”. Más por fe



que por la razón aceptamos que “eso” era una célula. Se nos decía también que era microscópica, pero allí se veía.

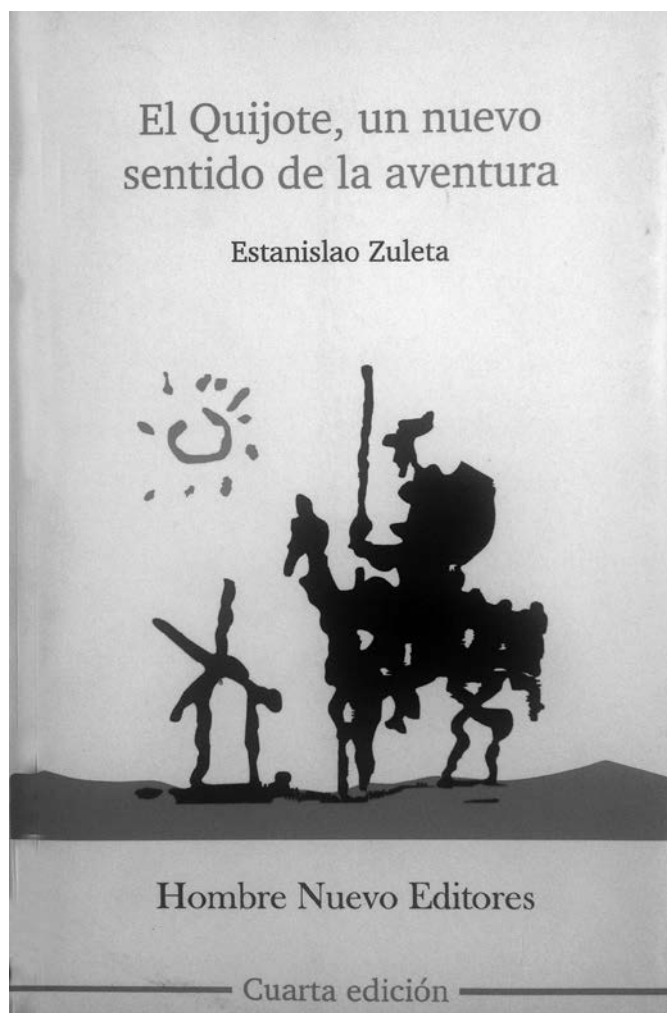
“Esto que ustedes ven aquí es la membrana, dentro de la membrana está el plasma y en el plasma está el núcleo y poco a poco se van formando los cromosomas hasta que se ahorcan y se forman dos células”. Entonces el maestro pintaba dos bolitas en el tablero.

Lo que resulta interesante de este procedimiento, es que uno como estudiante tenía la ilusión de aprender, pero precisamente porque no pensaba, se limitaba a ver, oír y repetir.

Si el maestro aceptara que el niño o el joven es inteligente y que puede enfrentarse con problemas complejos, entonces, en lugar de tanta figurita o imágenes, el maestro tendría que exponer el concepto de célula, no la imagen, porque la imagen no es el concepto. Se puede o no apoyar en un dibujo, lo cual es secundario.

El maestro debería entonces explicar que la membrana es la piel de la célula, es lo que la separa del mundo que la rodea, así como nuestra piel separa nuestro cuerpo del mundo que lo rodea; también es lo que la protege e individualiza, si no tuviera membrana la célula no sería más que parte de un charco o de otros líquidos. Pero al mismo tiempo que la membrana es la piel es también la comunicación con el mundo, la membrana es la boca, por allí come; pero también es el ano, porque por allí expulsa lo que no le sirve.

Imaginémonos qué complicación: una cosa que es al mismo tiempo la piel, la



boca, el ano, y a la vez es con lo que siente; es su gran ojo. Entonces la célula es una piel, una boca, un ano, un ojo, una membrana, el sistema sensitivo. El niño quedaría asombrado de una célula que es todo eso a la vez. Posiblemente no se le olvidaría y sería fuente de muchas preguntas e inquietudes; sería más fácil explicarle cómo después las células se van especializando en una boca, en un ojo, en una piel, en un ano, etc.

Lo que me interesa resaltar es que los métodos audiovisuales o las imágenes crean en el estudiante la ilusión de que sabe que es una célula, pero lo que ve es una raya en el tablero y un conjunto de

nombres. Una célula es un conjunto de funciones que habría necesidad de explicar e interrelacionar.

Se cree que con la magia de los nombres y de las imágenes el alumno entendió un concepto del cual no se ha apropiado; de nada le va a servir lo que no ha entendido.

Además del problema de enseñar resultados del conocimiento sin enseñar los procesos del conocimiento, existe un problema esencial: En la escuela se enseña sin filosofía y ese es el mayor desastre de la educación.

Se enseña geografía sin filosofía, biología sin filosofía, historia sin filosofía, filosofía sin filosofía, entendiendo por filosofía la posibilidad de pensar la cosa, de hacer preguntas, de ver contradicciones.

E.C.: Por qué la Educación actual es una educación sin filosofía.

E. ZULETA: Porque es una educación para que el individuo rinda cuentas sobre resultados del saber y no para que acceda a pensar en los procesos que condujeron a ese saber o a los resultados de ese saber. Le ahorran a uno la angustia de conocer, lo cual es un pésimo negocio, tanto en la educación como en cualquier otro campo del saber.

Al alumno, por ejemplo, se le enseña el sistema solar y la teoría de Galileo. Si está en un colegio de clase alta, le muestran con ayuda del betamax o equipos audiovisuales el movimiento del sistema solar y los planetas. Es decir se le muestran los resultados del saber de Galileo pero no el proceso que condujo a dicho saber,

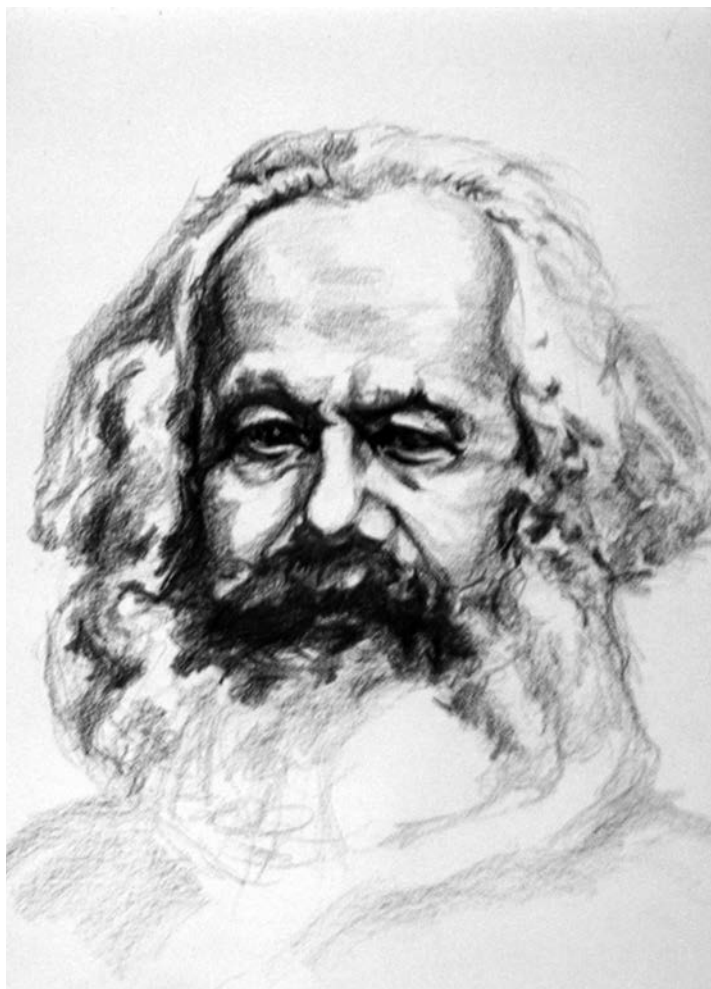
las angustias y conflictos que enfrentó Galileo al formular su teoría.

Al niño le imponen dogmáticamente que todo lo que él vive es falso, que lo verdadero es lo que está en el betamax, en el cine o en la lámina didáctica. Lo que él ha pensado, lo que él siente es considerado falso, él queda descontinuado.

No hay un enseñar partiendo de los ejemplos de lo que el niño conoce a través de su experiencia para mostrarle que lo que a él le “parece” o ha vivido son también problemas, sino que se prescinde de el saber y la experiencia del niño y se le dan los resultados finales del conocimiento, que no son más que verdades dogmáticas, carentes de vida e interés.

Lo que el estudiante ha vivido, la manera como él ve las cosas espontáneamente, lo que él piensa, todo ello no cuenta. En cambio se le imponen resultados que supuestamente refutan su propia vivencia y que son considerados y deben ser considerados como la verdad por el alumno.

Yo no sé al detalle cómo funcionará la educación en la actualidad, pero en mi época de estudiante una persona muy inquieta dificultaba las clases. Una persona poca dada a aceptar la verdad del maestro dificultaba las labores escolares. En cambio un individuo que tuviera una aptitud competitiva por tener mejores notas que sus compañeros, sin preguntarse mucho por el sentido de su afán, se llevaba sistemáticamente el primer puesto. Es algo sobre lo cual no se han realizado estadísticas, pero así lo viví yo en mi época, no sé si siga siendo así hoy en día.



E.C.: Las políticas educativas en los últimos años han señalado como uno de sus fines ligar la educación a las necesidades de la producción. Concentrando su atención en la relación educación-economía, educación-producción, dejando de lado la definición de un proyecto o propósito cultural definido. Cuál es su valoración de dicho enfoque.

E. ZULETA: Voy a considerar la educación como uno de los elementos del proceso económico, es decir me acojo a los textos e interpretaciones de Marx que me son más familiares. Desde esta perspectiva, se analiza la educación como la producción de una mercancía que denominamos

fuerza de trabajo calificada que tiene una demanda en el mercado. La educación se ocupa de preparar a los estudiantes para intervenir en las distintas formas de trabajo productivo en los diversos sectores de la economía.

La eficacia de la educación para preparar los futuros obreros, contabilistas, ingenieros, médicos o administradores, se mide por las habilidades que el individuo adquiera para realizar tareas, funciones u oficios dentro de un aparato burocrático o productivo. Su eficacia depende también del dominio de determinadas técnicas, poco importa que la realización de las tareas productivas coincida con los proyectos o expectativas del hombre que las realiza.

Se trata en esencia de prepararlo como un empleado del capital, por lo tanto, no es muy importante que piense o que no piense los procesos productivos del saber, sino que haya logrado manejar determinadas habilidades que permitan producir resultados determinados.

El profesor norteamericano Gintis, al analizar la educación norteamericana, sostiene que para el sistema capitalista es necesario formar no solamente un conjunto de individuos con determinados conocimientos sino también con una determinada aptitud y ella básicamente es la renuncia a toda iniciativa.

Gintis afirma, de manera brillante, que la crítica a la educación, generalmente proveniente de los sectores que tradicionalmente se llaman de izquierda, es una crítica que supone que la educación debería formar pensadores pero no lo logra a pesar del costo inmenso en tiempo, recur-

sos humanos, ayudas y equipos. Lo que finalmente logra producir es una especie de técnico con conocimientos parciales, particulares, especializados.

Gintis hace notar que ese es el tipo de técnico que la sociedad necesita. No en una forma voluntarista y para llevar a cabo determinadas intenciones, sencillamente lo que resulta es también lo que necesita.

Vivimos en una sociedad que es altamente burocratizada -señala Gintis- para referirse no sólo a las sociedades capitalistas sino también a las sociedades que hoy se consideran socialistas. En estas sociedades altamente burocratizadas el individuo va a participar en empresas (públicas o privadas) en las cuales existe una rígida jerarquía en dos sentidos: el trabajo que manda y el trabajo que obedece; el trabajo que planifica y el trabajo que ejecuta.

Nos enfrentamos ante una delegación general de la iniciativa. El trabajador de base carece de toda iniciativa, obedece órdenes; el supervisor del obrero obedece también órdenes; el ingeniero y el subgerente administrativo obedecen también. Sin embargo, la iniciativa no la tiene el gerente, como pudiera pensarse, él también obedece al mercado y a las conveniencias del capital, es decir, el gerente también ejecuta. En síntesis, nos enfrentamos a un proceso, a una cadena de despersonalización generalizada por delegación general de la iniciativa. Hay un gran planificador que no es una persona, es el mercado y las conveniencias del capital.

Gintis se pregunta qué clase de hombre se necesita para estar adaptado a este tipo

de trabajo; pues no sería bueno que en una empresa burocratizada se vincularan personas que tengan la rara costumbre de tomar iniciativas, de poner objeciones, de pensar por sí mismos. No encajarían bien en dicho sistema, por el contrario, crearían problemas.

En este sentido, nuestra educación es, por una parte, desastrosa en cuanto a la formación de individuos que piensen, que tengan autonomía y creatividad, pero no es nada desastrosa en cuanto a la producción de personas que se ajusten a tareas o empresas que nos les interesan; personas que tienen que ganar el examen de álgebra sin que le interese el álgebra; personas que tienen que estudiar sin que les interese el estudio. Para producir este tipo de personas la escuela que tenemos es la ideal, está hecha para tal fin.

E.C.: Si ello es así cómo se explica que aun los propios empresarios se quejen de las pocas habilidades para el trabajo que se observa en los bachilleres y egresados de centros de formación tecnológica.

E. ZULETA: Yo creo que no sólo es el bachillerato, también las Universidades. Lo que ocurre es que desde la primaria a la gente se le educa en función de un examen, sin que la enseñanza y el saber le interese al estudiante o se relacione con sus expectativas personales, situación que se va a repetir una vez termine sus estudios, es lo que va a encontrar en la vida.

Al terminar sus estudios, el individuo no va a salir a expresar sus inquietudes, sus tendencias, sus aspiraciones, sino que se va a enganchar en un aparato o sistema burocrático que ya tiene su propio movi-

miento y que le va a pedir determinadas tareas o actividades sin preguntarle si está de acuerdo o no con los fines que se persiguen.

Es un sistema educativo en el cual la gente adquiere la disciplina desgraciada de hacer lo que no le interesa ganar; de competir por una nota; de estudiar por miedo a perder el año, de la misma manera que va a trabajar por miedo a perder el puesto.

Desde la niñez el individuo aprende a estudiar por miedo, a resolver problemas que a él no le interesan. El capital ha puesto bajo su servicio y control la iniciativa, la creatividad y la voluntad de los individuos.

Para producir un “buen estudiante”, que no le interesa aprender pero sí sacar cinco; que le da miedo perder el año y sólo por esa razón estudia, puede que el tipo de educación actual sea muy mala desde el punto de vista del conocimiento, pero es la ideal para el sistema y sus intereses.

Por ejemplo, a nadie dentro del actual sistema le va a interesar tener un cajero que tenga una crítica del dinero, sería peligroso para los intereses del banco y de los banqueros.

En cambio, si se les prepara de tal manera que sepan contar bien y rápidamente grandes fajos de dinero, que sepan hacer cuentas que al final del mes sepan hacen un balance de pérdidas y ganancias, son más útiles que si supieran la teoría marxista del valor y del funcionamiento de la economía. Serían muy peligrosos incluso en la Unión Soviética.

Es decir, el sistema necesita formar gentes que hayan interiorizado una relación de humildad con el saber, la educación lo logra y ese es nuestro sistema educativo.

E.C.: Sus reflexiones hasta ahora dejan entrever una concepción que reivindica una dimensión humanista para la educación. Por qué no profundizar sobre el tema.

E. ZULETA: Lo que considero una educación humanista, para utilizar el término de su pregunta, es una educación que permita y fomente el desarrollo de la persona, es decir, que las posibilidades de desarrollo del individuo no estén relacionadas y determinadas por el mercado. Desgraciadamente en nuestra sociedad el hombre no va a vivir de sus posibilidades, sino de la venta de su fuerza de trabajo.

Al sistema no le interesa mucho, desde el punto de vista de la eficacia de su aparato, que el individuo se realice y se desarrolle en sus posibilidades, sino que haya individualizado la humildad frente a sí mismo.

Si usted es buen subgerente de cartera, no le presta a los pobres pero sí a los ricos, podrá llegar a ser gerente. Un individuo así no le puede interesar sino una cosa: el éxito, la diferenciación, la promoción, pero no la realización de sus posibilidades. Mientras menos las realice y tenga una mentalidad “técnicamente” lacayuna, más éxito tendrá.

La educación, y el maestro sin saberlo, están formando al individuo para que funcione como necesita el sistema, está preparando burócratas, en el sentido amplio de la palabra.

Nuestros niños, que a veces juegan, o hacen juegos de palabras, pintan con cierto talento, les interesa jugar con los números, queremos hacer de ellos perfectos burócratas, se reprime su pensamiento para poder mantener una fábrica de microburócratas que puedan “funcionar” en todas partes.

La educación en últimas, tiende a producir un individuo heterónomo, es decir, alguien que tenga el máximo de heteronomía (dependencia de los demás) y el mínimo de autonomía.

Un individuo que no sepa qué le pasa y qué puede hacer cuando tiene niguas; sino que tenga que contratar un médico, pagar una consulta para que le saquen una nigua. Un individuo que no sepa qué pasa cuando se apaga el fogón, sino que tiene que contratar un electricista, porque él no sabe cómo funciona un fogón eléctrico.

La producción de un individuo heterónomo, que carezca al máximo de autonomía y que además tenga fe en el resto, en los que saben hacer otras cosas, a los cuales “alquila” para resolver problemas que él no puede, ello conduce a que todos nos necesitemos como mercancías, que el mundo mercancía domine la vida.

Para lograrlo la escuela forma una actitud ante la división social del trabajo, hecha de fe ciega en el otro y de ignorancia asumida sobre sí mismo.

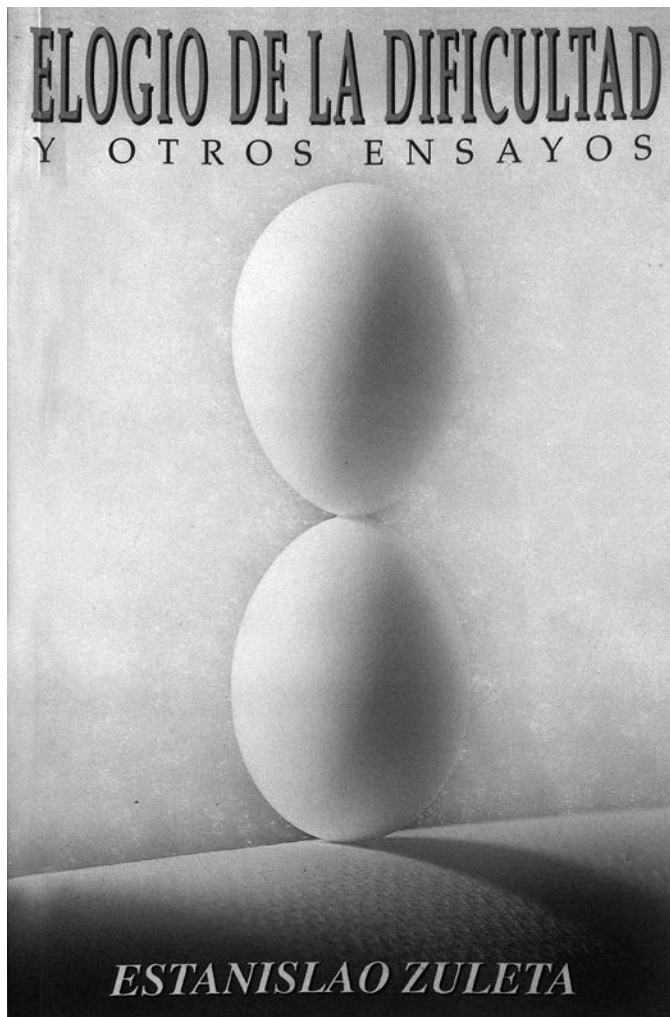
No es extraño entonces que hoy en día al niño no se le enseñe cómo es la casa donde vive, como proponía un ruso inicial, Lenin. Que se le enseñe cómo



funciona el reloj, la estufa, cómo se hacen los muebles, etc. En últimas, que se le enseñe al niño dónde vive y por lo tanto no esté rodeado de fantasmas y misterios que otros saben.

El profesor Gintis se preguntaba: ¿Es un mal resultado? ¿O es el resultado de una educación para una sociedad en que la forma mercancía rige todo el mundo?

En una sociedad como la nuestra a muy pocos se les ocurre hacerse esta pregunta e intentar una respuesta, no les resulta necesario. Sencillamente porque la sociedad necesita que la gente no sepa nada de su cuerpo y de su funcionamiento, porque



para eso está la medicina, para citar sólo un ejemplo.

La medicina es una profesión en la cual el médico va a trabajar para una clientela. Se dice que hay necesidad de cerrar las facultades de medicina porque supuestamente hay un exceso de médicos, lo cual es una aberración afirmarlo, ya que no hay un exceso de médicos en el sentido de la cantidad de enfermos que se necesita atender, sino un exceso de candidatos a burgueses por medio de la medicina, de eso sí hay efectivamente un exceso.

Si se preparara personal que supiera tratar la malaria, la tuberculosis, la parasitosis;

que enseñaran a la gente, al menos, a hervir el agua, faltarían muchos médicos, pero eso no convertiría a nadie en burgués. Todo lo que invirtió la familia y el Estado en el privilegio de formar un médico, es pagado por éste convirtiéndose en burgués.

La relación actual de la medicina es una relación con la clientela, más que una relación con la enfermedad. El médico puede estar rodeado de enfermos pero no de clientes. El no necesita tener una gran sensibilidad social para vivir en medio de los barrios y las gentes pobres, él sabe cuáles son las causas de la enfermedad en estos sectores. Sabe que hay falta de higiene, de agua potable, de alimentación adecuada, sabe que es un fenómeno social y económico, pero él se limita a su consultorio; él lo que sabe y va a tratar es un hígado y por tanto se especializa en el tratamiento del hígado.

Si este individuo se decide a pensar por sí mismo y reflexiona: “Yo decidí ser médico porque era un combate contra la enfermedad, porque era un combate en favor de la vida y contra la muerte innecesaria”; pero él lo que se encuentra es con la injusticia social, con la explotación, con la marginalidad y ese no es su “oficio”, o para ello no ha sido formado.

La educación, de la que hemos venido hablando, le ayuda mucho a no pensar; a no problematizarse; a dedicarse a lo suyo; a ser eficiente como médico-burócrata, cómo le ayuda también a otros profesionales de otras disciplinas.

E.C.: Si la educación produce unos resultados tan catastróficos y desalenta-

dores cómo se explica la “fe ciega” en la educación por parte de todos los sectores sociales y del propio Estado. Por qué una “equivocación” tan socialmente extendida y aceptada.

E. ZULETA: Nuestra sociedad necesita no sólo formar burócratas, necesita también crearle a todo mundo la ilusión de que es una persona con posibilidades, con futuro y que la educación es un ascensor social.

La educación pública probablemente se podría suprimir y llegar a una situación en la cual el que quiera ser médico que pague el costo, lo cual significaría que sólo los hijos de los ricos podrían ser médicos, y con estos médicos bastaría.

Pero nuestra sociedad necesita crear y alimentar la ilusión de la cual vive: la ilusión de que es una sociedad democrática, una sociedad en la cual hay movilidad social e igualdad de oportunidades. El manido cuento de que un individuo llegó a ser lo que sus padres no eran y demostrar con ello que la nuestra no es una sociedad cerrada, sin movilidad social.

Esa ilusión cuesta mucho, es el costo de mantener la educación pública. Ella es importantísima para sostener el sistema, porque le sería muy difícil a las clases dominantes confesar que no es una sociedad democrática con igualdad real de oportunidades como pregonan los liberales.

Desmontar la educación pública significaría desmontar las ilusiones, es el costo que están pagando por mantener esa ilusión. Gran parte de la educación pública es lo que le cuesta a la burguesía sostener

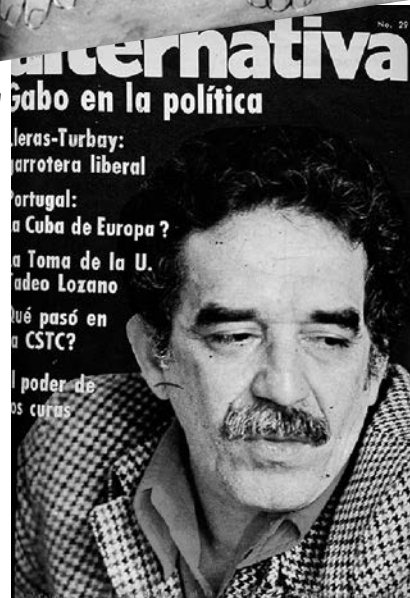
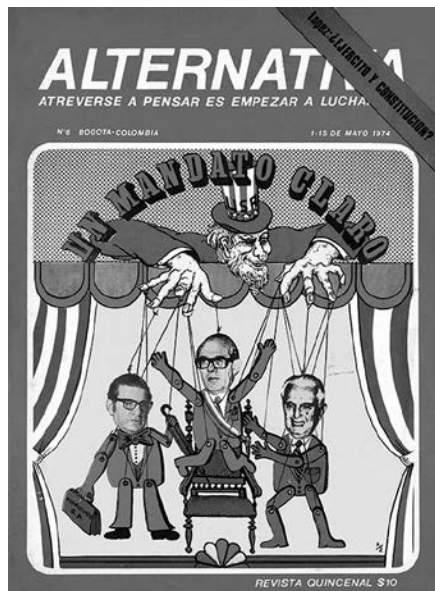
la ilusión de la mayoría de la población de que su destino no está dado por su nacimiento sino que se debe o resulta de la adecuada utilización y aprovechamiento de las oportunidades que brinda el sistema a través de la educación.

Nuestra sociedad, que se precia de liberal, democrática, con movilidad social e igualdad de oportunidades tiene que pagar un costo altísimo por este discurso y cada vez le costará más. Sin embargo para los maestros este costo significa un espacio político. Tenemos que emplearlo para crear un espacio desde el cual podamos combatir el sistema en su conjunto. No es el único, pero es uno en el cual el magisterio tiene grandes posibilidades.

Quiero precisar que mis opiniones no quieren decir que se liquide entonces la educación. Es un mal negocio para las clases dominantes y allá ellos con sus negocios e inversiones.

El campo de la educación es un campo de combate. Todo el mundo puede combatir allí, desde el profesor de primaria, pasando por el de secundaria hasta el profesor de física atómica de la Universidad.

Combatir en el sentido de que mientras más busque la posibilidad de una realización humana de las gentes que educan más estorba al sistema. Por el contrario, mientras más se eduque a las demandas impersonales del sistema más le ayuda a su sostenimiento y perpetuación. Este es el campo de combate de los educadores, tienen un campo abierto allí y es necesario que tomen conciencia de su importancia y posibilidades.



No soñar revoluciones^{*}

Elecciones o abstención: Una disyuntiva miserable¹

Conversación con el equipo periodístico de la *Revista Alternativa*



I- Acerca de la coyuntura

ALTERNATIVA- ¿Qué es *Ruptura* y cómo se sitúa en la izquierda?

ESTANISLAO ZULETA.- *Ruptura* se formó a partir de un estudio de la obra de Marx. En su formación participaron personas procedentes de diversos desengaños y fracasos, preocupadas por el dogmatismo que reina en la izquierda. Casi todos los grupos aparecen con consignas, soluciones, diagnósticos y pronósticos revolucionarios acabados. Parecería como si a través

de sus patronazgos internacionales pudieran dar cuenta de todos los problemas existentes y tener respuestas para todo. Creen tener claras las situaciones más confusas y no parecen comprender que, así como hay una crisis del capitalismo, hay una crisis del socialismo. Por ejemplo, no estamos en condiciones de aprobar o rechazar globalmente un fenómeno como el de la Revolución China. Probablemente, ningún izquierdista podría defender en forma sensata la política internacional china; pero tampoco podría dejar de considerar como notables aportes los

* Tomado de la revista *Alternativa*, junio 1976

movimientos de la revolución cultural y el cuestionamiento de la división capitalista del trabajo dentro de la China.

Pensábamos, pues, que era necesario analizar las cosas a partir del pensamiento marxista en lugar de tomar banderas con catecismos completos, heredados de épocas remotas, que leían antiguos textos pero no la historia. Hay una especie de ídolo de las letras al que no le importa saber si puede ubicar un fenómeno en la geografía del mundo o en la historia de las revoluciones. Desde que pueda encontrarlo en un libro, lo considera probado.

También nos inquietaba el hecho de que por un período de más de cincuenta años el marxismo se hubiera cerrado sobre sí mismo, como si lo que no se produjera en el centro ortodoxo del partido y de su línea no pudiera ayudar a pensar. Así, desde la época de Stalin, una gran parte de los artistas revolucionarios que no obedecían a la línea del realismo fueron declarados decadentes burgueses y vivieron amargados frente a la revolución, como si fueran enamorados románticos de una mala novia.

ALT.- *Sin embargo los ortodoxos más apasionados han sostenido que Marx es su fuente de inspiración...*

EZ.- Marx no era un dogmático, su obra estaba en permanente revisión. El dogmatismo ni siquiera puede leer a los clásicos porque no se imagina que la producción de una teoría es un proceso con revisiones y correcciones, sino que piensa que la teoría surge de un teórico que garantiza su verdad ya completa y acaba, como si hubiera puesto un huevo. Nosotros

volvimos a la obra de Marx, asombrados por la extraordinaria multiplicidad de posiciones acabadas y seguras de sí, incapaces de discutir entre sí, como no fuera para excomulgarse mutuamente. Queríamos sacar una publicación en que se pudiera discutir, sin necesidad de lanzar un programa como anticipación profética de la revolución... Las profecías no son sino el recuerdo de algún pasado, de lo que fue la revolución rusa, la china o la cubana. Porque los profetas conciben la historia como un ciclo y piensan, en consecuencia, que recordar es prever.

Rápidamente nos dimos cuenta, sin embargo, que un examen del marxismo no era suficiente, que era necesario aplicarlo, ensayarlo, trabajar con los obreros, participar en las luchas, y que eso no podía hacerse a partir de un estudio académico de *El capital*. Hemos formado grupos principalmente con trabajadores para llevar a cabo tareas políticas y ensayar algunas formas de organización².

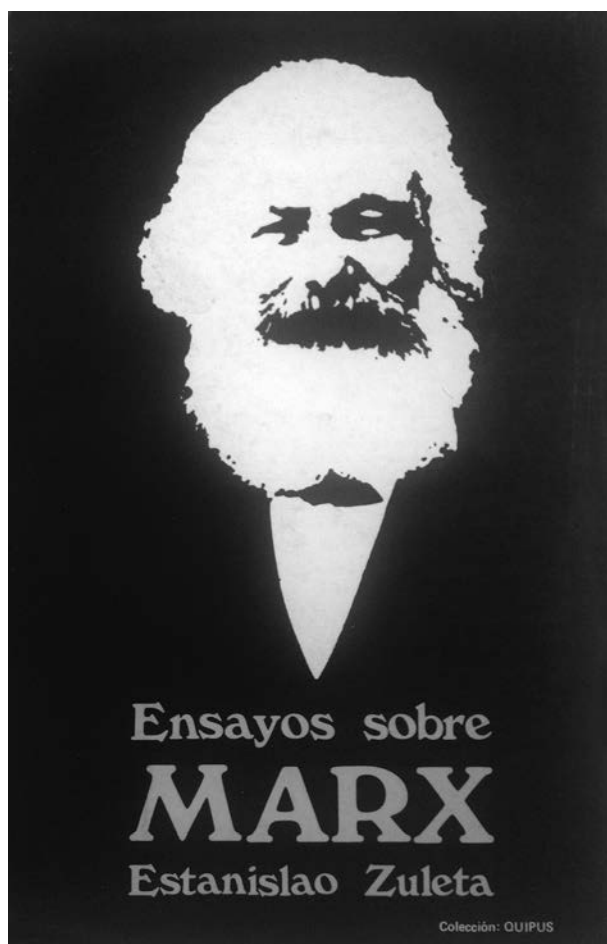
ALT.- ¿Qué tipo de organización quieren darse?

EZ.- Queremos escapar a la forma sectaria de crear una dirección que produce consignas y luego consigue adeptos para que las difundan. Escapar a la nefasta tradición de erigir un pequeño comité de iluminados como cabeza y unos miembros que ejecutan y no piensan, introduciendo en el seno de la organización la división capitalista del trabajo: el trabajo que manda y el que obedece, el trabajo que piensa y el que ejecuta. Estamos convencidos de que los trabajadores no necesitan cambiar de pastores sino dejar de ser ovejas. Y que necesitan liberarse de

la pasividad en que los tiene sumidos el extraordinario burocratismo sindical de la derecha y de la izquierda.

ALT.- ¿Cuál es, en su concepto, la perspectiva de la burguesía?

EZ.- Parece difícil, por lo menos en sus formas clásicas de dominación. Porque dentro de unos años tendremos café muchísimo más barato y una gran importación de petróleo. El panorama inmediato de la economía colombiana, no es, pues, brillante, lo que repercutirá, naturalmente, sobre la situación social y política. Las perspectivas de exportación de bienes manufacturados no son compatibles sino con una política muy represora, porque sólo podrá llevarse a cabo deprimiendo el valor de la fuerza de trabajo. La industria no puede ser competitiva en el mercado internacional en términos de técnica y de productividad del trabajo, sino en términos del bajo valor de los salarios. Claro que por ahora la burguesía goza de un buen respiro, tranquilizada como está, además, por el resultado de las pasadas elecciones³. Pero, la dominación tradicional de los partidos burgueses sobre las masas, parece que sigue deteriorándose y los intentos de reemplazarla por tipos más directos de dominación han resultado contraproducentes. Por ejemplo, ha fracasado la promoción de organizaciones populares como la de usuarios campesinos, pensada para darle al Estado una figura paternalista. La mayor fuerza de la burguesía es la dispersión de las masas, porque cualquier tipo de organización de masas la amenaza inmediatamente, aunque haga pasar las partidas de obras públicas como regalos de los ministros.



Los partidos tienen un tipo de organización algo diferente. El Partido Liberal, más centralista, más caudillista, empujado en centros de poder como la gran prensa, ha pasado a ser cosa distinta del partido líder-masas, porque ya la situación no le permite a la burguesía hacer demagogia populista. Turbay le ha dado hoy la estructura típica del conservatismo, es decir, la de un partido más escalonado: gamonales y ningún jefe con carisma, juntas de notables en los sectores de alta burguesía, pero no caudillos. Por su parte, el partido conservador, asentado tradicionalmente en curas y gamonales de provincia con gran poder, padece hoy de la descomposición del campesinado como de un cáncer. Las formas clásicas

de dominación de la burguesía están en una crisis que parece irreversible⁴.

ALT.- ¿En qué situación se ve a la izquierda?

EZ.- La izquierda siempre ha tenido un problema: se imagina que es muy fácil llenar el vacío de una política distinta. Ahora, por ejemplo, se imaginó que había una gran coyuntura histórica para meterse en el bolsillo los votos que se le escaparon al rojismo, como antes se imaginó que los votos del MRL le vendrían como si estuvieran escriturados. Es un desenfoque político, porque se dedican los esfuerzos a una tarea que no colabora a hacer avanzar la organización y el desarrollo político efectivo de las masas.

Por otra parte, muchos grupos de izquierda piensan en el campesinado en términos de una época anterior. Pero lo que estamos viviendo es una descomposición vertiginosa del campesinado, por la violencia, y por la competencia de la agricultura capitalista que también lo expulsa de la tierra. Eso más bien tiende a convertirse en un problema urbano; en un crecimiento de las ciudades que la capacidad de empleo del sistema no puede absorber.

El campesinado chino tuvo una importancia fundamental en la revolución. Pero el campesinado colombiano será dentro de poco una parte minoritaria de la población y será casi todo asalariado. En nuestro desarrollo histórico tuvimos un problema particular. Debido a la colonización cafetera y a la descomposición de los resguardos, se formó un volumen de pequeña propiedad en el campo, casi

único en América Latina. A eso se debe, probablemente, la reacción tan brutal del latifundio y de la agricultura capitalista en La Violencia. Pero en el período actual, esas formas de sostenimiento de la pequeña propiedad están en crisis. El capital puede tener más fuerza en el sector agrícola que en el sector industrial, porque en aquel, la circulación de capital es muy rápida, casi de cosecha en cosecha. De ahí que la estabilidad del proletariado agrícola sea mucho menor que la de la clase obrera en el sector industrial. Habría que analizar, pues, las tendencias reales y proyectar los tipos de lucha que les corresponda, en vez de soñar con revoluciones pasadas que se hicieron en otras condiciones.

ALT.- ¿Podría ampliar la crítica que un número pasado de Ruptura le formula a la izquierda que participó en elecciones?

EZ.- Allí hay varios aspectos. Pero el fundamental es que la forma electoral de lucha ofrece resultados efímeros. En general me parece dudoso que los esfuerzos y los recursos humanos y financieros movilizados en una campaña electoral sean más eficaces que si fueran dirigidos a impulsar la organización y la lucha de los trabajadores.

ALT.- *Sin embargo el PC, por ejemplo, ha combinado eficazmente las más diversas formas de lucha... ¿Pero hasta qué punto el centro de la actividad y los análisis políticos de la izquierda deben estar polarizados por el problema elecciones-abstención, siendo ésta como dice Ud. una actividad tan efímera?*

EZ.- Nosotros sostuvimos que esa es una disyuntiva miserable en un análisis polí-

tico. Y no creemos en ninguna virtud de la abstención. En Colombia la izquierda se ha engañado muchas veces con el poder de los abstencionistas. Camilo pensó que eran votos para la izquierda, y sigue creyéndose, que la abstención puede ser organizada. Me parece tan ingenuo hacerse ilusiones en las elecciones como hacérselas en la abstención. Porque la capacidad efectiva de las masas se expresa en organizaciones reales para enfrentar la explotación.

ALT.- ¿Qué opinión le merece la política del gobierno actual?

EZ.- Me parece que consiste básicamente en una alianza de sectores de la gran burguesía y terratenientes que se niega a sacrificar ningún sector para llevar a cabo, por ejemplo, algunas medidas que aliviarían la situación popular.

Eso se ve en el hecho hasta cómico de que sea la Casa Ospina (Ospinas y Cía.) la que presente el proyecto de reforma urbana. Y, aunque tengan algunas diferencias, lo que se busca es la componenda. Eso hace que el doctor López pueda recibir homenajes de casi todos y que, cuando lo atacan, es porque les está poniendo alguna zancadilla política y no por la orientación de su política económica.

ALT.- ¿Pero hay escaramuzas?

EZ.- Desde luego que sí. Porque el burgués como individuo no tiene necesariamente los mismos intereses del burgués como miembro de su clase. Como individuo, puede estar interesado en no pagar impuestos; pero como miembro de la clase está interesado en que el Estado lo proteja y le haga gratis carreteras y todo aquello sin lo cual él no haría negocios. Es decir, le interesa que haya impuestos.

ALT.- ¿Qué opina Ud. de la tesis de Arrubla sobre estrechez del mercado y la perspectiva del Pacto Andino?

EZ.- Las economías de estos países son más bien paralelas que interdependientes. Estos países tienden a vender y a comprar el mismo tipo de cosas. De ahí que la posibilidad de que unos sean mercado de los otros esté ya restringida por la estructura económica misma. Claro que el Pacto Andino, o cualquier tipo de protección

Estudios sobre LA PSICOSIS

Estanislao Zuleta



Colección: QUIPUS

colectiva, no tiene importancia si no define qué se entiende por industria nacional. Porque si no, sería abrir aduanas a la industria geográficamente nacional y económicamente norteamericana. Venderle neveras General Electric a Venezuela sin aduanas, es algo que no tendría por qué reprobear Norteamérica. Eso sería abrirle un nuevo mercado.

Estas burguesías tienen la contradicción de que para poder restringir la operación del capital internacional y definir una industria como nacional, tendrían que abandonar su aspiración de estimular las inversiones extranjeras. No se pueden realizar esas dos aspiraciones al mismo tiempo.

ALT.- ¿Y la idea de las empresas mixtas no resuelve esa contradicción?

EZ.- Es tan fácil definir claramente la participación de capital extranjero como la participación del producto nacional en la composición de los bienes. Cuando se han producido políticas relativamente avanzadas en ese campo, como en México, ocurre que el producto sigue siendo de origen extranjero, de industrias norteamericanas que lo producen en territorio mexicano. Por su parte, las clases dominantes han sido siempre reacias a cualquier tipo de bloque nacionalista. Su nacionalismo no pasa de ser futbolístico. El económico es altamente limitado.

II- Psicoanálisis y revolución

ALT.- *Y bien, pasando a otro tema, queremos formularle la pregunta que muchos se hacen: ¿Para qué le sirve el psicoanálisis a la revolución?*



EZ.- Eso depende de lo que se entienda por psicoanálisis. Si por ello se entiende la práctica analítica de la terapia individual, probablemente no le sirva para nada, o para muy poco.

ALT.- ¡Salvo si se tiene a Stalin en el diván!

EZ.- Probablemente. Al final de su vida, Freud decía que el aspecto terapéutico del psicoanálisis era secundario, que lo esencial era el aporte que pudiera hacer a la formación de una psicología científica y el análisis de la vida y de la literatura. Concebido así es distinto. Hay que reconocer que el psicoanálisis, en su desarrollo histórico, ha sido afectado por un fenómeno que no es inocente y que tiene que ver con tendencias de la

doctrina misma: su adaptación al capitalismo. El fenómeno norteamericano probablemente es el más claro. Cuando Freud llegó a Norteamérica comentó con optimismo: “No saben ellos que aquí les traemos la peste”⁶. Pero el hecho no ha sido así. Ocurre que son ellos los que han apestado al psicoanálisis, los que lo han incorporado como práctica privada para la adaptación al medio y han tergiversado la doctrina proponiendo un psicoanálisis del Yo autónomo, perfectamente ajeno al pensamiento psicoanalítico. El psicoanálisis no tiene nada que ver con la adaptación a la vida burguesa.

Si una persona sufre claustrofobia y, para su desgracia, trabaja de cajero en un banco, se convence de que está en una cárcel macabra. Y en cierto sentido lo está. En este caso, el psicoanálisis no tiene ni mucho menos por objeto que esa persona aprenda a vivir tranquilamente como cajero del banco, sino que pueda concebirlo como un aparato de dominación, no ya como un fantasma privado que inspira horror y que le impide combatirlo. Se trata de que pueda examinarlo, que entre al sindicato, que comprenda que el banco es un aspecto del capital financiero necesario en el sistema, que el problema no se resuelve porque lo pongan por ejemplo a repartir los cheques.

No faltan en Norteamérica “psicoanalistas” que les enseñan a los trabajadores que ellos lo que tienen con el patrón es un complejo de Edipo y que el problema es con el papá y no con el patrón. ¡Pero uno no puede descalificar una doctrina por las formas como se tergiversa! Lo mismo puede decirse con relación al marxismo.

ALT.- ¿En qué sentido considera Ud. que puede hablarse de una integración del marxismo y el psicoanálisis?

EZ.- El psicoanálisis aporta luces efectivas en muchos campos de la investigación social, sobre todo en el análisis de la ideología. Ésta, como lo dijo Marx, es básicamente inconsciente. El mismo Marx encontró algunos de los mecanismos inconscientes de sus propios análisis políticos. En el *18 Brumario de Luis Bonaparte* señala mecanismos típicos, como el de la compulsión de repetición en un nivel colectivo: “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”, dice, y encuentra esta compulsión en la historia⁸⁷. Ve que la promoción del jefe como protector absoluto depende de la dispersión y de la situación de depresión de las masas. Habla de “los pueblos que en épocas de mal humor pusilánime gustan de dejar que los voceadores más chillones ahoguen su miedo interior”⁸⁸. Y Freud estudia la configuración líder-masas como despojo en el líder de toda iniciativa y proyección del superyó de cada uno en el líder como superyó colectivo⁹.

La conceptualización freudiana no puede más que ayudar al análisis de ciertos problemas políticos de los grupos y sobre todo, de las ideologías. El psicoanálisis creó la posibilidad de estudiar el texto mismo de la ideología y no sólo su función social. El problema para el psicoanálisis no está solamente en saber que la religión tiene una función social porque objetivamente apoya los intereses de las clases dominantes, sino que está en la posibilidad de leer el texto mismo de la religión. Y esa posibilidad es nueva. El

marxismo no ha explorado todos los campos. Refiriéndose a Feuerbach apuntaba Marx que si bien es cierto que la sagrada familia es un reflejo celestial de la familia humana, lo importante es saber para qué la familia humana necesita un reflejo celestial¹⁰. Me parece que Freud es una respuesta al interrogante de Marx.

ALT.- ¿Qué experiencia han tenido Uds. con esta integración del psicoanálisis al trabajo político?

EZ.- Intentamos emplear la posibilidad de interpretación que da el análisis de los grupos, a los problemas del trabajo colectivo. En esos trabajos se estudian fenómenos inconscientes del grupo y las experiencias son muy diferentes según las estructuras psíquicas y las formaciones caracterológicas de los participantes en los grupos. Estos fenómenos explican muchas de las tensiones que se presentan en los grupos de trabajo y, una vez identificadas, han permitido realizar más eficazmente el trabajo político.

Pero está también el aspecto teórico. El psicoanálisis rompe la concepción subjetivista burguesa radicalmente, porque considera al sujeto como constituido por sus dramas y por su historia.

ALT.- *Sin embargo, en el terreno de la terapéutica, parecería que el psicoanálisis se opone al marxismo, como la investigación individual podría oponerse a la investigación social...*

EZ.- Psicología individual propiamente dicha, no hay, porque el hombre es un ser social. El problema es investigar cómo es y cómo se ha desarrollado su sociali-

zación desde la infancia. El hombre es siempre social, esté en el baño o en una manifestación pública. Pero tanto en el psicoanálisis como en el marxismo se corre el peligro de reducir lo complejo a lo simple, de tratar de explicar por ejemplo la obra de un artista por su condición de clase. Sartre dijo una vez: “Ciertamente Valery es un pequeño -burgués; pero no todo pequeño- burgués es Valery”¹¹.

ALT.- *Para finalizar, y en el terreno de la aplicación, el psicoanálisis seguramente arrojaría luz sobre el “modo de ser” de la izquierda colombiana. ¿Podría Ud. intentar una aproximación en este sentido?*

EZ.- Sería impertinente y prematuro una reflexión psicoanalítica sobre el tema, pero creo que puedo aportar algunas ideas. Freud habló del “narcisismo de las pequeñas diferencias”. Quería decir que cuando uno quiere ingresar a un todo, a un conjunto en donde quiere encontrar una identidad para su yo, trata de formular ese conjunto como una frontera que lo protege, y produce un maniqueísmo que descalifica *a priori* lo exterior y magnifica lo interior. Esa frontera de grupo se protege por medio de una jerga, de consignas que sirvan como contraseñas y de un lenguaje en el cual las palabras se emplean más para decir “yo soy de éstos” que para explicar alguna cosa¹².

Así se construye esta frontera, que está más amenazada por el que se parece que por el que es completamente ajeno, porque éste no amenaza disolver la frontera protectora. Gran parte de los esfuerzos, de los ataques, de los análisis, se dedican a precisar que no somos de los mismos. Y, por lo tanto, a atacarse entre sí, en formas

que van desde el ridículo hasta la impugnación terrible. Eso ha ocurrido muchas veces en la historia, como forma de funcionamiento de los grupos. También se masacraban mutuamente protestantes y católicos, aunque unos y otros respetaran a Aristóteles, el filósofo pagano.

Notas

1. Esta entrevista fue concedida por el profesor Zuleta a la revista *Alternativa*, el principal órgano periodístico de la izquierda en los años setenta, aproximadamente entre los meses de mayo y junio de 1976. El equipo periodístico estaba conformado por los periodistas Antonio Caballero y Enrique Santos Calderón. La motivación de la entrevista era el hecho de que alrededor de Zuleta se había conformado el grupo político *Ruptura*, que alcanzó a publicar tres periódicos antes de su disolución. Una característica sobresaliente de este grupo era el buen nivel intelectual de sus producciones en contraste con lo que producía la izquierda en Colombia en ese momento. El grupo *Ruptura* no se definía en ninguna de las líneas clásicas de la izquierda del momento (maoísmo, trotskismo, estalinismo, PCS, etc.) y era distinto a otro grupo con el mismo nombre, vinculado a la línea ML. También era muy llamativo el hecho de que se intentara integrar el psicoanálisis al trabajo revolucionario, como el lector puede comprobarlo al leer el texto de la entrevista. (N. del E.).
2. 3² En el No. 3 de *Ruptura* llamado *Las luchas de los trabajadores* aparece un texto de Zuleta, sin nombre de autor como todo lo que se publicaba allí, que reproducimos aquí para que el lector se forme una idea de la concepción de la actividad política que inspiraba la labor del grupo. ¡VIVA LA HUELGA! “¡Estalló la huelga! Se rompió la cadena de los días y las semanas innumerables de trabajo. De un trabajo sin sentido, que recomienza una y otra vez y no conduce a ninguna parte, que no termina sino cuando nos termina, nos ha hecho inútiles y, en el mejor de los casos, nos jubila. Se rompió la rutina de una amarga resignación y ahora puede brotar libremente una renovadora, una santa indignación. Y de la dispersión mecánica de nuestras vidas, en los dormitorios y en los puestos de trabajo, surge la comunidad, la asamblea que delibera, grita, teme y calcula. /Y felizmente, aparecen por todas partes tareas que hay que realizar,

problemas que es necesario resolver, peligros que tiene que ser previstos y superados. Ahora no es necesario aturdirse de fútbol y de alcohol, porque el pensamiento se ha vuelto interesante y útil, y ha dejado de ser un simple incremento del dolor de nuestras vidas que sólo le agrega la conciencia de su insensatez. /De pronto nos encontramos en un espacio y en un tiempo nuevo. Ya no es el espacio restringido barriobus-fábrica, sino el espacio social de todos los centros en que se combate, se prepara o se apoya el combate. El tiempo ya no es el breve ciclo de las semanas separadas por el pequeño hueco del domingo, es el tiempo de un proceso histórico, el tiempo de la lucha que continúa anteriores victorias y derrotas y prepara y anuncia las batallas del futuro. Hemos descubierto que la lucha no es un episodio, sino el centro y el sentido de nuestras vidas y que nunca podremos aceptar la paz, sino como una tregua mientras nos recuperamos, como un episodio en nuestra lucha. Se hicieron posibles al fin, dolores y sacrificios nuevos, más intensos que el embotado y agobiante sufrimiento diario: sabemos por qué los aceptamos, sabemos para qué sirven. /Conocemos el riesgo y no tenemos garantías previas de éxito. Y ciertamente aquel que no emprende la lucha no sufrirá jamás la derrota de una fuerza adversaria, porque ha hecho de la derrota la substancia misma de su vida y porque la fuerza adversaria ya está instalada en él. /La rabia corrosiva que una larga frustración ha acumulado en nosotros ya no se dirige contra nosotros mismos, nuestras esposas y nuestros compañeros; ha encontrado el blanco hacia el que debe apuntar: el régimen de explotación. Es una rabia sana y franca y no la fuerza maligna que minaba nuestro ser. Es elemento necesario de nuestro amor hacia aquellos para los cuales tratamos de crear un mundo nuevo. Y nuestro afecto ya no está solamente hecho de compasión, protección, consuelo, sino de aliento, solidaridad, ayuda en el combate. Ya no nos amaremos como vencidos crónicos, sino como compañeros de una inmensa y riesgosa empresa llena de esperanza. Y si al final no conseguimos gran cosa como conquistas laborales, al menos conseguimos lo esencial: descubrimos que la vida puede tener un sentido y que ese sentido es la lucha”. (N. del E.).

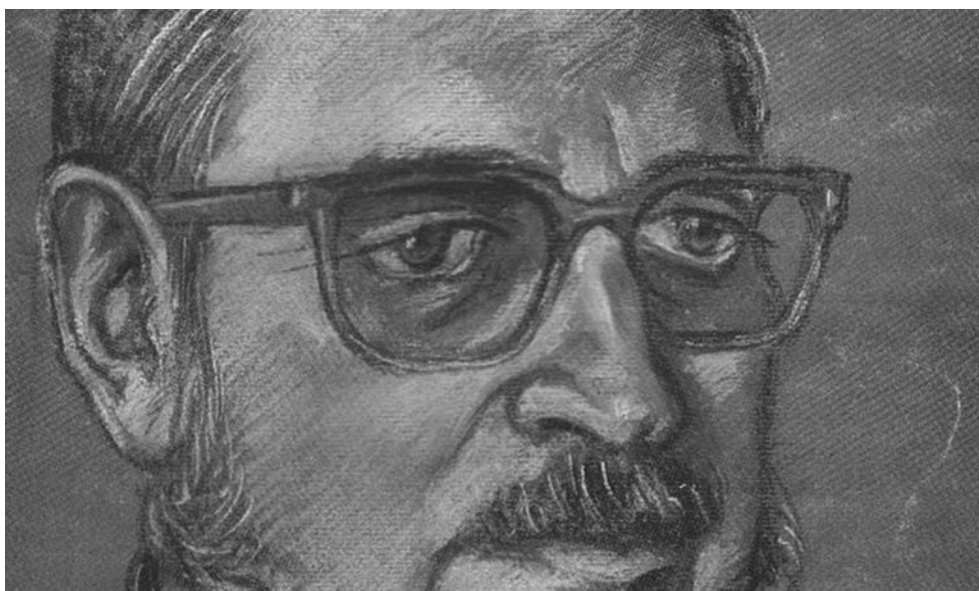
3. La “tranquilidad” por lo sucedido en las pasadas elecciones se refiere al hecho de que en las elecciones de abril de 1976, a pesar de una altísima tasa de abstención del 71%, la Alianza

- Nacional Popular, ANAPO, que había logrado un éxito contundente en 1970 cuando su candidato Gustavo Rojas Pinilla estuvo a punto de obtener el poder, y que seguía con algún arraigo en las elecciones de 1972 y 1974, se hunde definitivamente en este momento, obteniendo menos del 4% de los votos, muy por debajo incluso de los sectores de izquierda, que nunca habían logrado una votación significativa. Los votos que no se depositaron por la ANAPO no incrementaron los votos de la izquierda, que mantuvo su misma votación tradicional (N. del E.).
4. En el número 3 de *Ruptura*, ya citado, aparece un texto de Zuleta relacionado con los resultados de las elecciones de 1976, con el título *Resumen de Mitaca*, sin nombre de autor como ya se ha explicado, que dice así: “..A pesar de los pitos, los gritos y los colorines, el espectáculo era triste como un circo en quiebra. Las promesas y las soluciones se entremezclaban confusamente y los correspondientes nombres y retratos providenciales, desconocidos unos y otros, demasiado conocidos, repetidos, inevitables. Y, naturalmente, todo nuevo: nuevo rumbo, nueva frontera, nueva izquierda, el cambio, el gran impulso, en una palabra, lo de siempre. / Lo único que manifestó cierta vitalidad en este debate fue el cadáver del Presidente Ospina. Lo demás estuvo moribundo: la gloriosa campaña del Dr. Lleras y su grupo de los nuevos, Echarandia, Barco, Morales Benítez, etc., (ingratas, e ingratos, hacerlo eso a un amigo), las heroicas maniobras de Alí Babá y sus noventa caciques y... la izquierda ¡Que negocio el de la izquierda! Dedicar tantos esfuerzos y tantos millones de pesos a conseguir esos votos. El esfuerzo y el dinero con que se habría podido prestar una gran solidaridad a los trabajadores en lucha, comprar mimeógrafos, por si acaso, financiar la dedicación a la política de los mejores militantes y de los obreros revolucionarios expulsados de las fábricas, formar miles de grupos de trabajo y de estudio, y todo por un puñado de concejales. Hay que reconocer que la campaña del Bloque Socialista fue poco electorera, en este sentido, sus resultados son poco alentadores. / En cuanto a la gran coyuntura histórica consistente en capturar los votos de María Eugenia y los desengañados de López, resultó que no era tal, se escaparon los muy pillos!”. (N. del E.).
 5. Se refiere al Gobierno de Alfonso López Michelsen (1974-1978), que en el momento de la entrevista estaba completando su segundo año. (N. del E.).
 6. Al respecto se puede consultar ROBERT, Marthe, *La Revolución psicoanalítica*, FCE. México, 1966. (N. del E.).
 7. La cita completa es la siguiente: “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos 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”. MARX, Karl, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Editorial Progreso, Moscú, pag. 9. (N. del E.).
 8. La cita completa es la siguiente: “El 2 de diciembre -día del golpe de Estado de Luis Bonaparte- cayó sobre ellos como un rayo en cielo sereno, y los pueblos, que en épocas de mal humor pusilánime gustan de dejar que los voceadores más chillones ahoguen su miedo interior, se habrán convencido quizás de que han pasado ya los tiempos en que el graznido de los gansos podía salvar al Capitolio”. MARX, Karl, *Opus cit*, pag. 14. (N. del E.).
 9. “Las consideraciones que anteceden nos permiten, de todos modos, establecer la fórmula de la constitución libidinosa de una masa, por lo menos de aquella que hasta ahora venimos examinando, o sea de la masa que posee un caudillo y no ha adquirido aún, por una “organización” demasiado perfecta, las cualidades de un individuo. *Tal masa primaria es una reunión de individuos que han reemplazado su ideal del “yo” por un mismo objeto, a consecuencia de lo cual se ha establecido entre ellos una general y recíproca identificación del “yo”*. FREUD, Sigmund, *La Psicología de las masas y análisis del yo*, en Editorial Biblioteca Nueva, Tomo III, Madrid, 1973, pag. 2592. (N. del E.).
 10. Ver Cuarta Tesis sobre Feuerbach. (N. del E.).
 11. SARTRE, Jean-Paul, *Problemas de Método*, en *Crítica de la Razón Dialéctica*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1963, pag. 53 (N. del E.).
 12. El concepto de “narcisismo de las pequeñas diferencias” aparece en tres textos de Freud: *El Tabú de la virginidad*, *Psicología de las masas y análisis del yo* y *Malestar en la Cultura* (Parte V). (N. del E.).

Sobre la novedad del pensamiento Marxista*

Ramón Pérez Mantilla

Entrevista a Estanislao Zuleta



PÉREZ M.- ¿Cuál sería la novedad del marxismo? ¿Cómo se explicaría que una teoría como el marxismo, que lleva siglo y medio prácticamente capeando en la discusión filosófica y teórica, se haya constituido, sin embargo, en algo contrario a lo que pretendía afirmar, es decir, en lugar de una ideología de la liberación se ha convertido en una ideología que ha concluido en los países llamados socialistas, a dominar más a esos obreros a nombre de su dictadura? Quisiéramos hoy discutir estos dos puntos: si la ideología liberal que habíamos planteado se

consuma en el marxismo o llegará a su culminación en el marxismo o si habría una ruptura de alguna manera con ésta, una reinterpretación. Y si esa teoría, como el mismo liberalismo, ha llegado a ser contradictoria con la prédica, por lo tanto, hay que dudar de una teoría que por un tiempo muy largo se ha convertido en lo contrario de lo que afirma. Esos serían los puntos que estarían en discusión.

E. ZULETA - Yo quisiera responder a esa pregunta de una manera más o menos ordenada. El primer punto que quisiera

* Tomado de la revista *Nueva crítica* año 1 N° 2, marzo / mayo 1983.

responder es éste. Hay evidentemente una crisis del marxismo, pero debemos saber una cosa: muchos de los ejecutantes de esa crisis, de los que han mostrado la falla del marxismo, han actuado de una manera muy parecida al stalinismo, por ejemplo, han concebido que es la teoría de Marx la que da lugar a los campos de concentración. Más o menos como los stalinistas pensaban que era el pensamiento de Nietzsche lo que daba lugar a los campos de concentración nazis, es decir, con el mismo idealismo, adjudicándole a un pensador la responsabilidad de un proceso histórico. En ese punto creo que debemos hacer una primera clarificación. No es cierto que Nietzsche sea responsable de la masacre de los judíos, de los soviéticos, que sea responsable de Hitler. Tampoco es cierto que Marx sea el responsable de los campos de concentración soviéticos o de la psiquiatría represora. Esa es una visión muy idealista de la historia, alguien que pensó algo, entonces todo lo que se produce después, se produce por lo que pensó ese señor. Tampoco es cierto que los evangelios cristianos sean la causa de la inquisición. El procedimiento por el cual se ha tratado de liquidar el marxismo es un procedimiento que debemos denunciar inmediatamente. Yo lo denominaría la indiferencia ante las diferencias. Cuando uno se coloca en esa posición, indiferente ante las diferencias, puede formular cualquier ecuación: si Marx es igual a Lenin, si Lenin es igual a Stalin, si Stalin es igual a campos de concentración, si campos de concentración rusos son iguales a campos de concentración nazis y si campos de concentración nazis son igual a Hitler, entonces, Marx es igual a Hitler, y Marx y Hitler son la misma cosa. Idea en la que se basan los llamados nuevos filósofos.

Idea que desde el punto de vista filosófico, que tanto interesa a Ramón, es aberrante, porque es formular igualdades sobre la base de liquidar las diferencias. Y cuando quieren liquidarse las diferencias, puede construirse cualquier igualdad. Lo que han hecho es de un simplismo inmenso desde el punto de vista filosófico; si se liquidan las diferencias y los efectos de los procesos históricos, si se hace una teoría puramente idealista de la historia son los pensamientos los que dirigen los procesos y no hay mas remedio que llegar a la conclusión de que Marx es igual a Hitler. A eso han llegado por un procedimiento filosófico aberrante. Cualquier principiante de filosofía sabe que eso no se puede hacer. Sin embargo, una teoría como el marxismo si está en cuestión, cuando la historia produce determinados procesos y determinados efectos que esa teoría parecía descartar; hay un problema en la teoría misma y en eso estoy de acuerdo con Ramón que reclama, me parece, de una forma muy vigorosa, que no se debería disculpar a una teoría porque no ha salido bien en la historia y menos el marxismo, sino que habría que revisar la teoría misma y saber por qué no ha salido bien en la historia.

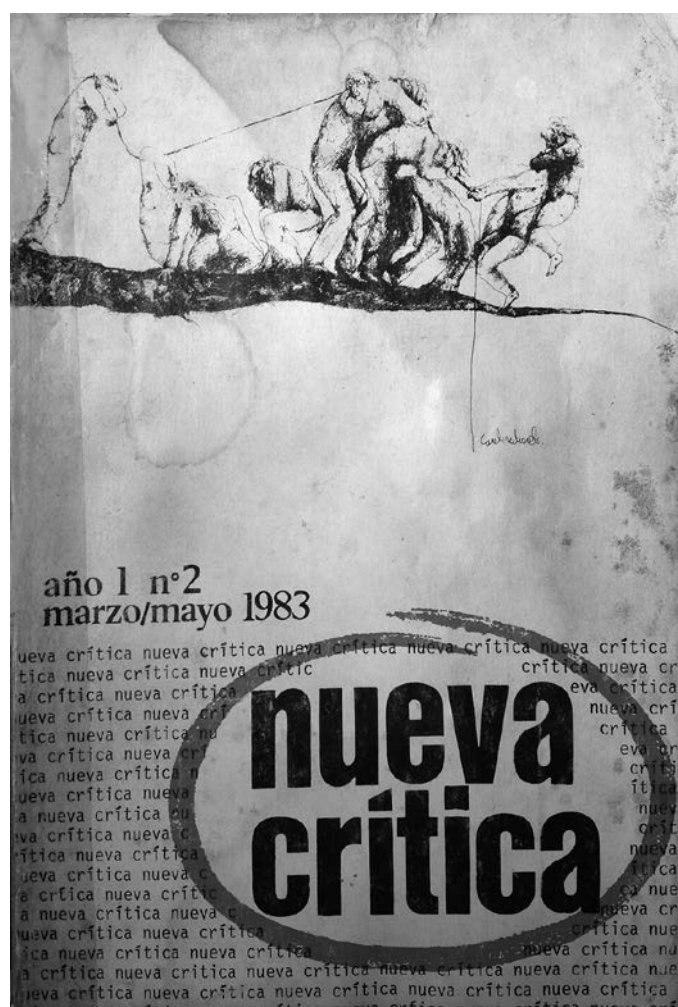
En el marxismo hay algunos errores teóricos que debemos tener en cuenta:

En primer lugar, desde *El Manifiesto Comunista* hasta la última frase del primer tomo de *El Capital*, y luego en muchos otros textos, hay evidentemente en Marx una idealización del proletariado. El proletariado está designado en *El Capital* como el sepulturero de la sociedad burguesa. En las obras de *Juventud* incluso está designado como el gran filósofo. Uno

nunca sabe de qué se trata, si del proletariado como gente real, es decir, aquellas personas que por carecer de medios de producción venden su fuerza de trabajo por un salario o si se trata de una idea hegeliana del proletariado.

El marxismo nunca decidió entre las dos cosas: el marxismo se da el aire de no ser empirista de una manera bastante peligrosa, por ejemplo, el proletariado polaco no lo constituyen los obreros polacos, sino alguien que representa lo que a ellos interesa, sin que ellos lo sepan y sin que ellos quieran, como el Estado polaco o el Partido polaco. Ese es un antiempirismo supremamente peligroso, que permite trabajar con una idea de la esencia y la existencia, para decirlo en términos que le gusten a Ramón. Por ejemplo, cuál es la esencia de la guerra chino-vietnamita? La lucha de clases! El proletariado vietnamita está defendiendo la revolución mundial contra una dirección china aliada con el imperialismo que es burguesa; del otro lado se dice exactamente lo mismo, el proletariado chino representado en su Partido, está defendiéndose contra la agresión de la burguesía soviética y sus lacayos vietnamitas; entonces, pase lo que pase, interpretamos siempre del mismo modo, porque una cosa es la esencia y otra la existencia.

Una cosa es la existencia del proletariado polaco, otra cosa es la esencia del proletariado. La esencia del proletariado la tienen en la cabeza los gobernantes y los miembros del Partido polaco; la existencia del proletariado es una serie de gentes que pueden ser sencillamente anti-proletarias, aunque se trate de todos los obreros o de casi todos. Esa oposición de la esencia y la

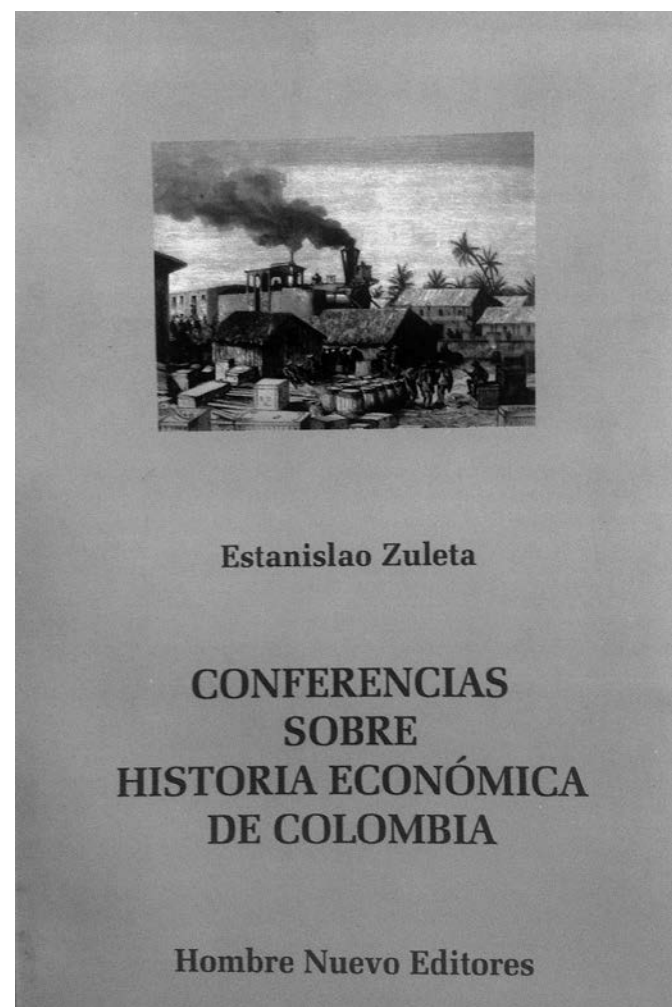


existencia le da al marxismo la posibilidad de convertirse en una auténtica sofística moderna. Eso es precisamente, una sofística en el sentido mas puro del término. Todo se puede así demostrar, defender o combatir, por medio de una separación abrupta de la esencia y la existencia.

En el marxismo, y cuando yo hablo del marxismo generalmente me refiero al marxismo de Marx, había una idea del proletariado que probablemente es idealizada: el proletariado como gran filósofo, como sujeto de la historia, como liberador de la humanidad, como clase revolucionaria hasta el fin. Pero el proletariado estaba designado al mismo

tiempo, por decir así, en términos de abstracción concreta: Proletarios son aquellos que venden su fuerza de trabajo por un salario porque carecen de medios de producción. Pero ese es un existente efectivo, no es ningún sujeto de la historia. Sujetos de la historia no hay, no hay más que objetos de la historia, efectos, productos de la historia. El proletariado efectivo no ha resultado ser, ni mucho menos, ningún sujeto de la historia. En los países que tienen el proletariado más numeroso como Inglaterra, Alemania, Estados Unidos, ese proletariado no es cierto que sea un agente del cambio efectivo, un agente revolucionario, aunque en última instancia sus intereses sólo podrían ser satisfechos en una transformación global de la sociedad. Eso es cierto para ellos y para todas las otras clases.

El problema que yo quisiera plantearles es entonces éste: la revolución es el interés de todas las clases, de todos los grupos sociales, cualquiera que sea su situación. El proletariado no tiene un privilegio absoluto por el hecho de la explotación en términos cuantitativos, la explotación en el sentido directo marxista -que el valor que aportan al producto es superior al valor que representa su fuerza de trabajo, lo que llamamos plusvalía-. No por eso, el proletariado es el interesado absoluto en la transformación del modo de producción capitalista y del modo de vida capitalista, son todos, incluidos los capitalistas. La formulación del joven Marx en los manuscritos del 44, de que “la revolución liberaría tanto a los explotados como a los explotadores”, es la fórmula que nosotros efectivamente debemos generalizar. Debemos luchar por un mundo cualitativamente diferen-



te al nuestro apoyándonos en el hecho de que lo necesita todo el mundo: las mujeres por su situación, en su búsqueda feminista, los burgueses que están tan alienados como los obreros mismos, con la diferencia decía Marx, de que viven su alienación como un privilegio en lugar de vivirla como un despojo, pero están alienados de sus posibilidades.

Quiero recordarles una cuestión de Marx, que me parece que debe tener un vigor en el pensamiento actual. Marx hacía una distinción entre la riqueza abstracta y la riqueza concreta. El llamaba riqueza abstracta lo que por medio del poder, es decir del dinero, podemos adquirir. Des-

de luego que un sordo muy rico puede comprarse las obras completas de Mozart y aún no es necesario que sea sordo, es suficiente que no sea sensible a la música; de la misma manera un individuo que no tiene ninguna relación con la pintura, puede comprar las mejores obras de pintura, o un individuo que es incapaz de dejarse enseñar por una experiencia de otras culturas, puede hacer un viaje a través del mundo. Eso lo llamaba Marx riqueza abstracta. En cambio riqueza concreta es aquella en la cual alguien está a la altura de lo que pueda hacer, que lo puede enriquecer y que tiene un consumo productivo. Un consumo del algo que puede ser un paisaje de la naturaleza, o un libro, etc. Un idiota puede tener la mejor biblioteca del mundo, la más rica, o un paisaje o una muchacha o cualquier cosa, a cuya altura precisamente él no está, sino que hay un medio entre los dos que es comprar, no al elevarse, no al ponerse a la altura, sino comprar. Indudablemente hay norteamericanos tan ricos que podrían comprar gran parte de la obra de Picasso, sin tener nada que ver con eso, ni con su dramática, ni con el juego de vivencias que hay en Picasso, ni con la manera como trató de superar su depresión que se llamaba época azul y rosa por medio del cubismo, ni de nada, no tiene nada que ver con Picasso, pero lo puede comprar todo y puede comprar una gran parte. Eso es riqueza abstracta. Marx era un predicador de la riqueza, de la riqueza concreta, del consumo productivo, de la lectura que es al mismo tiempo escritura.

La visión de Marx pone en cuestión el capitalismo, como desarrollo generalizado de la riqueza abstracta y empobrecimiento absoluto de la riqueza concreta y por

lo tanto es una agresión general contra todas las clases sociales. Nosotros nos hemos acostumbrado en cambio a ver a los burgueses como privilegiados y a los explotados con una cierta mirada compasiva, cristiana, como a los despojados. La verdadera idea marxista debe volver a ponerse en primer plano: los despojados de la riqueza concreta, son todos. En cuanto a la riqueza abstracta hay unos que son desgraciadamente reducidos a la miseria, al hambre y al desempleo y otros, inflados en el sentido de que pueden acudir a las joyerías y comprar algo, pero el conjunto de la civilización capitalista es empobrecedora del hombre en general, del artista, del pensador, de todo lo que en el hombre pueda ser un posible de realización. Es muy importante plantear ese problema. Pero nosotros nos hemos dedicado durante mucho tiempo a reducir el asunto a intereses de clase en el sentido económico y a una disputa, digámoslo francamente, mezquina, es más lo que aportan al valor de un producto, que lo que reciben en salario y a creer que la plusvalía es la clave de la lucha contra el capitalismo. Esa no es la clave de la lucha contra el capitalismo, tenemos que abrir la lucha contra el capitalismo en el sentido de la lucha contra todos sus efectos, en todos los ámbitos de la existencia, en todas las clases y formar la idea de que la superación de la significación capitalista debe ser obra de todas las clases, de todos los grupos y que no es la obra de la clase obrera porque tienen un privilegio especial, el de ser explotada.

Debemos no solamente leer los textos de Marx o de Lenin, sino también leer un poco en la historia. En realidad no es verdad que el proletariado sea necesariamente la vanguardia y la clase revolucionaria. El

proletariado tiene intereses en la revolución. Pero lo que yo quiero afirmar es que además del proletariado los tiene todo el mundo. Y hay además otro problema: el proletariado en los países capitalistas desarrollados, el proletariado industrial, el proletariado en el sentido de Marx, productor de plusvalía, será una parte cada vez menor de la sociedad, no cada vez mayor, sino cada vez menor. Ahí hay otro error de cálculo. El hecho mismo de que se cumpla la ley que Marx planteaba, el incremento de la composición orgánica del capital conlleva que el proletariado propiamente dicho, productor de plusvalía, será una parte cada vez menor de la sociedad y no cada vez mayor. Tenemos que replantear la idea misma de la revolución, la revolución es para todos, debemos contar con todos, con los pensadores, con las mujeres, con los artistas, con todos los que aspiran a que su vida tenga un sentido y por lo tanto son enemigos de la forma capitalista del sistema.

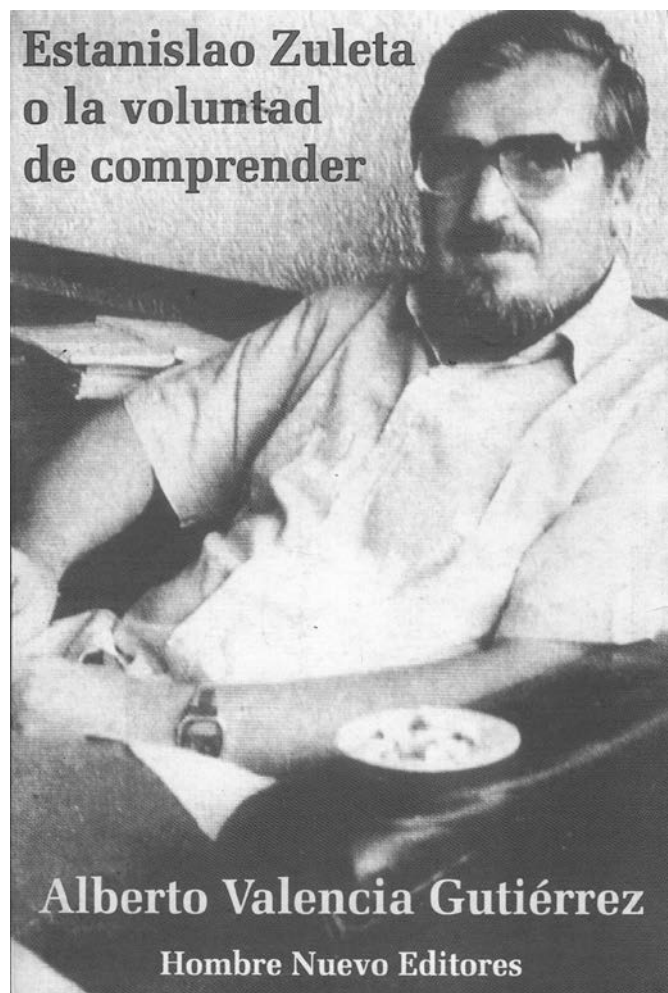
PÉREZ M. - Ahora, si no es así, es grave.

E. ZULETA - Es grave, muy grave. Pero yo quiero insistir en un punto.

Es verdad una cosa: el proletariado parece tener un gran poder, por el hecho de que podría paralizar el sistema, cosa que no podrían hacer los pintores o las feministas, por ejemplo, cualquiera que fueran sus opiniones y su radicalismo, en cambio un proletariado radicalizado podría paralizar el sistema. Yo me voy a volver ahora un poco idealista, me perdonan ustedes que son materialistas, pero cuando hablamos de poder yo no creo que el poder proceda del fusil, como decía el camarada Mao Tse-Tung. El fusil generalmente

está en manos de campesinos, no de burgueses, en manos de campesinos que obedecen la ley burguesa o de bachilleres o de lo que sea. Pero el ejército tiene un gran poder, un poder digamos, determinante: puede dar golpe de estado, puede hacer tal cosa, puede hacer tal otra, no se le puede decir que no porque lo torturan a uno, etc., y sin embargo, el poder del ejército es el poder de la ideología que domina al ejército. Así mismo creo yo que el proletariado es un gran ejército en el sentido de que tienen poder, podrían negarse a trabajar, pero el poder de ese ejército es el poder de la ideología que lo domina. En ese sentido quiero decirles que me voy a volver, por un momento,

Estanislao Zuleta o la voluntad de comprender



Alberto Valencia Gutiérrez
Hombre Nuevo Editores

idealista: si la gran ruptura contra el mundo capitalista, contra el modo de producción capitalista no se produce, el poder del proletariado es nulo, como es nulo el poder de los militares mientras obedezcan al oficial que a su turno obedezca al capitán. Es nulo absolutamente nulo, tienen un gran poder pero es un poder nulo, es un poder que incluso se va contra ellos mismos. Así mismo me parece que le pasa al proletariado, es un poder sin el cual no podemos poner en cuestión la existencia capitalista. Yo no soy tan idealista, como para creer que vamos a derrumbar el capitalismo por medio de un argumento, demostrándoles a los capitalistas que les iría mejor en otra forma de vida, aunque es cierto, pero no se lo vamos a decir nunca.

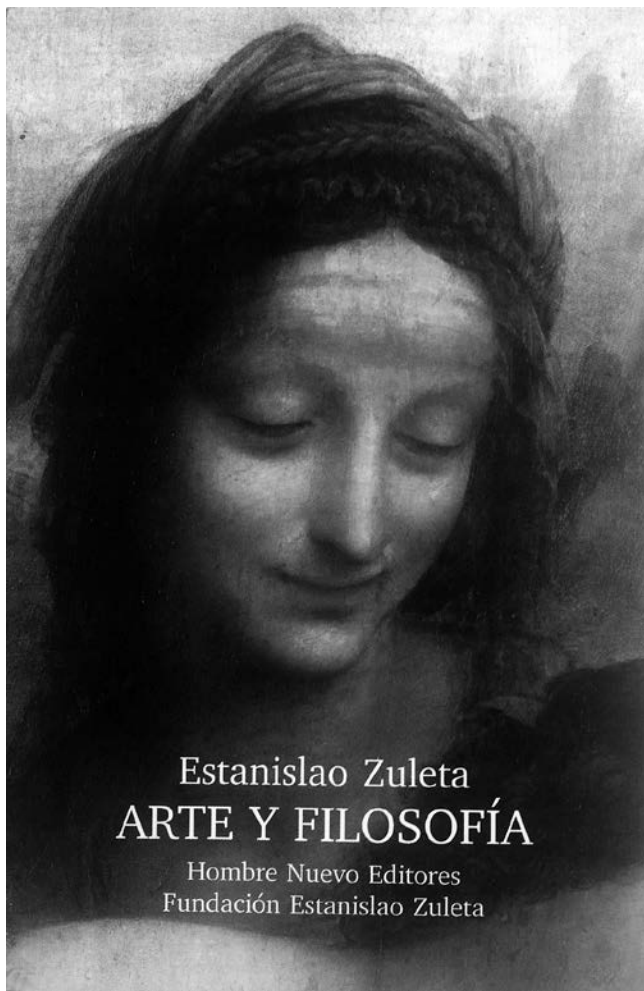
PÉREZ M. - Eso no cambia nada.

E. ZULETA - No cambia nada, en realidad en ese sentido tienen ustedes razón. El proletariado no es la clase revolucionaria hasta el fin, no es el sujeto de la historia, pero es el poder, el poder por lo menos negativo, el poder de paralizar.

PÉREZ M. - Pero eso que tú estás diciendo en el fondo no está en Marx. Al hacer esa exigencia de que ese proletariado, que son las armas de la revolución, se vuelva la cabeza de la revolución tomando conciencia, es decir, liberándose como tú bien sabes, de la ideología de sus amos, entonces queda la vaina de que se meten a la fuerza en esa materialidad, pero una fuerza material con una ideología que es la revolucionaria.

E. ZULETA - En esta sociedad es extraordinariamente difícil encontrarle un sentido

a la vida para cualquier grupo, un sentido a la vida y por lo tanto un sentido a la muerte, la sociedad capitalista produce y genera en todos los grupos sociales y en todas las esferas la depresión. Las formas de combate contra la depresión son peores que la depresión misma. Por ejemplo, el entusiasmo insensato del hombre que ya no tiene nada por qué luchar, se vuelve partidario del América, del Cali o del Millonarios, una causa completamente imaginaria una causa a la que él no puede aportar nada con sus esfuerzos y que por lo tanto, no lo pone en cuestión. Porque el entusiasmo militante por una causa real lo pone uno en cuestión y le produce angustia. ¿Quién soy yo ante esta tarea? Pero eso no es ninguna tarea, si ganó un ciclista u otro, eso no es ninguna tarea. El capitalismo multiplica al tiempo las dos cosas, la depresión y el entusiasmo vacío. Además si el América gana o gana el Cali a mí no me pasa nada, en cambio si pierde la causa en la que yo me he comprometido para mí es gravísimo y si gana puede transformarse mi vida. Pero el entusiasmo vacío es lo que el capitalismo está produciendo de la manera más loca en la juventud. Tómenlo como quieran, la lucha contra la depresión se puede llamar marihuana, alcohol, fútbol, nacionalismo, incluso trabajo. La defensa es obsesiva, de estar, de ganarle al otro, competitividad. Pero es el entusiasmo vacío lo que está dominándonos como una forma de lucha contra la depresión fundamental que genera el modo de vida capitalista. Eso lo debemos tener muy claro. Por qué el proletariado colombiano lee las páginas rojas donde hay crímenes y las páginas de fútbol de los periódicos? No lee nada más, no necesitamos encuestas, eso lo sabemos todos.



Estanislao Zuleta
ARTE Y FILOSOFÍA

Hombre Nuevo Editores
Fundación Estanislao Zuleta

Pongámosle bolas a este punto, a este problema: el ataque que debemos hacerle al capitalismo es un ataque global que lo debemos hacer con todas las armas que poseemos, con el psicoanálisis, con la lingüística, etc. Algunos norteamericanos han dicho que el problema más grave de norteamérica es que la sociedad norteamericana es asimbólica, es decir, que solo tiene en cuenta lo denotativo y no lo que connota y lo que podría significar algo simbólicamente, sino lo que denota: me van a pagar tanto, y yo voy a ir a tal parte y a tal hora. Qué es una sociedad asimbólica, es decir que la lingüística misma se levanta contra el capitalismo, como se levanta el psicoanálisis, como se levanta el

arte. El marxismo es un elemento esencial de la lucha contra el capitalismo, pero no es más que un elemento y el marxismo no cerró con su dogmatismo y con su teoría de la infraestructura y de las luchas de clases a todo lo que se ha creado contra el capitalismo. Tenemos que hacer una inmensa revisión, por ejemplo archivar con perdón de sus bellos libros sobre "Historia y Conciencia de Clases" al camarada Lukás. El camarada Luckás se mantuvo dentro de unos puntos que verdaderamente son una tragedia stanilista, como el oponerse a Kafka a nombre de Thomas Mann. Es una tragedia stanilista, no importa quién sea el artista, el arte en sí es anticapitalista. No importa tampoco qué piense el artista, esa era la idea de Marx, quien decía que había aprendido más en Balzac que en todos los economistas e historiadores franceses juntos. Y él sabía por el prólogo que Balzac era godo, monarquista partidario de la iglesia católica.

PÉREZ M. - ¿Y la comercialización del arte?

E. ZULETA - El capitalismo es anti-artístico, eso lo dijo Marx alguna vez, que el capitalismo era hostil al arte, pero también el arte es hostil al capitalismo. Todo lo que podamos movilizar contra el capitalismo como conjunto es lo que podrá darle a la clase obrera una base dentro de la cual su lucha contra el capitalismo no sea una lucha simplemente capitalista, integrada, una lucha de mas consumo y demás, y llenar la casa de gatos de loza y conseguir televisor a colores, sino la lucha por una civilización cualitativamente nueva. Es una lucha global, en esa lucha no hay un sujeto particular, es el recono-

cimiento progresivo que pueden hacer las mujeres en una época primero o bueno, los emigrantes, o los negros, los artistas o lo que sean, eso no importa. No es que yo le quiera cambiar el sujeto a la historia.

PÉREZ M. - Sino que no hay sujeto de la historia...

E. ZULETA - Exacto, no hay sujeto de la historia, todo el mundo está interesado aunque no lo sepa, la clase obrera en gran parte, no lo sabe, y la burguesía en gran parte no lo sabe, todo el mundo está interesado en la construcción de una sociedad que no sea capitalista, de una sociedad en la que economía no está autonomizada, en la cual se puede decidir qué quieren ustedes, más cosas o más tiempo, más tiempo para divagar, pasear, amar o más cosas. El capitalismo no deja discutir eso, el capitalismo no puede realmente movilizarse sino sobre su ley: la acumulación, la acumulación, la acumulación.

Ustedes dicen: está el problema ecológico, pero la ecología es anticapitalista en su esencia máxima, es decir, la ecología pone en cuestión la propiedad privada. Yo en mi fábrica produzco tal cosa y como tiene menos costo para mí echar al río los deshechos, a mí no me importa que se mueran de hambre todos los pescadores del Cauca. Esa es una visión a nivel capitalista, ¿qué es lo que la ecología puede defender sin combatir al capitalismo? La ecología es un combate contra el capitalismo, pero también el feminismo y el arte son un combate contra el capitalismo, y no hay que creer que sólo las huelgas obreras por más salarios son un combate contra el capitalismo, porque precisamente en sí mismas no lo son, deben

construir una gran idea anticapitalista, una gran cultura anticapitalista para que el poder obrero que sí es un poder real sea anticapitalista. Hoy en día por ejemplo, no creo que la burguesía italiana tuviera el chance de poner a los soldados italianos a disparar contra sus obreros. Ya no, hubo una manifestación de diez mil soldados en Milán contra la burguesía y con consignas de izquierda, ya eso no lo pueden hacer. El capitalismo se va a derrumbar por la capacidad de destrucción de las posibilidades del ser humano y por la defensa que vamos a hacer en todos los ámbitos, obreros o no, de las posibilidades del ser humano.

Esa es la idea. Hay un mecanicismo que debemos rechazar, no es la conciencia la que determina la existencia, es la existencia social la que determina la conciencia... muy bien, pero preguntémos, ¿cómo así, la existencia social? ¿Es decir, el hecho de ser proletario determina que uno tenga una conciencia socialista? No es cierto, empíricamente no es cierto; que la existencia social la consideremos como historia general sí, darle un sentido más vasto sí, desde luego, las ideas no surgen de la nada, ni de una llamita interior que tenga nadie en la cabeza que se llame sujeto o cosas por el estilo. Desde luego de las crisis sociales en su conjunto sí, pero de la situación real de los individuos no surgió la conciencia adecuada a esa situación. Olvidemos toda idea de que la conciencia es reflejo de la realidad, olvidémos de eso, con perdón del camarada Lenin, que con muy buena voluntad en unos pocos meses en el año 1908 escribió *Materialismo y Empiriocriticismo*, un libro prekantiano, incluso creo que hasta presocrático.

PÉREZ M. - Estanislao, hay una discusión que empezamos que es muy importante reiterar de todas maneras. La crítica del economicismo, la idealización del proletariado como puramente frente económico que lucha en el terreno de la plusvalía, no responde a lo que el mismo capitalismo ha negado como sus enemigos. Es obvio que ni siquiera en ese plano eso sería separar a los que luchan contra la explotación de todo lo que el capitalismo les ha dado como armas y como formas de unidad contra un enemigo común.

Pero hay una cosa que sigue siendo hábil: la lucha no es contra el capital en abstracto, ni la lucha es contra los capitalistas tan poco ambiguos, la lucha es contra un poder centralizado en un Estado, la lucha es contra un poder, el poder político. Y si la lucha es política y es para destruir o construir es de todas maneras una lucha que es a muerte. Esa lucha necesita tener mínimamente un poder alterno que unifique o que por lo menos entronque todas esas luchas parciales que tú dices: los feministas, los sectores, todos los intelectuales, nosotros, los que luchan en el arte, en la lingüística, la ecología. Porque ese poder que se construya alterno, que yo estoy de acuerdo no se construye de un día para otro, ni en situaciones revolucionarias, ni cuando llegue la insurrección, ni nada de esas cosas, sino que se construye gradual y procesualmente, sin embargo requiere para que eso no se difumine ni para que esa lucha por el sentido de la vida no se convierta en una salida anarquista o solitaria o solipsista, o de pesimismo como el que nos invada, necesita por lo menos que haya una fuerza que coordine, le de unidad a esa posibilidad y que tenga la

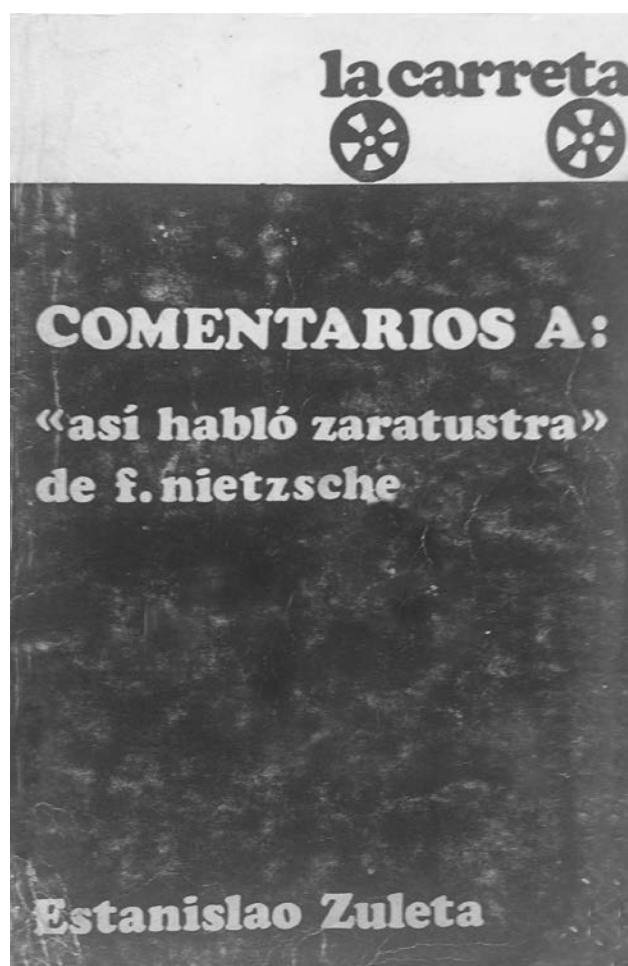
capacidad cualitativa de enfrentarse como una alternativa a la clase que domina a través de ese aparato, el Estado. ¿Cómo concibes que aunque aparezca el sujeto único, el sujeto histórico, el proletariado que no es el sujeto puro, sin embargo el proletariado sigue desempeñando un papel que es ineludible, que es central? Así como el marxismo no es una cosa más entre las otras herramientas que habría que aprovechar contra el capital sino que tiene una jerarquía que es una teoría de la revolución mal que bien, entonces el mismo proletariado no sería simplemente otro más de los elementos componentes de esa lucha contra el capital, sino que también tendría que ser el que incentive y desarrolle y pueda capitalizar o por lo menos pueda centralizar esa lucha. Porque sería muy difícil luchar contra un poder tan grande y tan organizado como es el Estado y como es la burguesía mundial y como es todo eso que tú llamas el imperialismo, toda esa forma unificada de dominación que pueda existir, con sus contradicciones y todo, pero al fin y al cabo con un poder central, cuando nosotros no tenemos nadie que nos dirija, cuando nosotros no tenemos sino un mundo de sectores que cada vez obviamente serán mayores y cada vez serán más desencantados, pero no tenemos un sector que pudiera recoger siquiera eso que es de subsistencia de la humanidad que son o la destrucción o la barbarie o al socialismo o la salida al capitalismo.

¿Cómo ves tú esa relación? ¿O tú consideras que es realmente un problema de fuerzas que se van cualificando unas tras otras, o si se construye un poder en relación a los que puedan centrar ese poder?

Yo no creo realmente que se pueda sin los sentimientos modelos hacer un gran combate contra el capitalismo, el capitalismo es muy absorbente, es una cosa terriblemente absorbente, tú luchas contra él, y mientras tanto estás metido en él a fondo.

PÉREZ M. - Tal vez para destruir el capitalismo no creo, pero sí para construir una sociedad distinta, una sociedad que no vaya a ser el socialismo actual, ¿no será más bien por allí?

E.ZULETA - Bueno, hay una cosa, el leninismo tiene un defecto inmenso: pone el acento casi únicamente en la toma del poder político y considera que la toma del poder político es la clave de la cosa. Pero hemos visto en la práctica, en la práctica soviética, checa, polaca, china, que la toma del poder no es el asunto; la toma del poder puede darnos el lujo de tomar medidas que parecen revolucionarias, por ejemplo, la nacionalización de los medios de producción, pero que no resultan revolucionarias, sino que están apuntadas hacia una nueva forma de vida que incluso puede resultar lamentable: convertir al Estado en gran patrón, el Estado Partido. Lo importante es saber esto: ¿qué inflinge la lógica del capital? Yo me mantengo todavía dentro de una estructura de pensamiento básicamente marxista, yo sé que es necesario infligir la lógica del capital. Por ejemplo, no vamos a hacer automóviles sino buses para el pueblo, aunque al capital le interesen más los automóviles. Es una cosa que podría decir la clase obrera, y que no podríamos decir los intelectuales, ¿qué automóviles hacemos nosotros? En ese sentido la clase obrera tendría la palabra, pero el problema fun-



damental no está en que estén o no estén en el poder. Yo me considero, para decirlo peyorativamente, un reformista. Es decir, creo que la revolución vendrá progresivamente cuando la sociedad no obedezca a las leyes del capital, cuando la sociedad las resista. Desde luego la resistencia más fuerte podrá ser sin duda alguna, la resistencia proletaria. Si nosotros nos negamos como dijeron los obreros italianos, a hacer automóviles para los hijos de papi, cualquiera que sea el salario que nos paguen, estamos infringiendo la lógica del capital, porque el capital tendría más utilidades con muchos automóviles que con buses. Pero los obreros se niegan a hacer esos automóviles, pero ya no se niegan en el sentido de que aspiran a salario más o a

menos, o a un debate sobre la plusvalía, se niegan a un sentido cualitativo de la vida social. Cuando los obreros de Alfa Romeo denunciaron el fútbol como un enemigo de la clase obrera, están en el camino de la revolución, de la revolución en la que yo pienso, de un cambio cualitativo de la vida. Yo no estoy hablando en contra de la clase obrera, yo creo que la manera como la pensamos los marxistas durante mucho tiempo es errada, porque la pensamos en forma mecánica, que era necesario que la explotación produjera el reflejo en la conciencia de que estaban explotados y pusieran en cuestión el sistema y eso ya sabemos que no es así. Ya llevamos muchos años, la Comuna de París hace tiempo que pasó el siglo, ya sabemos que eso no es así, que los obreros norteamericanos se pueden convertir en alcohólicos o se pueden convertir en televidentes que es peor que alcohólicos, pero no se van a convertir en revolucionarios espontáneamente. Parece que no hay una relación directa entre la situación vivida y la conciencia de esta situación. Tenemos que plantear un problema más grave: hay o no hay y eso ya es una discusión que quiero armar aquí con el camarada Ramón, ¿hay o no hay intereses reales, intereses esenciales de la humanidad? Es una pregunta que me inquieta porque podríamos decir. No, solo hay intereses de clase, o sólo hay intereses de grupo corporativos. ¿Hay o no hay intereses esenciales de la humanidad?

Yo creo que sí, y en eso consiste mi socialismo, en la defensa de los intereses esenciales de la humanidad. Por ejemplo, para mí, es un interés esencial de la humanidad, el arte. No que todos puedan recibirlo, sino que todos puedan hacerlo. A mí no me interesa que por ejemplo, exista

un arte popular, un arte para las masas, a mí me parece que lo importante es que exista un pueblo artista. Ese es mi interés. Hay otros intereses, el pensamiento, por ejemplo, la ciencia tan desacreditada hoy con razón, sin embargo es un interés de la humanidad. Kant, perdón, antes de meter a Kant, quisiera hablar un momento de la ciencia. La ciencia en el capitalismo es un verdadero desastre. Está dominada por la técnica y en realidad los científicos, con pocas excepciones, no son más que esclavos de bata blanca.

El primero que llegue, llámese Hitler, o Stalin, o Roosevelt o el que sea, se los lleva a su país y los pone a producir sus bombas y a manejar sus aparatos, porque ellos mismo no quieren nada. No son más que seres sin filosofía, sin propósitos. Estoy completamente de acuerdo con Russell en su crisis de la ciencia europea y sus crisis de la humanidad europea, las ciencias en el renacimiento o en el periodo cartesiano o galileano o como quieran, estaban pensadas como la búsqueda de una humanidad más digna, de una vida más digna de ser vivida, de una humanidad más consciente, ahora están pensadas como una eficacia, una eficacia militar, una eficacia técnica, eficacia industrial. Y los científicos son unos verdaderos esclavos, pero la ciencia como tal algún día tiene que ser reivindicada como un interés por la humanidad. Es decir, la riqueza concreta. Yo sigo sobre el punto de Marx, la riqueza concreta, que el individuo real se apropie de lo que la humanidad ha hecho, no de sus resultados para mantenerlos, ni dominar a otros, la ciencia no consiste en medir, manipular, ni transformar, la ciencia siempre consiste en pensar.



Textos de Zuleta

Kant y la democracia*



Trataré de exponer las ideas de Kant acerca de los derechos humanos y de la democracia basándome en un texto muy denso y al mismo tiempo muy profundo, ¿Qué es la ilustración?, publicado en 1784. Este es un tema muy frecuente en la filosofía y en la literatura. Platón -la salida de la caverna-, en el Libro VII de *La República*, trata de eso: la dificultad, el dolor en los ojos al ver la luz, la comodidad de las sombras y la soledad; cómo al regreso los compañeros de la caverna no lo comprenden y hasta lo matan por desengañarlos de sus ilusiones y de sus sombras. En Nietzsche aparece también con la experiencia de transformación personal, como experiencia de la soledad, de pérdida de los lazos y la fuerza

que tienen esos lazos. En Kant este tema es muy lacónico y a la vez muy profundo. Cada página hay que meditarla para ver todo el discurso que hay realmente allí. Es muy propio de Kant, un estilo muy denso y lleno de consecuencias: como las ideas no son solamente ideas, convicciones intelectuales, sino que tienen una cantidad de valores afectivos de grupo, el pensamiento comienza por ser la duda más sensata. Me parece dudoso, por ejemplo, que una señora o señorita virgen haya parido un muchachito que era Dios y que nos redimiría. Ello puede funcionar -y de hecho funciona- en el seno de una familia, para no hablar de toda una comunidad con una tradición monstruosa. El niño se vuelve un monstruo si duda, a pesar de

* Tomado de: *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*. (1991).

ser la consideración más sensata. Ello está, sin embargo, organizado alrededor de una ideología, hasta el punto que quien se desprende es un traidor, no quiere a sus padres y lo viven como una agresión espantosa. Todo esto se puede desarrollar por todos lados en la vida familiar, en la vida afectiva, por la soledad, en un contexto lingüístico brutal, de valores, etc.

Kant es muy lacónico. Es muy difícil para cada hombre en particular salir de ese estado de convicciones fijas, que se le ha convertido en una minoría de edad, en casi una segunda naturaleza pensar así, y ha cobrado afición y se siente realmente incapaz de servirse de su propia razón porque nunca se le permitió intentar la aventura. Los obstáculos que se le oponen a la emancipación y a los que el hombre se acoge por comodidad y por miedo, son de dos tipos: la fuerza de la comodidad, de la esclavitud y del miedo, y la fuerza del interés de los tutores, de los dominantes, de los que no quieren que el individuo salga de su condición subalterna. Kant lo denuncia así: *Principios y fórmulas*. Estos son los elementos con que lo amarran. Principios y fórmulas. Instrumentos mecánicos de un uso, o más bien abuso, de la razón racional de sus dotes naturales. Estos son los que hacen las veces de ligaduras que lo sujetan a este Estado¹.

Principios y fórmulas, podríamos decir, prejuicios, creencias, etc. Este texto es inmediatamente posterior a la *Crítica de la razón pura*, que es de 1781. Está en la teoría, por ejemplo en el capítulo sobre el método, donde muestra todos los disparates que se oponen al proceso de un pensamiento racional: creencias, prejuicios, la tendencia a no dejar una pregunta



abierta, en investigación, sino cerrarla inmediatamente con cualquier cosa; esto es típico de la religión que, en lugar de inducir a la gente a investigar cómo se formó la vida, tiende a contestarla inmediatamente: “Quien se desprendiera de ellas apenas si se atreviera a dar un salto inseguro para salvar una pequeña zanja; pues no está acostumbrado a los movimientos desembarazados; por esta razón, pocos son los que, con propio esfuerzo de su espíritu, han logrado superar esta incapacidad y pueden seguir, sin embargo, con paso firme”². Sigue en la tónica de la dificultad de la emancipación, que en

la teoría kantiana es muy difícil, aunque es posible. Pero la emancipación de un pueblo es mucho más fácil; no tan fácil le parece a Kant como para que pueda ser repentina por medio de un momento revolucionario. Y lo dice directamente: “Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que, nuevos prejuicios en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir el gran tropel”³.

Como se ve, es una tesis muy fuerte. Nótese la agudeza de Kant. Cuando dice que es todo un pueblo, está pensando en un proceso de libertad, de crítica y libertad de pensamiento, es decir, en todo un período en que la libertad ponga en cuestión las creencias intocables y no en un momento creador en que se puedan hacer emancipaciones políticas y económicas, pero no a la manera de Kant: acaban con Dios y endiosan a Lenin, y terminan con la religión e idealizan al partido.

Este tema en el texto de Kant es muy lacónico. De cada párrafo se podría hacer un ensayo. Eso es muy de su estilo: “Pero ya es más fácil que el público se ilustre por sí mismo y hasta, si se le deja en libertad, resulta casi inevitable”⁴. Este es un tema en el cual se puede dar una discusión extensa. Oigámoslo primero a él. Su idea es esta: “No solamente sí es más fácil que el público se ilustre por sí mismo sino que resulta casi inevitable si se le deja en libertad. Porque siempre se encontraron algunos que piensan por su propia cuenta, hasta entre los establecidos tutores del gran montón, quienes, después de haber

arrojado de sí mismo el yugo de la tutela, difundirán el espíritu de una estimación racional del propio valer de cada hombre y de su vocación a pensar por sí mismo”⁵. Veamos esa primera parte del segundo aspecto: Kant está pensando en que la experiencia de la multiplicidad de ideas, es decir, lo que llamamos ahora pluralismo, induce a la reflexión, a pensar. Y, por el contrario, la homogeneidad dificulta o hace casi heroico un pensamiento crítico en un ambiente donde todo el mundo piensa lo mismo.

Esto está en Descartes y, desde luego, en Spinoza. Se puede recordar aquí también que para los racionalistas la experiencia de la universalidad, es decir, la yuxtaposición de culturas fue muy importante, lo cual tiene mucho que ver con la formación política y filosófica del racionalismo: Descartes dice que no hay que atenerse a lo que le han contado a uno, porque si hubiéramos nacido en China nos habrían contado otras cosas -también allá hay hombres sabios-. Su exigencia de la universalidad le hace pensar que Europa es una parroquia.

La experiencia de la universalidad es la clave para salir de esa tendencia casi innata del hombre hacia el dogmatismo. Con esta experiencia es como se puede pensar en la fe, en los mitos y las religiones y en la idea de que las creencias son un azar geográfico; si nosotros tenemos muy presente la pluralidad de creencias, tenemos más posibilidades de considerarlas con distancia y con crítica, incluidas las nuestras; ello en el siglo xx se desarrolla mucho. La antropología y el psicoanálisis han tenido mucho que ver con este desarrollo, especialmente con la superación

del etnocentrismo. Es una de las grandes ventajas del siglo xx, la comprensión y el desarrollo de una cultura crítica de sí misma y abierta a la comprensión de otras. Nosotros, que hablamos tan mal de la época moderna, debemos recordar que tiene cosas interesantísimas que no tiene ninguna otra. Por ejemplo, el arte de todos los pueblos es válido para nosotros; eso es muy nuevo. Antes, cada pueblo no tenía más arte válido que el suyo, y el de los demás era grotesco o pintoresco.

Hay un punto en el que Kant no avanza, y no tiene tampoco mayores instrumentos para hacerlo en 1784, cuando el nivel de la ciencia no se había desarrollado lo suficiente. En la cita anterior es bueno subrayar un problema: la alta-estima, porque en aquella cobardía, comodidad y pereza hay una falta de autoestima. Kant tiene muy en cuenta ese fenómeno. El hombre, en la posición de hacerse guiar, es el primero que viola su propia dignidad porque desconoce y abdica de la capacidad de pensar por sí mismo. La capacidad de autoestima es, entonces, un asunto prioritario. Es muy interesante tener esto en cuenta porque es un problema que parece de matiz, pero es fundamental para captar la esencia del planteamiento kantiano. La autocrítica no tiene nada que ver con la humildad: la humildad no hace autocrítica sino se entrega a lo primero que le propongan. La autocrítica, por el contrario, exige mucha autoestima. Kant pone prácticamente como una identidad la vocación de pensar por sí mismo; la democracia no se funda, en el pensamiento de Kant, en la fórmula de la igualdad “todos somos igual de bobos”, sino en la otra “todos somos igual de capaces”.

Todo el problema ahora ha de ser qué proceso surge cuando se abre la libertad de expresión. Esto es para Kant esencial y lo desarrolla amplia y lógicamente: la libertad que va a reclamar como esencial es la libertad de exponer públicamente el propio pensamiento; el uso público de la razón. El problema es muy complejo. Se trata de liberarse de una forma de pensar, y hay una gran desconfianza en Kant sobre lo que la revolución pueda contribuir a este propósito. En Kant está supremamente bien visto: la revolución lo que hace es transferir y no cambia la forma de pensar. Se pasa simplemente del zar al partido y de la iglesia al marxismo, pero la forma de pensar sigue siendo igual de dependiente. De lo que se trata no es simplemente de cambiar de pastor, sino de dejar de ser oveja; no se trata, ni mucho menos, de cambiar al zar por Lenin y seguir perteneciendo al rebaño; lo que Kant llamó emancipación es precisamente eso, no cambiar de pastor sino dejar de ser oveja. El proceso revolucionario le parece que nada aporta a este propósito. En él, como Kant mismo lo reconoce, acaso se puede derrotar el despotismo personal y se puede acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma en la manera de pensar. Esto es supremamente bien visto y fue enunciado hace más de 200 años.

Para realizar la reforma en la manera de pensar no se requiere más que una cosa: libertad; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: la libertad de hacer uso público de la razón íntegramente. Esa es la fórmula kantiana. Lo primero, lo más importante para la emancipación, es la libertad de hacer uso público por escrito, escribir, publi-

carlo íntegramente. En el punto del uso público de la razón no puede haber, en consecuencia, cortapisas a la democracia. En el uso privado, sí; lo que Kant llama uso privado es la práctica. Para tomar un ejemplo: en un régimen de libertad se puede permitir al ciudadano, no el uso privado de su libertad, como cuando el ciudadano tiene que obedecer muchas cosas, digamos pagar impuestos, y no se puede preguntar si está de acuerdo o no. Si no está de acuerdo, no paga, entonces no paga nadie. Eso no se puede hacer. Lo que no se puede prohibir es que escriba un tratado contra el sistema de impuestos que rige. Si el ciudadano se compromete a unas normas, no se puede desligar de ellas porque trastoca el funcionamiento de la vida social. Otra cosa es el uso público integral de la razón y es lo que Kant reclama: “Más oigo el clamor por todas partes ‘nada de razón’; es decir, la consigna que parece regir el mundo es ‘no razonar’; el oficial dice: ‘¡no razones, y haz la instrucción!’”. El funcionario de Hacienda: ‘¡nada de razonamientos! a pagar! El reverendo: ‘¡no razones y cree!’ (sólo un señor en el mundo dice: ‘razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero ¡obedeced!’)”⁶.

Ese es el punto: obedecer es una cosa esencial. En realidad, ninguna sociedad funciona sin normas. En este momento todavía no están establecidos los derechos humanos; están los norteamericanos, pero no están todavía los derechos franceses. Hay unos derechos, las cartas inglesas de 1215, que ya tienen unos elementos de derechos humanos y que recogieron las colonias americanas en 1625; Kant debía conocer esas cosas, pero no cita nada. Aquí nos encontramos por doquier con



una limitación de la libertad: “pero ¿qué limitación es obstáculo a la ilustración?, ¿cuál, por el contrario, estímulo? Con-testo: el uso público de la razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración para los hombres”⁷; su uso privado, que también se podría decir práctico, está en el sentido aludido atrás. Si por ejemplo, el ciudadano hace parte del ejército, no sólo tiene que someterse a la disciplina militar. También puede llegar a escribir un estudio en contra de la organización del ejército y publicarlo. Lo que sí no puede exigir es conseguirse un cañón e instalarlo como propio, disparando para donde quiera a nombre de su libertad. Una cosa es que decida escribir contra el sistema organizativo de la institución militar, y otra cosa es que él, por cuenta propia,

decida otras prácticas, otro horario; ¿hasta dónde una cura puede decir disparates en los que no cree, y en qué medida puede, por fuera, criticar esa religión? Kant muestra que hay un juego: un análisis de la libertad. Dice: “Su uso privado se podría limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración”. Lo que llama uso privado es lo que tenemos nosotros que dejar en claro: “Entiendo por uso público aquel que, en calidad de maestro, se pueda hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de funcionario”⁸. Aquí está tomado en un sentido muy general, cualesquiera que sean las funciones: “Ahora bien: existen muchas empresas de interés público en las que es necesario cierto automatismo, por cuya virtud algunos miembros de la comunidad tienen que comportarse pasivamente para, mediante una unanimidad artificial, poder ser dirigidos por el Gobierno hacia los fines públicos o, por lo menos, impedidos en su perturbación. En este caso no cabe razonar, sino que hay que obedecer. Pero en la medida en que esta parte de la máquina se considera como miembro de un ser común total y hasta de la sociedad cosmopolita de los hombres, por lo tanto, en calidad de maestro que se dirige a un público por escrito haciendo uso de su razón, puede razonar sin que por ello padezcan los negocios en los que le corresponde, en parte, la consideración de miembro pasivo”⁹.

Esa es la distinción que Kant quiere hacer para fundar una sociedad democrática tal y como la ha concebido. Muchas cosas se pueden hacer, pero no hay ninguna en la

que le quede juego al ciudadano para criticar públicamente la misma institución a la que pertenece; lo que sí no puede hacer es dejar de pagar impuestos; otra cosa es criticar el sistema de impuestos, la forma de distribución de las cargas. No hay que confundir estos dos elementos; por ejemplo: no justificar, para que no se introduzca como razón, más bien una racionalización del interés privado: se debería cobrar más impuestos a los millonarios y menos impuestos a los pobres y, por lo tanto, yo no pago impuestos. Está bien la primera parte, que la publiquen, que se organice un partido para defender a los pobres, pero la segunda ya es otro problema.

En este texto, ¿Qué es la ilustración?, se dejan ver algunos elementos de la posición política kantiana, donde lo que resulta más decisivo es la defensa de la libertad de expresión, el derecho al uso público de la razón. Kant hace una distinción demasiado radical, muy inteligente, entre el uso público y el uso privado de la razón. Reclama la libertad absoluta para el uso público de la razón: reduce casi completamente este uso público de la razón a la posibilidad de escribir y publicar cualquier cosa. En general, dice, todo ciudadano tiene derecho a criticar el estado de los impuestos y también el Estado, pero no puede darse el lujo de no pagar impuestos por no estar de acuerdo con el sistema. Este ejemplo es muy convincente porque, desde luego, no es lo mismo opinar en contra, que la desobediencia civil, como se llama en términos modernos: “Sería perturbador que un oficial que recibe una orden de sus superiores se pusiera a argumentar en el cuartel sobre la pertinencia o utilidad



de la orden: tiene que obedecer. Pero no se le puede prohibir con justicia que, en calidad de entendido, haga observaciones sobre las fallas que descubre en el servicio militar y la ponga al juicio de sus lectores”¹⁰. Este es un reclamo de libertad de expresión fuerte. Con este ejemplo, ya la cosa va muy lejos; imagínense ustedes un oficial del ejército, por ejemplo del ejército colombiano, que se diera el lujo de cuestionar a la institución militar en sus escritos: ello le costaría probablemente el retiro de la institución. Una cosa es el uso práctico, y otra cosa es el uso público; no puede ser restringido. Esto conduce a Kant a proponer en otro texto el asunto que para nosotros viene a ser de actualidad: una vez que se establece una consti-

tución, deben quedar en ella las mayores garantías de su modificabilidad, y de su modificabilidad fácil y pronta: una constitución es tanto más democrática cuando más fácil sea cambiarla; pero mientras no se la cambia hay que someterse a ella. Lo que no se puede hacer es impedir que la constitución se cuestione y obstaculizar los medios para cambiarla.

Kant ya tenía muy claro, en la época en que el régimen prusiano le prohibió escribir, la idea de una democracia constitucional. Ahora, él extiende esta idea de un modo un poco más fuerte hasta el cura: el cura en el sermón sigue las ideas de su iglesia y de sus sacramentos, pero puede hablar contra ella por escrito: esto es ya demasiado fuerte. El mismo dice que hay un punto en que ya no podría seguir porque su deber sería, en este caso, renunciar a su condición de cura; si no está de acuerdo con las ideas de la iglesia, no tiene nada que hacer tampoco en el sermón. Uno puede pensar igualmente en qué medida se puede aplicar esta idea al oficial si considera que el ejército está desempeñando una labor contra todo lo que él piensa; en este caso, también el uso público de la razón podría llevarse hasta dejar su condición de oficial.

¿En qué medida una institución se puede dar el lujo de exigir la obediencia de cohesión, de coordinación y de eficacia, y permitir a un tiempo la plena libertad intelectual pública a quienes la componen? Es un problema supremamente interesante, sobre todo en la organización política. El problema de la democracia es, entonces, la exigencia a cualquier institución de que mantenga irrestrictamente el uso público de la razón. Hay instituciones, sin

embargo, en que esa exigencia ya no cabe, como en aquellas determinadas por una ideología dogmática donde el uso público queda restringido. Son los dogmas de la Iglesia, que los comunistas han adoptado y a quienes les da pena, desde luego, llamarlos con ese nombre y, entonces, los denominan principios. No importa que nos llamen dogmáticos -dice Lenin- por la defensa consecuente de los principios del marxismo. No se está refiriendo, ni mucho menos, a los principios kantianos ni a los de la ciencia, sino a afirmaciones y creencias. Así, el principio puede ser la dictadura del proletariado, lo cual es una concepción incluso técnica.

En general, en ningún caso, a nadie se le puede restringir el uso público de la razón; el ejemplo más fuerte que Kant usa a propósito es el propio, derivado de problemas religiosos, cuando le prohibieron escribir a causa de la publicación de *La religión en los límites de la razón natural*, en donde se le fue la mano en su consideración del cristianismo. Con el método utilizado por Kant en este texto, no sólo el cristianismo sino también el mahometanismo y el budismo, no quedaron muy bien librados. Entonces, claro, no gustó. Kant no había tenido problemas nunca, pero nombraron un nuevo ministro que era muy religioso, y procedió a censurarlo.

A todos los que tengan una función de guía, Kant los llama tutores. Estos pueden ser el profesorado o cualquier posición política o directiva: "Porque pensar que los tutores espirituales del pueblo tengan que ser, a su vez, pupilos, representa un absurdo que aboca en materialización de todos los absurdos"¹¹. Este es un punto supremamente interesante; si aquel que

sirve de guía, no hace más que obedecer, está pensando con miedo y es incapaz de pensar por sí mismo, se ha logrado, en consecuencia, organizar el sistema de reproducción de todos los absurdos.

El ensayo comienza con una doble formulación sobre la ilustración: el hacer uso público de la razón y el que la humanidad salga de su minoría de edad, en la que permanece por su propia culpa. Pensar es más incómodo que obedecer: es más fácil que le cuenten a uno la verdad y lo que debe hacer. Por eso para Kant, pensar por sí mismo es necesario para salir de la minoría de edad. La ilustración es la salida necesaria de la humanidad de la minoría de edad.

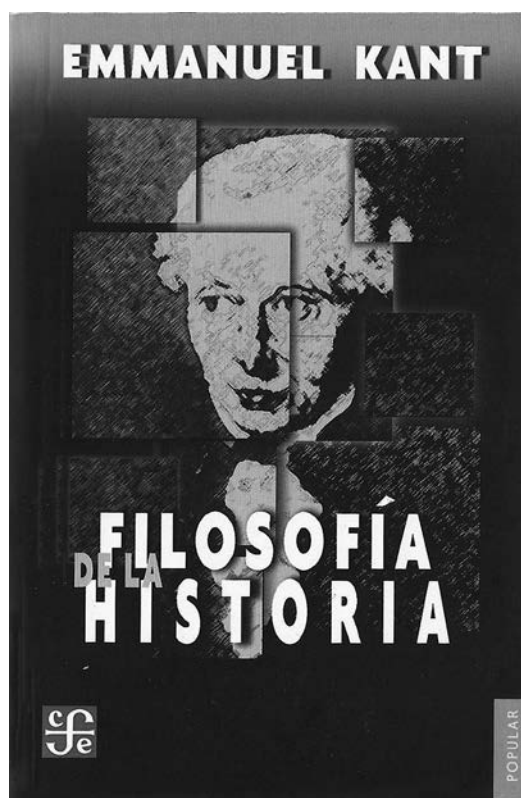
Consideremos con esa visión este texto. Dice Kant: "Pero... ¿no es posible que una sociedad de clérigos, algo así como una asociación eclesiástica o una muy reverenda *classis* (como se suele denominar entre los holandeses) pueda comprometerse por juramento a guardar un determinado credo para, de ese modo, asegurar una suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, a través de ellos, sobre el pueblo, y para eternizarlo, si se quiere."¹² Muy interesante idea: que un grupo, una sociedad de clérigos o un partido político se comprometa por juramento -véase el discurso de Stalin ante la muerte de Lenin: "al dejarnos, camarada Lenin, te juramos permanecer siempre fieles a esta enseñanza..." -a defender siempre los principios o los dogmas, cualquiera que ellos sean. Se establece, en últimas, una verdad intocable que quita toda posibilidad al derecho del uso público de la razón. Este es un camino que siguió la revolución rusa y que adquirió, incluso, características místicas. Quién

sabe qué dirían personas tan irónicas y tan dadas al humor como Gógol y Chéjov si vieran hoy una cola de ateos en fila para ver un faraón ateo embalsamado en la plaza de Moscú. Yo creo que no les faltaría la posibilidad de hacer un chiste, porque hoy en día no se embalsaman ni los pájaros. Se pasa, de esta manera, hasta el ritual. Entre los internos, en las clínicas psiquiátricas soviéticas por disidencia, hay diagnósticos muy interesantes: “manía de grandeza”, es el diagnóstico de un profesor de Leningrado. Pensaba que Lenin estaba equivocado en varias cosas, y ello era suficiente prueba de su enfermedad. El siquiatra no necesita ser de mala fe. Basta con que sea religioso en los dogmas del partido.

¿Qué pasaría si una sociedad de clérigos acuerda por juramento que va a defender ciertos principios, un determinado credo, con el propósito de asegurar una suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, a través de ellos, sobre el pueblo para eternizarla? Kant responde: “Es completamente imposible. Un convenio semejante, que significaría descartar para siempre toda ilustración ulterior del género humano, es nulo e inexistente; y ya puede ser confirmado por la potestad soberana, por el congreso, o por las más solemnes capitulaciones de paz”¹³. Esto ha ocurrido en la religión; por ejemplo, el concilio de Trento se metió con todo, con arte, cómo se debía pintar, cómo se debía investigar en ciencia, etc. También Stalin se metió en ciencia; Einstein es falso -decía- porque es un defecto de la relatividad y del mercado capitalista; la biología es falsa, Freud también es falso, el arte tiene que hacerse con realismo socialista etc.. Esto no es ninguna imaginación, ni mucho menos; existe una tendencia a defender una cosa

para siempre, por compromiso y por juramento de una secta. Kant está pensando, seguramente, en el concilio de Trento; esta tendencia también está en el maoísmo y en el stalinismo, lo mismo que en Irán. Esto no es una cosa tan desactualizada como uno podría imaginar a primera vista.

De esta manera Kant introduce el tema del dogmatismo, el cual va contra la naturaleza humana y contra la capacidad humana de avanzar. Lo que quiero mostrar es la forma tan aguda como Kant defiende los derechos humanos. Es bueno comparar esta visión con aquella tendencia burda de confundir los derechos humanos con la declaración de las Naciones Unidas de 1948, que está llena de buenas intenciones y es concebida como una cosa no conflictiva. Al contrario, los derechos humanos deben ser entendidos en la forma más conflictiva posible. Hay



que mostrar en la educación cómo se viola el derecho a pensar; mostrar cómo en todos los campos de la vida moderna se está en contra de los derechos humanos, y a éstos se les antepone no sólo intereses y el gobierno, sino también organizaciones sociales: la dependencia de los medios de producción del capital está, por ejemplo, contra la libertad de expresión. Este solo hecho: si las cadenas radiales son de la familia Santodomingo, los dueños de Avianca, el Sindicato de esta empresa no será bien tratado por Caracol, porque el que está hablando es el interés del empresario: y los que hablen bien de una causa que no interese a los banqueros y a los industriales, se quedan sin avisos y de pronto se quiebran. Hay, en síntesis, una restricción que no es una orden del gobierno, sino que es producto del mismo sistema capitalista.

Es interesante ver cómo un pensamiento profundo como el de Kant muestra a la racionalidad capitalista como una restricción de los derechos humanos y no, como se deriva del pensamiento liberal, como una condición y una garantía. Se observa, entonces, que el sistema capitalista es un obstáculo desde una perspectiva kantiana al uso público de la razón o, lo que es lo mismo, a la libertad de expresión. Al comparar los derechos humanos con un régimen de capitalismo de Estado, totalitario, la ideología liberal aparece más democrática, y lo es. Un régimen de partido único tiene una restricción a los derechos humanos que se deriva de su composición interna, institucional; no es de gobernantes sino de régimen, porque no hay libertad de asociación; si uno no pertenece al partido, está en los sin partido, es decir, imposibilitado para

una acción política de tipo colectivo; dicho en otras palabras, es un marginado o un ilegal. Las restricciones a los derechos humanos que impone un régimen capitalista de ideología liberal son igualmente graves; éstos se ven limitados por el lado del acceso; hay libertad para que todo el mundo estudie, pero el problema es que una mayoría no tiene acceso, como sucede en Colombia. No se lo prohíbe la constitución, no la policía, ni el gobierno, pero sí la vida, la situación económica, etc. Es interesante realizar, con Kant, la crítica a ambos sistemas desde el punto de vista de los derechos humanos y no tomar partido locamente por alguno de estos dos regímenes. Se cree, y es lo que siempre ocurre, que al hacer la crítica justa a uno de estos regímenes políticos se está apoyando ciegamente al otro. La polarización conduce siempre al dogmatismo, precisamente a aquella situación que critica tan finamente Kant y que considera como lo más absurdo de los absurdos: la restricción del uso público de la razón.

Notas

1. KANT. *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1985, pp. 26-27.
2. *Ibidem*.
3. *Ibid.*, p. 28.
4. *Ibid.*, p. 27.
5. *Ibidem*.
6. *Ibid.*, p. 28.
7. *Ibidem*.
8. *Ibidem*.
9. *Ibid.*, p. 29.
10. *Ibidem*.
11. *Ibid.*, p. 31.
12. *Ibidem*.
13. *Ibid.*, p. 32.

A la memoria de Martin Heidegger*



Esta semana, a los ochenta y seis años, murió Martin Heidegger, sin lugar a dudas uno de los pensadores más importantes de los últimos siglos. En este breve homenaje a su memoria trataré de mostrar la dirección fundamental de su pensamiento y de presentar algunos de sus textos. Esto no es fácil en el caso de Heidegger ni en el de ningún otro filósofo, porque precisamente la filosofía es difícil por sí misma o, como él mismo afirmaba, porque “lo que está oculto está ocultado por lo que parece fácil”.

De la vida misma de Heidegger hay muy poco qué decir, pues no fue un hombre público. Por el contrario, fue precisamente una de las pocas figuras de pensador solitario que se pueden encontrar en nuestra época, como las hubo en la antigüedad griega, como lo fue Nietzsche en su momento, pero que ya no son tan infrecuentes.

Digo que fue un solitario, no porque no hubiera tenido muchos amigos, pues los tuvo en todas partes del mundo y fue invitado a muy diversos lugares (a

* Zuleta dictaba en junio de 1978 un curso a un público abierto sobre historia de la filosofía, que comenzaba por Platón. La muerte de Heidegger lo obligó a interrumpir la secuencia y sorprendió a su auditorio con este improvisado homenaje. Fue publicado originalmente, con ligeras correcciones, en la *Revista Universidad del Valle*, N° 2, Enero-Julio de 1976. Un breve resumen apareció en 1990 en el *Magazine Dominical de El Espectador*. Y fue publicado en la primera edición de *Elogio de la dificultad y otros ensayos* (FEZ, 1994).

Estados Unidos, a Francia, a Japón para hablar del zen, a Alemania Oriental para dictar un curso sobre el joven Marx; invitaciones que por lo demás nunca aceptó), sino solitario en un sentido más fundamental: por la posición misma de su pensamiento. Solitario, porque no se dejó imponer las preguntas de la época, de la urgencia del momento o de la moda; él mismo construía sus propias preguntas y las elaboraba largamente durante décadas enteras. Uno de los rasgos de su pensamiento, en efecto, consiste en considerar, a diferencia de los reporteros (razón por la que nunca aceptó una entrevista), que no hay nada más difícil que formular una buena pregunta.

El único pasaje biográfico conocido, desafortunado y costoso porque le creó muchas enemistades e incomprensión, fue el error que cometió de permanecer como Rector de la Universidad durante los primeros cien días del gobierno de Hitler, período durante el cual parece incluso que se forjó algunas ilusiones. Luego se alejó y trabajó sobre temas directamente opuestos al nazismo como por ejemplo una crítica al determinismo biológico, que contiene naturalmente una crítica a toda forma de racismo. Sin embargo, el error de los cien días pesó sobre él durante toda su vida y ha sido muy aprovechado por adversarios de toda índole. En cambio, no afectó el curso de su meditación.

Se retiró entonces a una cabaña en la Selva Negra y durante los restantes cuarenta años de su vida estuvo paseándose por los bosques, meditando, leyendo los griegos y escribiendo su obra. Ese mismo paisaje de la Selva Negra figura continuamente en

su obra como metáfora, por ejemplo en el ensayo *¿Qué significa pensar?*; e, incluso, da el nombre a uno de sus más hermosos libros, *Sendas perdidas* (que literalmente podría traducirse como “Caminos en el bosque”) donde afirma que en el bosque hay caminos, muchos de ellos no conducen a ninguna parte, pero sólo el que se ha extraviado innumerables veces en ellos aprende a conocer el bosque. Y así, el bosque funciona como metáfora del pensamiento. Así fue su vida, carente de acontecimientos, pero precisamente para un pensador los grandes acontecimientos son, ante todo, sus ideas y sus preguntas, por lo tanto, dediquémonos más bien a considerar la larga meditación que produjo.

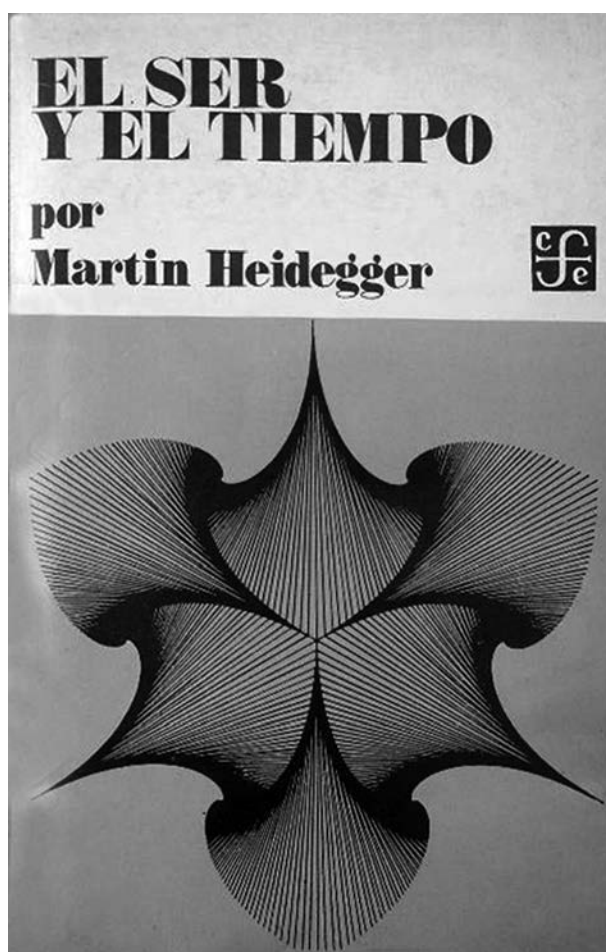
Heidegger se hizo conocer mundialmente en 1927 con la publicación de *El ser y el tiempo*, obra que es decisiva para el estudio de su pensamiento, aunque luego haya variado, especialmente en el acento que pone en uno u otro tema.

Pero en 1927 era una obra insólita o, como diría Nietzsche, intempestiva y anacrónica, porque por su tema, tono y estilo se situaba por fuera de las preocupaciones y de las corrientes filosóficas del momento.

El ser y el tiempo comienza con preguntas griegas, antiguas y olvidadas desde hacía mucho tiempo por la metafísica occidental. Heidegger es plenamente consciente de este contraste y, precisamente, el primer capítulo, “Necesidad, estructura y preeminencia de la pregunta que interroga por el ser”, es un intento de justificar una de las preguntas más antiguas, formulada en los tres grandes

siglos de la filosofía griega, desde la época de los presocráticos y que, como él mismo afirma “tuvo en vilo al meditar de Platón y de Aristóteles, cierto que para enmudecer desde entonces como pregunta expresa de una investigación efectiva”¹. Y en efecto, en la época moderna, la pregunta que interroga por el sentido del ser está casi completamente olvidada e, incluso, se considera carente de sentido².

Heidegger, después de elaborar la pregunta que interroga por el sentido del ser y de resaltar, como hemos visto, su carácter extraño a nuestra época, pasa a considerar la crítica lógica directa que pretende despachar rápidamente la posibilidad misma de tal pregunta, así como la posibilidad de la pregunta que interroga por la nada. Esta objeción lógica consiste en postular que la respuesta a dicha pregunta es imposible porque la definición inevitablemente incurriría en el error lógico de la redundancia, puesto que lo definido sería incluido como elemento esencial de la definición: “el ser es...”. De la misma manera, resulta contradictoria la pregunta por la nada, puesto que la respuesta tendría que incluir una contradicción: “la nada es...”, pero, precisamente, la nada no es. Entonces, aparentemente, las preguntas que interrogan por los términos fundamentales que pueden ser objeto del pensamiento, el ser y la nada, resultan ociosas, la una porque la respuesta es necesariamente redundante, y la otra porque es necesariamente contradictoria. Parecería pues que el libro llega desde sus dos primeras páginas a un callejón sin salida, ya que al formular una pregunta que no es posible responder, se habría comenzado con un error de método. En efecto, da la impresión de que es mejor abandonar ese terreno de una metafísica del absoluto y



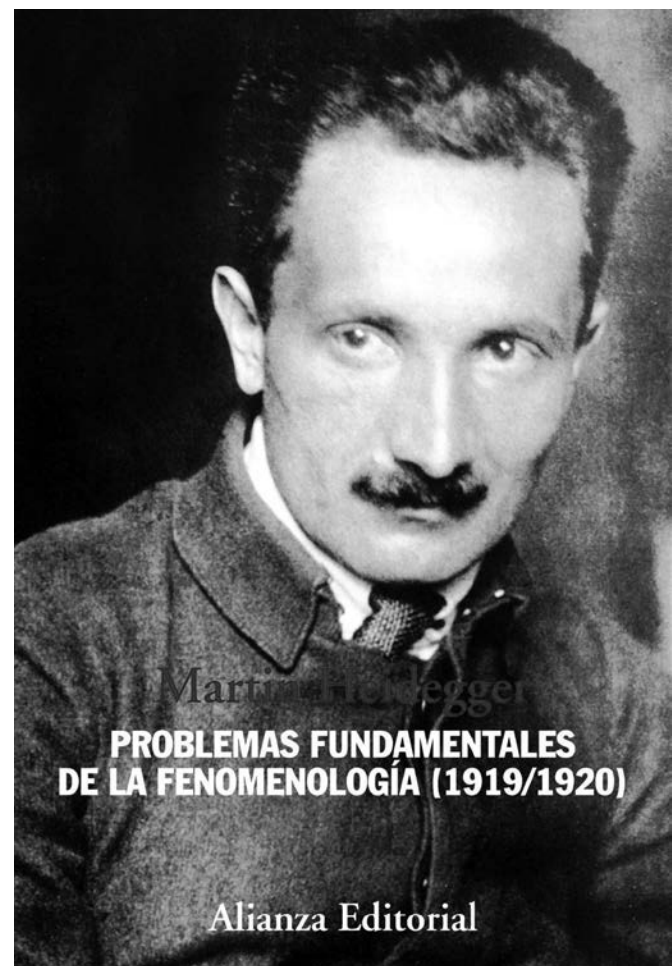
dedicarse más bien a estudiar problemas más específicos.

Ahora bien, Heidegger, ante este aparente impasse toma por decirlo así un atajo y modifica la dirección de la pregunta con la siguiente formulación: ¿en qué consiste un ser capaz de hacer preguntas? ¿Cómo se puede concebir un ser que hace preguntas? Sin embargo antes de la respuesta a cualquier pregunta hay un problema más general: hay sólo un ser que hace preguntas, el hombre: ¿es ésta una característica particular suya, como poseer cinco dedos en cada mano, o es algo que le es esencial?

Así comienza pues la meditación de Heidegger. Y, ante todo, destaca un punto:

¿un ser que pregunta, no tiene en cierto sentido algo de contradictorio? En primer lugar, podemos decir que un ser que hace preguntas es un ser que desea, pues desea una respuesta, es decir, desea lo que no posee. Entonces, parece que una pregunta no podría surgir de un ser, sino de un no ser, de una carencia: una pregunta apunta a algo que no se sabe, busca algo que no se tiene. Es decir, tomándolo al revés, podemos decir que un ser que es inmediatamente lo que es, es un ser que no puede hacer preguntas. Los animales, evidentemente, no lo hacen. Un ser que hace preguntas tiene la particularidad de que en él, el sentido mismo de su ser está en cuestión. Es un ser de cuya naturaleza forma parte la carencia, el no ser. Nos encontramos pues rápidamente con un problema esencial: ¿cuáles pueden ser las características propias de un ser que hace preguntas? Sabemos por ahora que sólo el hombre hace preguntas y que hacerlo es un elemento constitutivo de su significación. Allí comienza entonces lo que Heidegger llama el análisis “existencial”.

Tenemos que elaborar, aunque sea rápidamente y a grandes rasgos, este concepto de existencia³ que Heidegger nos propone, porque los conceptos de un gran pensador nunca pueden ser tomados directamente de un código preexistente que empleamos en la vida corriente, ni pueden tampoco ser asimilados a los conceptos de otros pensadores. También porque circula la noción (que tanto le molestaba), de que era “existencialista”. Ante todo, la palabra existencia, en el sentido que él le otorga, y que le dio por primera vez Kierkegaard, no significa una oposición simple a la esencia, como ocurre en la pareja clásica



de la escolástica o en Aristóteles, de quien la escolástica la toma, así como todo lo demás, dañándolo. Heidegger no considera que las esencias sean permanentes, eternas, invariables y fundadoras, mientras que las existencias sean actuales, finitas, variables y fundadas. Para él la existencia tiene una asignación precisa y no se refiere a cualquier cosa ya que sólo hay un existente: el hombre. Los seres son múltiples (los animales, los minerales, la técnica, las obras de arte, etc.), pero el existente es uno solo. Como dice Heidegger en una fórmula que a veces emplea, el existente es un ser que está arrojado fuera de sí mismo, hacia algo, hacia un futuro, hacia un posible, va siempre en busca de algo, vive en proyecto.

El proyecto había sido analizado antes por Husserl⁴, el maestro de Heidegger, sobre todo a partir del concepto de intencionalidad. Husserl, propone el análisis de un ser intencional, es decir, que “tiende hacia”. Ese “tender hacia” es algo que forma parte de la estructura más íntima de ese ser. Su propio ser siempre está en cuestión, no puede ser definido, definitivamente limitado en un “ahora”. Siempre hay una parte esencial del ser humano que sólo puede ser definida como aquello que aún no es, como algo que lleva en sí mismo la carencia. ¿Qué es el hombre? Aquello que aún no es, por ejemplo, lo que busca, lo que teme, lo que no puede desear. El hombre nunca se encuentra definitivamente delimitado, completo, pues el ser completo es la definición misma de la muerte; cuando ya no carece de nada, cuando ya no espera ninguna conclusión de sus proyectos, cuando ya no se define por lo que aún no es, es porque está muerto. Lo completo y lo definitivo es la muerte; lo incompleto es la vida. El hombre es, pues, una estructura de posibilidades. Su vida está impulsada, como dice Heidegger en “La Esencia del Fundamento”⁵, por la “fuerza silenciosa de lo posible”. De nadie podemos decir qué es si desconocemos esa dimensión de su ser que lo configura como una estructura de posibles, de proyectos, de deseos, de anhelos, de temores implícitos, explícitos, conscientes e inconscientes.

Ya Platón había dicho en *El Banquete* que no se puede desear si no se carece, que no se puede desear ser lo que se es. El deseo implica necesariamente la carencia. Pero, ¿en qué puede consistir un ser de cuyo ser forma parte necesariamente la carencia? Porque sólo equivocadamente podemos

creer que en el mundo de los instrumentos y de las cosas pueda haber carencias. Tales “carencias” son proyecciones, son sólo carencias para nosotros. A una silla puede faltarle un brazo, por ejemplo, pero esa es una situación que tiene sentido para nosotros, no para la silla misma. Como naturaleza física nada es carente. La silla lo es con relación a un proyecto nuestro como sentarse, o con respecto a una determinada esperanza, que funcione por ejemplo de manera instrumental o estética. En síntesis, si en un objeto físico no encontramos lo que esperamos tenemos una carencia, pero se trata fundamentalmente de una proyección.

Y así, cuando Heidegger se propone desarrollar el tema de la carencia, encuentra por sí mismo, en una versión muy suya, otro tema central de su obra: la angustia. La angustia, tal como él la concibe, no es un estado de ánimo particular, entre otros, sino una situación general, oculta o manifiesta, que siempre está presente porque se desprende de esa característica esencial de la realidad humana que consiste en que el ser del hombre es un ser de carencia, que no puede ser definido en coincidencia consigo mismo porque su sentido siempre está en cuestión y en permanente aplazamiento. Heidegger la distingue pues, de cualquier sentimiento particular. En su estilo, tan peculiarmente encantador, afirma en *El ser y el tiempo*, que “aquello de que se angustia la angustia” no es una determinada forma de ser, o posibilidad de la realidad humana, o particularidad de lo existente, sino de la forma misma de estar en el mundo, es decir, de la forma misma de existencia, porque el existente, el ser que pregunta, se pregunta también y ante todo: ¿qué

soy yo?, y la respuesta nunca puede ser dada en la forma de una ecuación o de una igualdad, porque se trata de un ser que siempre está en cuestión y por consiguiente la respuesta depende de su propia realización.

Una forma particular de la realidad humana puede más bien producir un miedo, pero la angustia no es eso. Heidegger lo afirma con un ejemplo, en uno de los momentos, no muy frecuentes, en que resulta benévolo con el lector: aquél que va a la guerra y piensa que lo pueden herir o matar, tiene miedo, pues el miedo es la reacción frente al peligro; pero si cuando va la guerra se pregunta si será valiente o cobarde, si huirá o si, por el contrario, se arrojará sobre el enemigo, entonces ya no tiene miedo sino angustia, ya que ésta no se desata por una determinada eventualidad, sino por el hecho de que el ser propio se presenta como un enigma cuya solución depende de algo que no ha sido, que aún no es. La angustia es el reconocimiento de que lo que somos no está dado ni por una forma biológica hereditaria ni por ninguna otra determinación inevitable. La angustia es pues una característica y una manifestación de la existencia, que define al ser que es capaz de preguntar y especialmente de preguntar por sí mismo.

Así, todos los temas heideggerianos están íntimamente articulados. No se puede describir uno de ellos sin que se haga necesario abordar los demás, porque los conceptos de un gran pensador no son una serie o sucesión de temas dispersos, sino una articulación sistemática en la que todos dependen de todos y se soportan mutuamente. La lectura, por consiguiente, debe ser continuamente retrospectiva

porque a medida que avanzamos y encontramos un nuevo tema, éste precisa y redefine los anteriores.

De esta manera descubrimos rápidamente que si el hombre es el único ser cuya significación está permanentemente en cuestión, también es el único ser que tiene conciencia de su muerte. La temática de la muerte aparece continuamente en *El ser y el tiempo*, y ocupa un lugar fundamental en la meditación de Heidegger. Entre los pensadores modernos es tal vez el que más ha insistido en el tema de la muerte, desde los comienzos de su reflexión hasta su último período. Ante todo, pues, el hombre es el único ser que sabe que va a morir. Pero ese saber no es un saber cualquiera, secundario, equiparable al producto de alguna información, como uno puede o no saber de botánica. El conocimiento de la muerte es la condición absoluta del conocimiento de la vida; los seres que no saben que morirán tampoco pueden saber que viven, como le ocurre a los animales por ejemplo. Se trata pues de un saber esencial, que está inscrito en la forma misma de la vida.

Naturalmente, sus enemigos han tratado de aprovechar, en forma un poco demagógica, esa permanencia de la problemática de la muerte en su obra para combatirlo como decadente o burlarse de él, como lo hace Luckács, quien lo describe como “el miércoles de ceniza del subjetivismo parasitario”⁶. Sin embargo hay que resaltar que el tema de la muerte no tiene en Heidegger nada de tremendista; es simplemente un momento esencial del análisis de la existencia. El saber de la muerte es lo que le confiere a la vida su significación misma, lo que le da su tona-

lidad. Sin este saber, implícito o explícito, la vida carecería por completo de toda seriedad. Si existe verdaderamente un riesgo grave, si el fracaso es posible, si hay algo irreversible en la vida es precisamente por la conciencia de la muerte.

Si el futuro no estuviera limitado por la muerte, si estuviera indefinidamente abierto y nunca cerrado, si siempre se pudiera volver a empezar, tomar otro camino, ensayar una y otra vez, ni el error ni el fracaso serían irreversibles, ni tendrían mayor valor; pero tampoco lo tendría la existencia misma. En un tiempo indefinido daría lo mismo cualquier cosa y todo se reduciría a un simple juego. El hombre,

ciertamente, es una estructura de posibles, pero no todos pueden ser igualmente esenciales; el hecho de efectuar algunos significa liquidar otros. La muerte es lo que asigna su importancia a todo, a un fracaso como a un éxito, a una pasión como a un desinterés. De esta manera el hombre no es solamente el existente cuyo ser está siempre en cuestión, sino también un ser que no puede ensayar indefinidamente, que no puede arrojar su ancla en el aplazamiento y permanecer allí.

Esto es lo que Heidegger denomina la decisión resuelta, es decir, el hecho de asumir que nuestras realizaciones son también la muerte de otras opciones que eran igualmente posibles pero que, al elegir una de ellas, dejan de serlo; al optar por una particular forma de ser abandonamos la posibilidad de ser muchas otras cosas. Y esto es así porque la muerte no está pensada solamente, ni simplemente, como un acontecimiento posterior y exterior a la vida, sino como una estructura íntima de la vida. Podemos elegir nuestra carrera, pero no podemos tener todas al mismo tiempo; podemos elegir el sentido de nuestra lucha y de nuestra vida, pero no podemos realizar todo el abanico de los posibles. Por lo tanto, toda decisión y todo acto es igualmente una muerte. La muerte no está simplemente al final de la vida, en la tumba, como se podría imaginar Lukács. Cuando este último eligió ser revolucionario, y precisamente con un cierto tipo de orientación, ¿a cuántos otros tipos de revolucionarios, a cuántas otras posibilidades de vida, a cuantos otros Lukács mató?

Así, en nosotros se anuncia siempre más de lo que concretamente podemos hacer





o llegar a ser. Y cuando decidimos llegar a ser algo en concreto matamos mucho de lo que en nosotros se anunciaba como posible. Todos nuestros logros y todos nuestros éxitos vienen necesariamente acompañados de muchos duelos. Es en este sentido, y no en un sentido trapense (“Hermano, de morir tenemos pero el cómo y el cuándo no lo sabemos”), que Heidegger pensaba en la necesidad de asumir la muerte, porque hacerlo es lo mismo que asumir la vida.

Con este tema de la decisión resuelta se presenta la voluntad heideggeriana de asumir los rasgos fundamentales de

la existencia humana: la angustia y la muerte. Este tipo de formulación constituye, en cierto modo, lo que podríamos denominar el principio de una ética heideggeriana. Y digo una ética porque lo que está describiendo es algo que tiene la particularidad de ser al mismo tiempo inevitable pero infrecuente: es inevitable conocer la muerte, pero es infrecuente que sea asumida; es inevitable la angustia (pues ésta no es un acontecimiento particular, sino una dimensión inscrita en la estructura íntima del ser humano), pero es infrecuente que sea asumida. Esta doble formulación es muy curiosa pero resulta esencial para conocer la forma misma del pensamiento de Heidegger y la podemos encontrar en prácticamente todos sus momentos.

Lo que resulta frecuente es que se trate de escapar a la angustia y a la muerte. Y Heidegger estudia, en un análisis existencial brillante, algunas de las formas de ese escape, tomando figuras de la vida cotidiana que él llama “caídas en la inautenticidad”. Ahora bien, la autenticidad no es una virtud particular, una suerte curiosa de ascetismo, bondad, sinceridad o algo por el estilo. La autenticidad no puede ser definida sino como una conducta que asume lo inevitable y lo hace suyo, en lugar de lanzarse a la empresa indefinidamente larga, agotadora y necesariamente fracasada de intentar evitar lo inevitable.

Con este tema de la inautenticidad, Heidegger pasa entonces a producir una analítica de toda la civilización, o de las figuras de la “existencia inautética”, según sus propios términos. Vamos a tomar algunos ejemplos.

En primer lugar la “avidez de novedades”, que se caracteriza, dice Heidegger, por un específico “no demorarse” en lo inmediato. De aquí que tampoco busque el ocio del demorarse en la contemplación, sino la inquietud y la excitación por parte de algo siempre nuevo y del cambio de lo que hace frente. En su “no demorarse” se cura la avidez de novedades de la constante posibilidad de “disipación”⁷. Es una especie, digámoslo así, de fuga hacia adelante que desea saber, pero sólo en el sentido de estar informado. Se trata de una figura propia del periodismo, para el cual lo importante no es el sentido sino la actualidad, el acontecimiento, no el significado. La última noticia queda agotada en su interés precisamente por la información misma y se busca enseguida la de la mañana siguiente, como se ve en la experiencia cotidiana del periódico. Es una actitud que no se detiene nunca en una exploración, en la búsqueda de un sentido, en la pregunta por el significado de algo sino que, por el contrario, se niega a pensar el problema buscando otra noticia y luego otra, cada vez más actual, más nueva.

Una manera muy propia de nuestra época, dice Heidegger en su ensayo *¿Qué significa pensar?*, es el hecho de no interesarse sino precisamente por lo que, en sí mismo, no es interesante. Heidegger emplea el término “interesante” en el sentido fuerte de *inter-esse*: el ser inscrito en aquellas condiciones de las que, en efecto, depende su sentido que es precisamente lo que define lo interesante. Pero nuestra época declara interesante el acontecimiento ruidoso, la alharaca cotidiana, aquello de lo que no depende nuestro ser en su sentido, que es precisamente de lo

que se huye en la avidez de novedades: de la angustia que genera un interés real en la investigación de un sentido fundamental y que, en compensación, se refugia ávidamente en la información extensa y prolija.

Así mismo, Heidegger resalta muchos otros temas implícitos en la vida cotidiana a los que otorga una nueva significación y un nuevo sentido histórico. Otro ejemplo es lo que denomina, en otro capítulo de *El ser y el tiempo*, el impersonal uno. Heidegger lo toma de la costumbre frecuente de expresarse en términos tales como “a uno le gusta tal cosa” o “uno prefiere tal otra”. Y se pregunta: ¿quién es ese “uno”? ¿Es un plural? No, un plural sería “nosotros”, y eso implicaría la obligación de decir cuáles. Un “nosotros” se refiere a algo definido, a un grupo delimitado, y eso implica ya un compromiso: con la muerte, porque dejaríamos de ser lo que pertenece a otros grupos; con la afirmación de nuestro proyecto, porque un grupo tiene que estar ligado por alguna esperanza, por alguna búsqueda, por alguna valoración; con la angustia, porque el grupo está aún en el aplazamiento de su sentido, su significación depende todavía de lo que puede hacer y no está nunca concluida. Pero tampoco es un singular, porque en ese caso sería “yo” y entonces tendría que cambiar la formulación y decir “a mí me parece”, o “yo no acepto”, y esto ya significa afirmarse, definirse, separarse, distinguirse, aceptar la muerte y la angustia.

Entonces, para no aceptar la muerte ni la angustia se deja una zona intermedia de indiferenciación que no es ni un “nosotros” ni un “yo”. El “uno” no es una simple figura gramatical, sino la búsqueda

de una posición que haga posible escapar a la definición y al reconocimiento del sentido del ser, que nos permita eludir la angustia de reconocernos en lo que hacemos, en lo que defendemos, en nuestra historia, en los deseos fundamentales de nuestra vida, en nuestras convicciones y en nuestros proyectos. Y esto es precisamente lo que Heidegger exige que asumamos.

En su analítica existencial de la vida cotidiana, Heidegger toma como rasgo esencial el lenguaje para mostrar que es un fenómeno originario y constituyente del ser humano. El lenguaje no es simplemente el medio a través del cual comunicamos experiencias, sensaciones, pensamientos sino, más primitivamente, la forma como asignamos un sentido al mundo. Pero el lenguaje también puede ser utilizado para escapar de lo comprometedor que sería asumir una posición en su significación originaria, y de lo angustiante que sería pensarla. Así se presenta lo que Heidegger llama las habladurías.

La característica principal de las habladurías consiste en un empleo del lenguaje que remite siempre a una interpretación previa, a un “como se sabe” o “como sabemos”, a una codificación anterior. El lenguaje no asume su característica esencial de asignar un sentido, sino que se moviliza en la dirección de lo que se da siempre por ya sabido; no se enfrenta a algo que es necesario interpretar, sino que se desliza y se mantiene en lo ya interpretado. Toda la responsabilidad angustiante del lenguaje que intenta dar testimonio, como aparece por ejemplo en la fórmula “yo viví esta experiencia de esta manera”, se refugia, como en el impersonal “uno”,

en un lenguaje circular cuya interpretación ya está dada. El sentido de todo ya está asignado de antemano, sólo falta que circulen los informes, los datos y todo aquello susceptible de ser comunicado. Y así se puede conversar indefinidamente, sin que nunca se indague por un sentido, porque se parte de la premisa de que el sentido ya lo conocemos. El riesgo serio que está implícito en todo genuino preguntar queda eludido por el sistema de “lo ya sabido” al que nos acogemos. De esta manera podemos en cierto modo acceder a todo sin correr nunca el riesgo de no haber entendido, tal como se expresaría en la fórmula, naturalmente angustiosa: “Me interesa profundamente pero no lo entiendo”⁸.

En el camino de la exploración de las condiciones de la existencia, Heidegger arroja una mirada sobre nuestra época que resulta extraordinariamente inquietante precisamente por su gran distancia, pero no podría afirmarse que por el hecho de reformular antiguas preguntas griegas o, como él mismo cuenta, de leer todos los días varias horas a los filósofos griegos, Heidegger se haya despreocupado de la problemática de la época; lo que ocurre es que la aborda a su manera y con sus propias preguntas. Por ejemplo, también se pregunta por la técnica.

Primero que todo, busca lo que hay de esencial en la técnica, sin dejarla definir por las habladurías, sin reducirla simplemente al último modelo de alguna cosa o a una posibilidad nueva y más eficaz de manipular y cuantificar la naturaleza o la sociedad. La asume en el sentido más fundamental y más general posible y se refiere a todas las técnicas, sin importar si

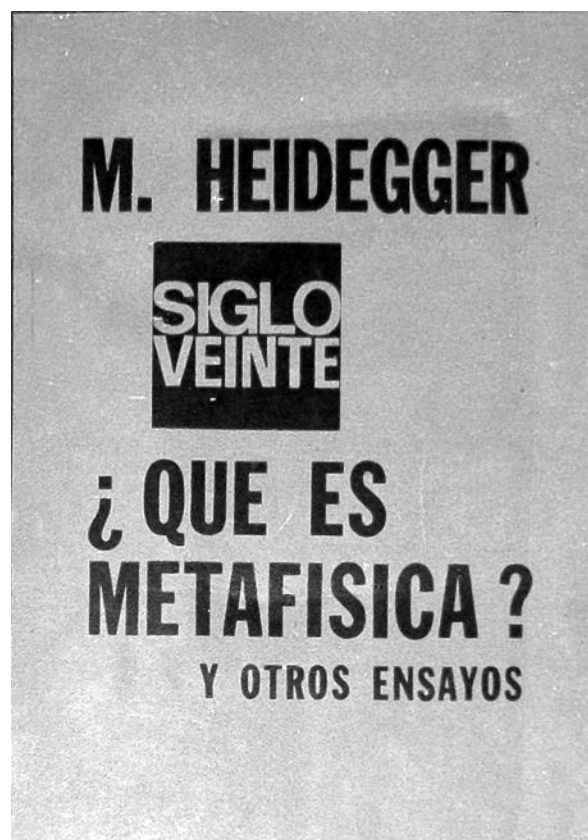
se trata de las más primitivas; la escritura, por ejemplo, es una técnica.

En el sentido más fundamental la técnica está relacionada con el hecho de que la manera como modificamos el mundo nos define a nosotros mismos. De esta manera la técnica resulta ser algo esencial pero muy difícil de asumir, y de cuyo sentido queremos escapar en la tecnocracia, cuando la concebimos simplemente como una manipulación de la naturaleza. Nuestro empleo corriente de este concepto es ya inauténtico precisamente porque no quiere pensar la manera como nuestro tratamiento del mundo nos transforma y nos define.

Es muy frecuente encontrar en Heidegger disquisiciones filológicas o análisis etimológicos, que lleva a cabo con una inmensa erudición lingüística, inspirado por la sospecha de que el lenguaje posee un saber anónimo y oculto mucho mayor que el saber explícito del que podemos dar cuenta. De esta manera descubre en una época muy remota y primitiva de la civilización griega, que la palabra *logos* quería decir “cosechar” y “sembrar” y que sólo posteriormente, en un período tardío, llegó a significar, como todo el mundo sabe, el pensamiento mismo, el lenguaje y, finalmente, la lógica. Heidegger se interroga por ese curioso devenir que convierte a “sembrar” y “cosechar” en “lógica” y encuentra que efectivamente, en su origen, las dos series de términos eran equivalentes. El sembrar es una manera de dividir y de distribuir el tiempo en ciclos y en ritmos; es prever y en ese sentido implica asumir la pérdida de algo, que se deja de utilizar inmediatamente como alimento, con la esperanza de re-

cuperarlo multiplicado; es un sacrificio actual, una muerte parcial de la semilla para que resucite y se reproduzca; es la inscripción en un futuro definido como un “ha de ser” y en el trabajo necesario para realizar lo que aún no es. Y cosechar también es reunir que es una figura del pensar, pues el pensar reúne, compone, produce síntesis nuevas. Así, “cosechar” y “sembrar” pensados a fondo, son el *logos*, el pensamiento.

Por lo tanto, la manera que tenemos de modificar el mundo, incluso en las técnicas más simples e iniciales, es ya una manera de pensar el mundo, que a su vez nos define no sólo como agricultores por ejemplo, sino también como previsores. La sucesión de las cosechas establece hitos y pasados concretos, nos define el tiempo en una forma nueva, como un



ciclo concreto y no simplemente como un futuro indefinido o como el hueco infinito de la duración. Es una manera de instalarnos en una sucesión sin la cual el tiempo nos resultaría convertido en dos abismos infinitos, el abismo del futuro y el abismo del pasado.

La técnica hace que lleguemos a ser el producto de nuestros productos y de nuestra forma de producirlos. Pero, de nuevo, se presenta el mismo fenómeno: esta característica de la técnica es inevitable, porque hace parte de nuestra relación con el mundo, pero es infrecuente que sea asumida como tal. Este es el estilo mismo de Heidegger para pensar cualquier tema: siempre encuentra algo esencial inscrito en nuestra forma misma de ser, fundamental como condición de la realidad humana pero que, sin embargo, es muy infrecuente que asumamos. Por el contrario lo frecuente es más bien que nos protejamos contra esa significación fundamental.

Otro tema central de su reflexión es la poesía, sobre la que escribió varios estudios muy importantes. Me referiré en especial a una conferencia titulada “Hölderlin y la esencia de la poesía”⁹. El texto comienza por una reflexión sobre el problema de la esencia. ¿No estará ya equivocado, dice, el título mismo de este trabajo? ¿No es un error hablar de la esencia de la poesía refiriéndose a un solo poeta? ¿Acaso la esencia no es precisamente lo que es común a muchos, que son, por otra parte, diferentes? ¿No sería mejor establecer una serie de poetas (Homero, Sófocles, Virgilio, Dante, Shakespeare, Goethe u otros) y buscar lo que, más allá de todas sus diferencias, constituye preci-

samente su esencia? Heidegger responde que no. Lo común no es lo esencial; eso sería, dice él, “una esencia inesencial”. El conocimiento profundo de un solo poeta, cualquiera que sea, nos da, en cambio, lo esencial. El problema consiste en saber hasta dónde somos capaces de pensar siquiera un poeta, sin hacer el estudio comparativo de una serie. Esta es una formulación muy notable que define la esencia de una manera radicalmente diferente a la de Aristóteles, por ejemplo.

Entonces, en su búsqueda de la esencia de la poesía, Heidegger encuentra en la obra de Hölderlin, uno de los más grandes poetas de la humanidad, sin lugar a dudas, una serie de proposiciones sobre la poesía que parecen, a primera vista, contradictorias. Es una carta a su madre Hölderlin afirma: “La poesía, esta tarea entre todas la más inocente”; y en otro lugar dice: “Por eso le fue concedido al hombre el lenguaje, el más peligroso de todos los bienes” Heidegger analiza fórmula por fórmula, y muestra primero que al afirmación, “La poesía, esa tarea entre todas la más inocente”, indica que la poesía es una tarea que no está exigida por la gravedad momentánea de una necesidad particular o de un deber, sino que, por el contrario, en ella se observa, como en el juego, una distancia con aquello que en la vida cotidiana se llama seriedad: el trabajo y el deber. La poesía no pertenece al mundo de lo instrumental donde se justifica el uso de las cosas como medios para lograr fines.

Sin embargo, la poesía es también “el más peligroso de todos los bienes” porque en ella se da testimonio de lo que se es, porque en ella se busca, no un posible particular y concreto, sino una dimensión



de nuestro ser. En ella el lenguaje regresa a lo originario. Es una manera de asumir el lenguaje en un sentido completamente opuesto a la información, no como medio de comunicación de unos hombres con otros de lo que ya saben o de lo que vieron, de lo que piensan o de lo que sienten, sino como modo original de asignar un sentido al mundo y a la vida.

Con la poesía convertimos el mundo entero en un lenguaje y lo llevamos a sus últimas consecuencias. Cuando el poeta habla del mar, por ejemplo, el mar se convierte en lenguaje, a diferencia de lo que ocurre cuando del mar habla un oceanógrafo, para quien es un objeto y no un lenguaje. Para el poeta el mar es una manera de designar lo originario, la fuente de la vida, la madre, lo que permanentemente cambia y sin embargo permanece idéntico a sí mismo, una imagen del tiempo largo, del poder disolvente

del tiempo en el cual cualquier acontecimiento momentáneo queda borrado. De esta manera se convierte en una visión en perspectiva de la propia vida y deja de ser un objeto. Y lo mismo ocurre si habla de cualquier otra cosa. La luna, por ejemplo, se convierte de inmediato en el lenguaje de lo inaccesible, en la figura de una madre originaria e inalcanzable, etc.

Así, el movimiento fundamental de la poesía consiste en tomar el lenguaje con la máxima seriedad, hasta el punto de que el mundo entero se convierte en un lenguaje que nos propone diferentes modos de existir y diferentes sentidos de la vida. Por la técnica, el hombre se define como un producto de sus productos; por la poesía se define como un producto de sus productos; por la poesía se define como un asignador de sentido al mundo. Se trata de buscar siempre una definición que vaya al fondo de la significación. Precisamente, sin la poesía no podemos vivir. Ninguna humanidad puede soportar la presencia desnuda de las cosas sin asignarles una valoración y sin ponerlas, a su modo, a hablar. Una tribu nómada en el desierto necesita, por medio de sus canciones, de sus historias y de sus mitos, que las toldas dejen de ser realidades plásticas y se conviertan en figuras significativas, lo mismo que sus animales o sus atardeceres. Ni los esquimales con sus hielos, ni los hombres de la selva podrían vivir si no le asignaran un sentido al mundo, que trascienda lo inmediatamente presente, instrumental, práctico, sólo caracterizado por sus condiciones naturales efectivas. Sin la poesía el mundo no sería habitable.

Y entonces, Heidegger vuelve a citar a Hölderlin: "Lleno está de méritos el

hombre, mas no por ellos, sino por la poesía, hace de esta tierra su morada”. La poesía aparece así como el lenguaje que constituye para el hombre la significación del mundo, y no simplemente como la práctica de unos cuantos señores bastante escasos en la división del trabajo. Y de nuevo, entonces, comienza el análisis existencial. La poesía es, al mismo tiempo, inevitable pero infrecuente... Así como Heidegger leyó a los filósofos, tal vez como ningún otro (a Kant, a Hegel, a Anaxágoras, a Anaximandro, a Heráclito, a Platón, etc.), también leyó a los poetas (a los antiguos griegos, a Hölderlin y a muchos otros), buscando en ellos una posición inevitable, esencial, que forma parte de nuestra manera misma de habitar en el mundo, pero que, no obstante, tendemos a evadir, así como tendemos a evadir la angustia y la muerte.

En la última época de su vida, después de los ochenta años, leyó a Nietzsche. Hace poco salió publicada una obra en dos grandes tomos en la que aparecen algunos de los comentarios más brillantes que jamás se hayan hecho sobre el pensamiento de Nietzsche. Y no deja de ser inquietante, para quienes han seguido por un largo período la reflexión de Heidegger, ver la capacidad de autorrenovación de este pensador que, a una edad tan tardía, puede todavía replantear sus temas y volver sobre sus primeros problemas.

Nietzsche es leído como no lo ha sido nunca. Heidegger espera pacientemente para comprender cada concepto, no lo da por sabido en ninguna habladuría, ni siquiera en una habladuría filosófica. Así lleva a cabo su larga exploración. Nietzsche concibe el arte como lo cons-

titutivo de la vida; pero ¿qué es para él el arte? El arte para Nietzsche es, al mismo tiempo, embriaguez y forma: forma que da límites, leyes y visión de conjunto; embriaguez que desborda, que comunica y que se establece antes de todo lo personal y delimitado. El arte es el juego permanente de ambas cosas y esencia de la vida. De este estilo es su investigación sobre el filósofo.

No deja, pues, de ser admirable este pensador solitario que se pasea por la Selva Negra buscando el sentido fundamental de los temas que se ofrecen a su pensamiento, sobre todo en esta época que se caracteriza por el afán, por la avidez de novedades, por la banalización, vulgarización y neutralización de todo lo importante. Dejó como mensaje de su obra la necesidad de buscar el fundamento. Sin duda, es una actitud que no podemos soportar permanentemente, como él mismo lo sabía, y tendremos que mezclarnos continuamente en las corrientes del tiempo y de la época.

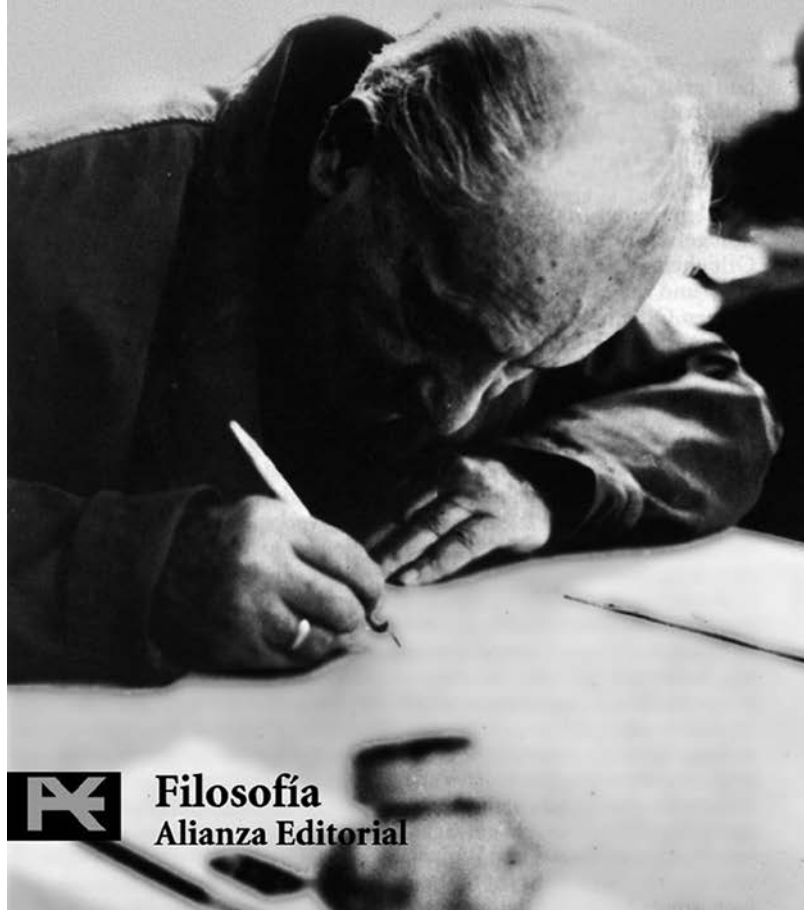
Fue intempestivo porque, precisamente en este tiempo, hizo una oposición fundamental a la gran evasión de todo lo que resulta esencial. Mantuvo, en nuestra época, la posición esencial de la filosofía reflexionando, a partir de una profunda preocupación, sobre todo aquello que confunde a nuestra civilización. Por eso, la fuerza de su pensamiento crece cada vez más, es cada vez más actual; todo aquél que investigue seriamente, en la dirección que sea, se encuentra con el carácter inevitable, como dice Derrida, de la meditación heideggeriana. Esta es la importancia de su posición y de su aporte. Apenas comenzamos a ser capaces de recibir su mensaje.

Notas

1. Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultural Económica, México, cuarta edición revisada, 1971, p. 11 (N. de E.).
2. Dice Heidegger: “Sobre el terreno de los comienzos griegos de la exégesis del ser, se desarrolló un dogma que no sólo declara superflua la pregunta que interroga por el sentido del ser, sino que encima sanciona la omisión de la pregunta. Se dice: ‘ser’ es el más universal y vacío de los conceptos. En cuanto tal, resiste a todo intento de definición. Este, de los conceptos el más universal y, por ende, indefinible, tampoco ha menester de definición. Todos lo usamos constantemente y comprendemos también lo que en cada caso queremos decir con él. De esta suerte, lo que como algo oculto sumió y mantuvo en la inquietud el filosofar de la Antigüedad, se convirtió en una cosa comprensible de suyo y tan clara como el sol, hasta el punto de que a quien sigue haciendo aún la pregunta se le tacha de error metódico”. *Ibidem*, p. 11.
3. Los traductores de Heidegger oscilan en las versiones que dan de este término. Algunos ponen “existente”, otros “ser ahí” e incluso otros “realidad humana”. Esta oscilación se justifica, pues sólo la realidad humana existe para Heidegger y, por lo tanto, con la noción de existente se refiere a la realidad humana.
4. En un estudio largo sobre Heidegger valdría la pena explorar sus influencias que son múltiples. En primer lugar aparecen, sobre todo en la primera época, Husserl y Kierkegaard. A medida que su pensamiento se desarrolla se acentúa cada vez más la influencia de los grandes literatos alemanes, especialmente Hölderlin, y comienza a notarse la influencia creciente de Nietzsche.
5. Heidegger, Martin, *¿Qué es Metafísica?, Ser verdad y Fundamento. Ensayos*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974, pp. 61-96 (N. del E.).
6. Lukács, Georg, *El asalto a la razón*, Fondo de Cultural Económica, México, 1959, p. 397 (N. del E.).
7. Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica. México, cuarta edición revisada, 1971, p. 192 (N. del E.).
8. Dice Heidegger: “La cosa es así porque así se dice. En semejante transmitir y repetir lo que se habla, con que la ya incipiente falta de base asciende a una completa falta de la misma, se constituyen las habladurías. Y por cierto que éstas no se limitan a las orales, sino que se extienden a las escritas, a las “escribidurías”. El repetir lo que se habla no se funda tanto aquí en un “de oídas”. Se alimenta de lo “leído en alguna parte”. La comprensión media del lector jamás podrá decidir qué es lo originalmente sacado y conquistado y qué es aquello que simplemente se repite. Más aún: la comprensión media no querrá en absoluto hacer semejante distinción, no habrá menester de ella, porque lo comprende todo. [...]. La falta de base no cierra a las habladurías la entrada en la publicidad, sino que la favorece. Las habladurías son la posibilidad de comprenderlo todo sin previa apropiación de la cosa. Las habladurías preservan incluso del peligro de fracasar en semejante apropiación. Las habladurías, con las que puede arramblar cualquiera, no sólo desligan de la obligación de llegar a un genuino comprender, sino que desarrollan una indiferente comprensibilidad a la que nada le es ya cerrado”. *Idem*, p. 188.
9. Heidegger, Martin, *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

Martin Heidegger

Carta sobre el Humanismo



Filosofía
Alianza Editorial

Homenaje a Goethe

El amor y el matrimonio en *Las afinidades electivas**



El lector moderno de *Las afinidades electivas* no puede sustraerse a un sentimiento de extrañeza ante las particularidades de la narrativa de Goethe. El autor concede la magnífica prosa del narrador, su serenidad y su ecuanimidad a casi todos los personajes, de tal manera que éstos no están caracterizados lingüísticamente; aunque hablan largamente se vuelven a su turno narradores o, incluso, escriben cartas y diarios; sus discursos no son elementos de su caracterización, no son efectos lingüísticos de su origen, de su ambiente, de

su psicología o de sus convicciones. Esto no puede explicarse como un fenómeno derivado de la evolución histórica del género novelístico, ya que, la novela de la segunda mitad del siglo XIX introduce el discurso del otro con su propio acento y su propio léxico, es cierto también que ya en *El Quijote* se encuentra una caracterización lingüística muy marcada y muy precisa; hay allí tantas maneras de hablar como puntos de vista sobre el mundo.

Sin duda éste es un rasgo típico de Goethe, hasta el punto de que algunos

* Texto de la conferencia pronunciada en el Instituto Goethe de Medellín en octubre de 1982, con motivo del sesquicentenario de la muerte de Goethe. Apareció publicado inicialmente en la *Revista de Extensión Cultural* de la Universidad Nacional, sede Medellín, No. 15, 1983. Luego como parte del libro *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva* (Procultura, 1985).

de sus mejores poemas líricos son adjudicados a la Margarita del *Fausto* o a la Mignonne del *Wilhen Meister*, pero en *Las Afinidades electivas* adquiere una importancia tan extraordinaria que se convierte en un elemento esencial del contenido mismo de la obra: el albañil que coloca la primera piedra del edificio que mandan construir Eduardo y Carlota, pronuncia, se nos dice, un gracioso discurso en verso del que no nos enteramos ya que el narrador lo transcribe en la prosa de Goethe. Como su trabajo ya no será visible cuando quede terminada la obra, nos dice sentencioso: “¿Quién tendrá, pues, que estar mejor dispuesto que el albañil para trabajar para su propia conciencia y hacer bien lo que hace? ¿Quién tiene más motivo que él para nutrir la satisfacción de sí mismo? (...) Pero así como aquél que ha cometido una mala acción tiene que temer que, a pesar de todas sus defensas, acabe sin embargo por salir a la luz, también aquél que ha hecho el bien en secreto tiene que esperar que éste salga a la luz del día aún contra su voluntad”. Por lo demás, el diario de Otilia no puede distinguirse por el estilo de *Máximas y reflexiones*, y el contenido es también el mismo, salvo donde se manifiesta directamente el famoso “hilo rojo”, del que nos ocuparemos más adelante. Así, todos los personajes son convocados para que expresen sus pensamientos y sus sentimientos de la manera más clara y mejor articulada; para que digan lo más profundo que desde su punto de vista puede decirse, sin que el narrador principal se distancie de ellos y tome partido por medio de una objetivación estilística.

Esta extraña manera de ponerse en el lugar del otro, concediéndole el máximo



de credibilidad y desentendiéndose de todo realismo psicolingüístico es la expresión directa de la posición fundamental de Goethe, de aquella neutralidad, de aquella tolerancia moral, que resultaban tan perturbadoras e insoportables para sus contemporáneos. En su extraordinaria novela *Carlota en Weimar*, Thomas Mann pone en boca de Riemer un verdadero compendio de los juicios de sus contemporáneos, asombrados y ofendidos por ese arte que proclama el derecho a no tomar partido, como su razón de existir:

Es muy posible que la obra artística tenga consecuencias morales; pero reclamarle al

artista intenciones y finalidades morales es tanto como destruir su profesión. En mi ocupación de escritor jamás me he preguntado cómo podría servir a la comunidad sino que siempre he procurado hacerme a mí mismo más inteligente y mejor, aumentar el contenido de mi personalidad, y luego pronunciarme sobre lo que he reconocido como bueno y verdadero.

Y aunque Goethe trató a veces de disculparse frente a los ataques que le hicieron a *Las afinidades electivas* (“He hecho morir de hambre a Otilia, ¿qué más pueden pedirme?”) nadie podía llamarse a engaño, porque el estilo no adopta nunca un acento condenatorio. De la relación sexual entre Eduardo y Carlota se nos dirá que era un doble adulterio, pero el narrador la había descrito así:

A la escasa luz de la lámpara, la secreta inclinación y la fantasía afirmaron inmediatamente sus derechos sobre lo real. Eduardo sólo tenía a Otilia entre sus brazos; ante el alma de Carlota el Capitán flotaba más lejos o más cerca, y así, de un modo hartamente extraño, lo ausente y lo presente se entremezclaban en forma deliciosa y encantadora.

Por lo demás, casi todos los personajes poseen una cortesía que no pierden ni siquiera en los momentos más dramáticos de la trama y una buena voluntad que no se desmiente nunca. Las únicas excepciones son Luciana y los asombrosos vecinitos; pero de la primera se nos dice que su desconsiderada e impertinente demanda de aceptación incondicional es un buen augurio para el futuro, y descubrimos luego que la implacable hostilidad mutua de los segundos no era más que una forma salvaje de manifestarse el interés y el amor del uno por el otro, tal como, en efecto,

terminan reconociéndolo para mutua felicidad. Esto es extraordinariamente malicioso; aquí se somete la ética kantiana al proceso corrosivo de una ironía objetiva. Recordemos que Kant comienza su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* con estas palabras: “Ni en el mundo ni en general tampoco fuera del mundo es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción a no ser tan sólo una buena voluntad”. Y en seguida Kant nos explica que las mejores cualidades, como la inteligencia, el valor, la decisión y la perseverancia, pueden ser extraordinariamente dañinas si no van acompañadas de buena voluntad. Goethe, en cambio, nos describe una buena voluntad que produce catástrofes, y una mala voluntad que logra los resultados más alentadores. Ni una ni otra son simples; ambas pueden convertirse en su contraria según su objeto, su estilo y su grado de realismo. No es posible proclamar una conducta como moralmente válida, desentendiéndose de sus resultados objetivos; no es posible establecer una moral, poniendo entre paréntesis el deseo, el amor y la pasión, ya que sería la regla de conducta práctica de un ser puramente racional, desgraciada o afortunadamente inexistente. Goethe lleva a cabo esto de varias maneras: ante todo, haciéndonos ver el fenómeno de la contrafinalidad, es decir, que el resultado de nuestras acciones puede muy bien ser lo contrario de lo que nos proponíamos.

Aunque esto es válido para todos los principales personajes resulta particularmente cómico en el caso de Mittler, el mediador. Este solterón, fanático del matrimonio, funcionario de la reconciliación y predicador de la fidelidad, acaba por convencer

a Eduardo y Carlota de que la venida de Otilia y el Capitán no tiene la menor importancia; por lo cual se deciden a llamarlos, creando así la situación en que va a desarrollarse el drama. Por lo demás, sus peroratas son de una impertinencia fatal: con el discurso que improvisa en el bautismo del niño mata al cura y con el que lanza sobre el noveno mandamiento apresura la muerte de Otilia. Por lo demás, no se trata sólo de contrafinalidad sino de algo más profundo, a saber, que para creer que existe una oposición nítida entre la buena y la mala voluntad es necesario tener una confianza loca en la conciencia, en la decisión consciente, en la voluntad consciente, y nada puede ser más imprudente que esa confianza, como se ve en el siguiente diálogo premonitorio:

Nada -dijo Carlota- es más importante, en cualquier situación, que la intervención de un tercero. He visto amigos, hermanos, amantes, esposos, cuyas relaciones han sido cambiadas por completo, cuya situación fue en absoluto transformada por la proximidad, casual o voluntaria, de una tercera persona. Eso puede ocurrir -repuso Eduardo- con hombres que van a ciegas por la vida, no con aquellos que son más conscientes, iluminados ya por la experiencia. La conciencia, querido mío -replicó Carlota- no es ningún arma eficaz; hasta a veces es peligrosa para aquél que la lleva.

Eduardo y Carlota tienen una relación extraña con la razón. Como hijos de la Ilustración han llegado, para decirlo en términos de Kant, a la edad adulta de la humanidad: “Nadie puede ya cuidar de nosotros -dijo Carlota-; tenemos que ser nuestros propios amigos, nuestros propios preceptores”. Por lo demás, están exentos de supersticiones y de prejuicios

hasta un grado bastante peligroso: Eduardo cambia su nombre -Otón- por el que lleva actualmente (“de una sonoridad más agradable”), con lo cual se substituye a su propio padre, se rebautiza con un nuevo nacimiento y se declara hijo de su capricho; Carlota desplaza las lápidas del cementerio para colocarlas en una ordenación más agradable, con lo cual transgrede las más antiguas prohibiciones que se refieren al culto a los muertos y a los antepasados. Esta pareja vive en un presente totalmente vacío, ya que carecen también de vínculos con el futuro, dado que no se proponen realmente nada: lo que llaman sus trabajos son sólo cambios de decoración; el arte y la ciencia son sanas diversiones de sus veladas. Son habitantes de un paisaje más bien que de un mundo.

Antes de que el amor venga a irrumpir en esta existencia vacía, Goethe nos prepara parsimoniosamente para ello por medio de presagios y presentimientos, de negaciones sintomáticas, de la famosa comparación con la química que da el título a la obra y, finalmente, de breves retratos psicológicos de las dos figuras centrales. Eduardo no tuvo nada que recibir de sus padres como modelo de conducta racional. Su padre, enceguecido por un insaciable afán de riqueza lo obligó a casarse con una mujer mucho mayor que él, a la que no amaba; su madre era a la vez ansiosa y abandonadora:

Mientras vivía con ella de niño y de muchacho no podía librarme de las preocupaciones del momento. Si me retrasaba en un paseo a caballo tenía que haberme sucedido una desgracia; si me sorprendía un chaparrón estaba segura de que la humedad me pro-



Goethe in the Roman Campagna (1786)

duciría fiebre. Pero si salía de viaje y me alejaba de ella, lo que pudiera ocurrirme apenas parecía ser asunto suyo.

Después de quedar liberado por la muerte de su mujer y por la cuantiosa herencia de su madre, quedó como “único señor de sí mismo, independiente en los viajes, capaz de toda variación y todo cambio (...) ¿qué podía en el mundo oponerse a sus deseos?” Carlota, por su parte, es una persona mucho más inscrita en las normas, mucho menos infantil, más previsora y capaz de renuncia. Así se nos muestra en todos sus diálogos y Goethe multiplica los indicios que permiten subrayar el contraste de estos dos personajes: su relación con la música, la administración económica y hasta con la lógica.

Unidos así, con el objeto de “disfrutar de la vida”, esperan la llegada de Otilia y el Capitán. La extraordinaria seguridad,

la innegable verdad con que Goethe nos describe el proceso por el cual se establece la atracción mutua entre Otilia y Eduardo y entre Carlota y el Capitán, es probablemente lo que resultaba menos tolerable para sus contemporáneos; porque la necesidad de ese doble enamoramiento está descrita con tal rigor que queda descartada toda noción de culpa, ya que es una necesidad ajena a toda decisión consciente y a todo propósito voluntario. Lo que no queda descartado, en cambio, es el sentimiento de culpa de quienes viven el proceso, y que va a desempeñar un papel decisivo en el desenlace de la tragedia; porque el sentimiento de culpa, aunque sea inevitable y a veces benéfico como cuando inicia un proceso de reparación, no justifica el salto a una metafísica de la libertad, a una doctrina del libre albedrío, que venga a servir de fundamento imaginario a la noción de culpa. Goethe tiene, por lo tanto, muy



buenas razones para sentirse heredero y continuador de Spinoza: “Los hombres se figuran ser libres porque tienen conciencia de sus voliciones y de su apetito, y no piensan ni aún en sueños en las causas que los disponen a apetecer y a querer, no teniendo conciencia alguna de ellas”.

Para decirlo en la forma más lacónicamente freudiana, nos encontramos tanto en el caso de Eduardo y Otilia como en el de Carlota y el capitán frente a una elección narcisista de objeto, y la palabra elección tiene aquí tan poca connotación de libre decisión como cuando Freud habla de la “elección de neurosis”. Por lo

que respecta a Otilia, su identificación con Eduardo apenas sí podría ser calificada de inconsciente, ya que se trata al mismo tiempo de una tendencia y de un propósito: su amor se descubre por el hecho de que se ha apropiado por completo de su letra y escribe exactamente igual a él; y también por la manera que tiene de acomodarse a la irregular ejecución de la música, cuando lo acompaña al piano:

Saber acomodarse no es la expresión verdadera, pues dependía de la habilidad de Carlota y de su libre voluntad para detenerse aquí o correr allá, por amor a su esposo, que tan pronto se retrasaba como se precipitaba, Otilia, que le había oído tocar la sonata algunas veces, parecía haberla únicamente aprendido en el sentido en el que aquél la ejecutaba. Había hecho tan suyas sus faltas, que de ello volvía a brotar una especie de viviente conjunto: cierto que no se movía a compás, pero sonaba de un modo extremadamente grato y gracioso. El mismo compositor hubiera encontrado placer en ver desfigurada su obra de tan agradable manera.

Es interesante detenerse un momento en este texto y no considerarlo sólo como un indicio más de la identificación de Otilia con Eduardo. La manera que tiene Carlota de ajustarse a su irregular ejecución es perfectamente reflexiva y voluntaria. Por amor, dice el narrador, pero esto sólo quiere decir aquí por buena voluntad consciente, la cual precisamente disipará por completo cuando surja efectivamente el amor, ya que entonces dirá al Capitán: “¡Si nos dejara en paz Eduardo con la pamplina de su flauta! No va a ninguna parte con ello, y ¡es tan molesto para los oyentes!”. En cambio, la manera de ajustarse de Otilia es una introyección de

las faltas de Eduardo que no se hace por amor, sino que es el amor mismo.

Por esta misma razón, no es de extrañar que encontremos en el diario de Otilia muchas sentencias que no corresponden en absoluto a lo que sabemos de ella sino más bien a Eduardo, por ejemplo: “Nuestras pasiones son verdaderos fénices. Al consumirse el viejo en el fuego, surge ya de la ceniza el nuevo”. Cuando no le concede abiertamente la palabra para que se explique sobre su situación afectiva: “Vituperóse a un hombre de edad porque todavía se ocupaba de mujeres jóvenes. Es el único medio de rejuvenecerse -repuso aquél-, y eso lo desea todo el mundo”.

Otilia es, de todos los personajes, el más complejo y el más inquietante. Detrás de su manifiesta identificación con Eduardo, se percibe en ella una gran superioridad, lo cual hace tanto más plausible el enamoramiento narcista de Eduardo, ya que Otilia puede encontrar en él una imagen del ideal del yo. Por sus características principales, por sus relaciones con el pensamiento y por la función que desempeña en la estructura afectiva descrita, Otilia es, sin lugar a dudas, otro yo de Goethe. Y aunque esto no sea probablemente muy importante, no puedo creer que esta dimensión de su personaje hubiese escapado al autor. “No hay una sola línea -dice a Eckermann- en *Las afinidades electivas* que no haya vivido por mí mismo (...) Saber utilizar lo que había vivido era todo para mí”. Cualquiera puede comprender, por lo demás, que Otilia es el Werther de esta historia: como él, irrumpe amenazadoramente en una relación ya establecida; como él renuncia a la realización, pero no al amor y lleva

su renuncia hasta el suicidio. Su relación con el conocimiento no puede ser más goethiana: el auxiliar nos la describe en su primera nota de la siguiente manera: “Se muestra incapaz hasta la terquedad, ante una cosa fácilmente comprensible que no se relaciona para ella con nada. En cambio, si se pueden encontrar los eslabones intermedios y hacérselos ver claramente, le resulta comprensible hasta lo más difícil”. Y luego: “No aprende como una persona que debe ser educada, sino como una que desea educar”. Esta posición ante el conocimiento es exactamente la de Goethe: “Por lo demás yo detesto todo lo que no hace más que instruirme sin aumentar mi actividad o vivificarla inmediatamente”. Y por si fuera poco, el diario contiene el mismo relativismo perturbador de Goethe que solía dejar perplejas a las personas más próximas y mejor dispuestas hacia él. Allí nos enteramos de que tanto los defectos como las virtudes son necesarios para el individuo, y unos y otros, llevados a cierto grado de exaltación, constituyen la pasión.

¿Quiere Goethe expiar una vez más la vieja culpa frente a Carlota Buff, Carlota van Stein y tantas otras que fueron elegidas precisamente porque resultaban inaccesibles? ¿Quiere renovar una vez más el viejo mito del amor en la muerte, bastante más aceptable para él, del amor en el matrimonio? ¿En qué consiste la pasión de Otilia? En no preferirse a sí misma, en no querer salvarse por el olvido, en no aceptar consuelo.

También Carlota sintió esto en su momento: “Anticipaba, como de costumbre suele hacerse, el miserable consuelo de que tales dolores son también aliviados

por el tiempo. Maldecía el tiempo necesario para aliviarlos. Maldecía el funesto tiempo en que quedaran aliviados”. Se nos dice que por el diario pasa un hilo rojo de cariño y abnegación que lo enlaza todo; pero esta abnegación no es otra cosa que la decisión inquebrantable de conservar su amor a costa de su vida, y por eso se hace visible en las múltiples referencias a la capilla que será su tumba y en la que esperará a Eduardo. En todo caso no hay duda de que Goethe quiere llevar a cabo una explotación sobre el sentido de su vida y aprender sobre sí mismo ya que nunca concibió el arte de otra manera.

He mencionado el matrimonio. Toda la novela es en efecto una larga meditación sobre este escabroso tema ante el cual se detuvo tantas veces su pensamiento. Las manifestaciones directas de Goethe al respecto son tan desconcertantes que nos hacen pensar en lo que le reprochaba Carlota van Schiller: “Hablaba con frases sonoras que contenían ya su propia réplica y que podían ser interpretadas a voluntad”. Es una caracterización muy justa, que contiene, en su brevedad, esa mezcla de admiración e indignación, esa perplejidad, que solía producir en los interlocutores más benignos y que puede ilustrarse, a propósito del matrimonio, con la siguiente observación:

La pederastia griega es tan antigua como el hombre, puesto que yace en la naturaleza humana, aunque sea contra-naturaleza, y la santidad del matrimonio cristiano es de inapreciable valor, aunque, en sentido propio, el matrimonio sea antinatural.

En *Las afinidades electivas* el tema es abordado en diversos niveles, el más explícito

de los cuales es desde luego la serie de discursos de los personajes en los que se expresan puntos de vista diferentes y opuestos. El punto de vista más ingenuo es el del albañil, que no ve problema alguno en la relación entre el matrimonio y el amor, puesto que sólo pueden, a su juicio, reforzarse mutuamente:

Pero tampoco aquí debe faltar cal, medios de unión; pues así como las personas que se inclinan por la naturaleza, unas a otras, están mejor unidas cuando la ley las encadena mutuamente, así también las piedras que ya se acomodan por sus formas, se juntan aún mejor con estas fuerzas ligantes.

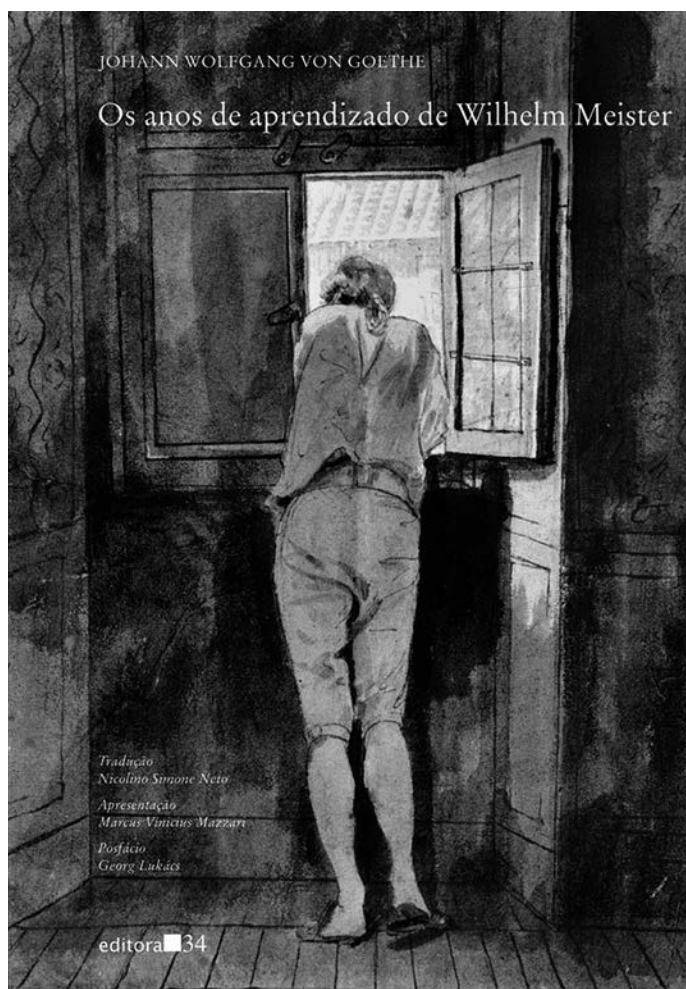
El fanatismo de Mittler, su ansiosa y grotesca inclinación a resolver querellas o desavenencias conyugales, su temor a permanecer bajo el mismo techo con una pareja de divorciados; todo ello es indicativo de que este extraño personaje -casi fantástico- conoce muy bien la precariedad del matrimonio y sabe hasta qué punto se haya amenazado, y no solamente por las tendencias políticas, económicas e ideológicas de la época, sino por el carácter paradójico de la institución misma que pretende establecer una legislación sobre los afectos. Si se nos dice: “tú debes pagar una deuda o un impuesto”, esta fórmula no encierra ninguna contradicción, ya que si nos es posible también puede obligárenos a hacerlo y si no nos es posible, no puede exigírenos. Pero los verbos amar y desear no pueden conjugarse en imperativo sin cometer una enormidad lógica. ¡Ama!, ¡desea!, es algo casi tan aberrante como si alguien nos dijera: miden ustedes demasiado poco: ¡crezcan! Pero las instituciones requieren siempre este excedente afectivo, sin el cual

ninguna violencia podría sostenerlas. No les es suficiente el simple “tienes que hacer esto”; sino que agregan “hay más, ¡tiene que gustarte, tienes que amarlo!”.

Conocedor de este carácter paradójico del matrimonio, Mittler trata de fundamentar su indisolubilidad por medio de una teoría de la deuda infinita que los esposos han contraído el uno hacia el otro, y que no se deriva a su juicio del juramento solemne ni del sacramento, sino de la simple convivencia, del hecho de haber compartido y haberse procurado entre sí las cuitas y alegrías de la existencia, lo que genera en cada cónyuge una deuda de gratitud hacia el otro y además una inmensa culpa por todos los dolores que se le han hecho sufrir. De manera que mientras más rica en felicidad y en desgracia haya sido su vida, mayor es también la mutua deuda de gratitud y la culpa recíproca con su correspondiente necesidad de reparación. De este análisis de la convivencia puede deducirse entonces que mientras más profundo sea en cada cual el desacuerdo que los une, más sólidas las cadenas de la gratitud y del remordimiento y el deseo de superación. Por eso Mittler puede terminar así su discurso:

Incómodo puede ser a veces el matrimonio; bien lo creo, y así debe ser: ¿No estamos también casados con la conciencia, de la cual a menudo nos desembarazaríamos gustosos, porque es mucho más incómoda de lo que pueden llegar a serlo un marido o una mujer?

La importancia de este discurso no radica solamente en desarrollar un punto de vista ajeno y evidentemente unilateral, hasta encontrarle un núcleo de verdad; sino en



que Goethe indaga aquí por las tendencias y las condiciones que pueden militar a favor de la continuidad del matrimonio sin apelar para nada a una trascendencia, a un orden sagrado intangible e inmutable. Esto es necesario y suficiente para volver a encontrar el estilo propio del pensamiento goethiano, su compleja alquimia del dolor y del amor, su estudio de la vida en términos de correlación de fuerzas y de tendencias, su famosa amoralidad que después de todo no era más que la búsqueda de un equilibrio siempre precario y siempre personal que permita aprobar la vida sin ignorar su inevitable dimensión trágica; un equilibrio entre tendencias opuestas, reconocidas como tales. Un

trabajo difícil de autorreconocimiento y autoeducación que no puede reemplazarse por la aplicación de fórmulas morales válidas para todos; en pocas palabras, una ética de la personalización.

Y así, en una perspectiva goethiana podría responderse fácilmente a Mittler que si nos preocupamos por el desarrollo del individuo y no solamente por la estabilidad de las instituciones, entonces la gratitud y el descontento consigo mismo no son ciertamente suficientes. Es necesario todavía aprender a afirmar una buena dosis de independencia, de autoafirmación y, ¿por qué no decirlo?, de narcicismo.

Casi inmediatamente después de que Mittler huye ante la aparición de la pareja de divorciados, el Conde toma la palabra para enseñarnos, medio en broma, medio en serio, la otra cara del asunto. Por desgracia tenemos que dejar aquí de lado todos los problemas que plantea este intenso diálogo y las diversas connotaciones que adquieren las diferentes voces, según las circunstancias concretas de los que escuchan, para concentrarnos en la teoría del Conde. Éste lanza su ataque precisamente sobre el punto que acababa de defender Mittler en forma tan exaltada, a saber, sobre la indisolubilidad. “Si me permiten ustedes una expresión más viva, tienen en sí los matrimonios algo de grosero; estropean las más tiernas relaciones y, en realidad, esto sólo depende de la torpe seguridad de que se prevale una de las partes por lo menos”. Antes, el Conde nos había relatado la propuesta de un amigo suyo, consistente en limitar la validez del matrimonio a un plazo de cinco años, después de los cuales quedaría automáticamente

anulado. Esta medida, piensa el amigo, cambiaría por completo las relaciones de la pareja ya que sus miembros tendrían que tener en cuenta, en su trato cotidiano, la posibilidad de disolver el vínculo, que se aproxima todos los días. Con tanta mayor razón, si seguimos la lógica de esta argumentación, cambiaría la relación de aquellos que se vieran en el caso de tener que renovar continuamente la voluntad de estar juntos. Si avanzamos un paso más por este camino, tan lógico en apariencia y sobre todo tan optimista, nos encontramos rápidamente con el enigma del amor. Hay, en efecto, una contradicción insuperable en la esencia misma del amor, y es que tendemos inevitablemente a asegurarnos el objeto amado por medio de juramentos, de promesas, de garantías y de contratos, ya que su pérdida es sentida como la mayor desgracia; pero el amor y la seguridad sencillamente no pueden ir juntos, porque el amor es por definición el amor por el objeto perdible, y un amor seguro es algo tan imposible como una oscuridad iluminada. A esto se refiere sin duda la misteriosa sentencia de Otilia en su diario: “Jamás estamos más alejados de la realización de nuestros deseos que cuando nos imaginamos poseer lo deseado”.

El amor es amenaza y es angustia, precisamente porque contiene la promesa de una nueva identidad, porque significa un grave despojo narcisista, ya que, como dice un poeta árabe que cita Freud en su estudio sobre la paranoia: “Allí donde el amor despierta, muere el yo, déspota sombrío”, en *Las afinidades electivas* son reconocidos ampliamente los desastres del amor. Un opresivo sentimiento de culpa pesa sobre toda la obra hasta el punto de

que se repite una y otra vez el sacrificio expiatorio: el del niño, fruto de aquel “doble adulterio”, el de Otilia que queda extrañamente transfigurada y santificada en la tumba, el de Eduardo que acude a cumplir su cita con la amada que ahora es la muerte. De tal manera que sólo los más razonables, o mejor adaptados, los que tienen la fuerza, o la debilidad, de renunciar al amor -Carlota y el Capitán- escapan al sacrificio.

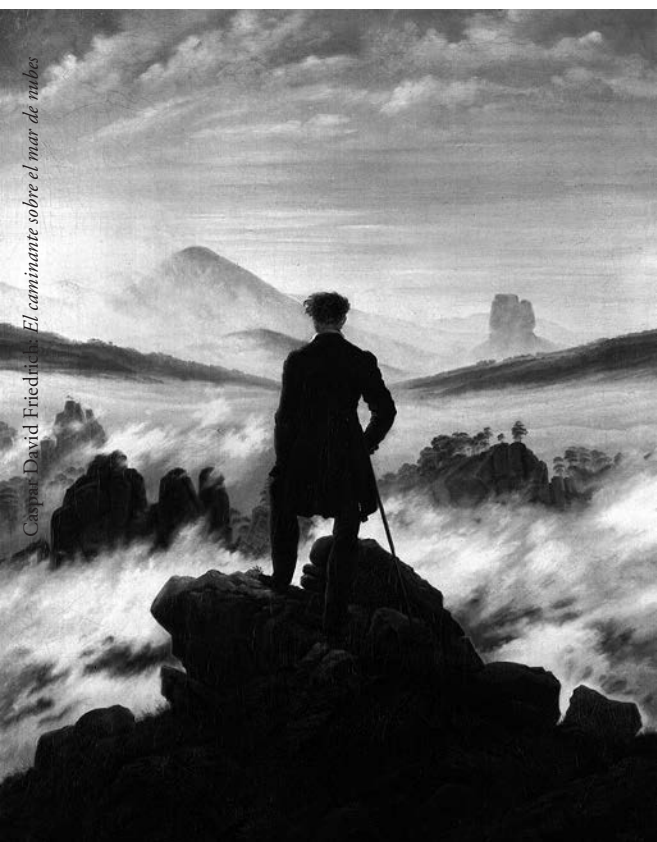
Goethe se había propuesto conscientemente describir ese amor terrible, culpable, angustiante, y sin embargo preferible a todo, que continúa afirmándose por encima de todo como contenido esencial de la vida. en su diario de 1809 escribe: “Nadie dejará de ver en esta novela una herida de honda pasión, que teme sanar y cerrarse, un corazón que se niega a

ser feliz”. ¿No estuvo él casi desde la infancia hasta los setenta y cuatro años, continuamente al borde del abismo? Era particularmente vulnerable a causa de su extraordinaria vitalidad y de que no estaba enamorado de un caudillo, de un partido, de una patria, de una fe. Tenía una profunda desconfianza en las exaltaciones colectivas y también en esto Otilia lo representa fielmente cuando dice en su diario: “A la sociedad puede imponérsele todo, menos lo que supone guardar consecuencia”.

Goethe desconfiaba del romanticismo filosófico y literario, pero sobre todo de su propio romanticismo, que estuvo a punto de hacerlo cambiar su repliegue olímpico, su situación simbólica de anciano venerable y padre de la cultura alemana (hasta Hegel lo llamaba padre), por una engañosa sonrisa de Ulrika; sin temor a nada, ni siquiera al ridículo.

Uno podría preguntarse: ¿por qué esa afirmación del amor cuando ya no quedan dudas acerca de su peligrosidad, cuando no hay ilusiones sobre un final feliz, cuando se sabe de antemano que no podrá nunca consolidarse como una situación estable, lograda y segura, y que está siempre condenado a ser intento y riesgo? Porque si no se cuenta con esa promesa de una nueva identidad, si no se tiene esa esperanza de renovación y transformación, la vida entera se vuelve una rutina vacía, cualquiera que sea por otra parte su agitación, el cambio de decorados y de diversiones. Otilia lo dice en los siguientes términos:

Una vida sin amor, sin la proximidad del amado es como una comedia de piezas inde-



pendientes. Se saca un cajón tras otros, se lo vuelve a cerrar y se pasa apresuradamente al que sigue. Todo lo bueno e importante que sucede no está más que muy pobremente enlazado. En todas partes hay que comenzar desde el principio y en todas partes se querría terminar.

Nos encontramos ante una profunda caracterización de la vida vacía que es, en esta obra, el fondo del que emerge la tragedia amorosa. Así era la vida de Eduardo durante sus años de viaje y luego con Carlota, hasta la llegada de Otilia; así es la del Conde y la Baronesa, que no pueden tomar en serio su relación afectiva y viven, en cierto modo, de visita; así es la del huésped que relata la historia de los extraños vecinitos y, finalmente, la del Capitán, tal como se describe en las primeras páginas. Es ésta ante todo una vida discontinua, en la que nada de lo que ocurre ahora se enlaza firmemente con el pasado, como su consecuencia, su resultado o su superación, ni tampoco sirve de base al futuro que le dará una conclusión o una significación nueva. En una vida así incluso la variación, la sucesión vertiginosa de acontecimientos, viajes y diversiones, toda esa agitación, no es más que un vano intento para ocultarse a sí mismo la repetición fundamental.

De esta manera encontramos las dos grandes preocupaciones de la vida y del pensamiento de Goethe que subtienden toda la trama de *Las afinidades electivas*: la continuidad y la transformación. Sólo una gran continuidad permite albergar la esperanza de una transformación. Una gran continuidad, “una larga paciencia”, una admirable capacidad de trabajar durante años y a veces décadas en una obra, enriqueciéndola y profundizándola y, por ello mismo, una extraña facilidad para el cambio y la renovación, para dejarse fecundar por las experiencias, las amistades, las lecturas y los viajes.

Porque siempre estuvo presente en Goethe, como la más íntima exigencia, su voluntad de transformación, con todo lo que tiene de muerte y de angustia, dejemos que nos lo diga con sus propias palabras que tomamos del poema “Dichosa nostalgia”:

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

Cali, octubre de 1982

Franz Kafka y la modernidad*



Con la idea de modernidad me refiero especialmente a los acontecimientos que se han producido en la cultura más recientemente, sobre todo los que se han producido después de la muerte de Kafka. Lo que me quiero preguntar es, sobre todo, por qué razones y en qué sentido la vida de Kafka, los problemas que le fue necesario abordar y la manera como trató la literatura adquirieron tal notoriedad, *a posteriori*, después de la Segunda Guerra Mundial. ¿Por qué Kafka vino a tener ese reconocimiento universal que tiene hoy? ¿Cómo fue posible que la obra de una persona que estaba en un sistema tan restringido, la Praga de 1920, ubicada en un rincón del imperio Austrohúngaro (que

terminó por lo demás con la Segunda Guerra Mundial), haya llegado a ser una obra en la que tantas gentes, en todos los ámbitos y en todos los idiomas reconocen sus dramas y sus problemas y se sienten representados por el pensamiento de su autor? ¿Qué ocurrió con Franz Kafka para que la modernidad, la modernidad actual, se sienta en cierto modo expresada en su obra?

Primero que todo voy a decir algunas palabras sobre el sentido que le voy a dar a la palabra modernidad. Se trata de una crisis que se puede determinar en varios órdenes de la vida; no es solamente una crisis económica, que a veces ocurre y se supera dentro de una economía determi-

* Conferencia pronunciada en Tunja en 1983 con motivo del primer centenario de la muerte de Kafka.

nada, como las economías de Estado denominadas socialistas, o las economías de mercado denominadas capitalistas. Todo el mundo sabe que estamos viviendo una crisis más profunda, porque se refiere a las relaciones entre los elementos más constitutivos del vínculo societario, es decir, a la organización misma de una sociedad cualquiera: las relaciones entre los hombres y las mujeres, entre los adultos y los niños, las relaciones de una generación y otra, y en general entre el hombre y la naturaleza. Todo eso es lo que ha entrado en crisis y, por lo tanto, la crisis a que me refiero no es la crisis de una forma de Estado determinado, de una forma de propiedad determinada, sino una crisis de los vínculos que son necesarios en toda forma de organización social.

No hay sociedad que se pueda dar el lujo de no tener en cuenta las diferencias y los conflictos que se generan en su seno: las diferencias entre los adultos y los niños o entre los hombres y las mujeres, por ejemplo, no podrán ser borradas ni erradicadas por ninguna forma de organización social. En nuestra época estas diferencias han entrado en una crisis. Esas diferencias pueden ser tratadas de diversas maneras. Las relaciones entre los hombres y las mujeres, por ejemplo, pueden ser tratadas bajo la forma de una reivindicación feminista que, como se sabe, no se ha planteado en todas las formas de sociedad, aunque de todas maneras siempre ha habido una tensión en las relaciones entre las mujeres y los hombres. Un antropólogo moderno muy notable, George Balandier, ha mostrado, en el análisis de sociedades africanas, que en todos los tipos de sociedad esa tensión persiste. Siempre ha existido una reivin-

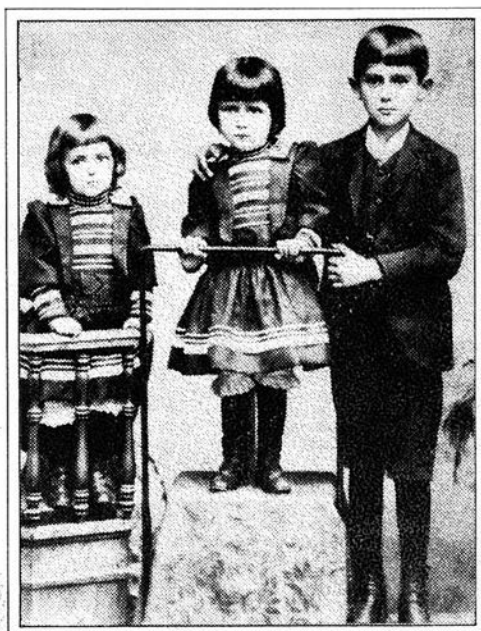
dicación femenina contra la dominación masculina. En África, por ejemplo, se expresa por medio de la brujería contra la religiosidad oficial. Siempre ha habido de parte de los dominados, en este caso las mujeres, una cierta manera de oponerse a la dominación. También en la lucha de las generaciones nos encontramos con que siempre ha habido un problema: la generación de los adultos es dominadora con relación a la de los niños o a la de los adolescentes; la generación de los adolescentes es, en cierto modo, rebelde, tiene muchas formas de rebelión con relación a la generación de los adultos.

La sociedad siempre se ha planteado estas dos tensiones, nunca hemos conocido la paz de una sociedad integrada, en la que todo el mundo ocupa su lugar y desempeña su función, según el pensamiento funcionalista. La sociedad nunca ha sido armónica, siempre se ha tratado de una combinación, de una estructura; entendiendo por estructura un conjunto en el que las partes son interdependientes pero no necesariamente armónicas. Todas las sociedades han tenido que tratar con conflictos y hostilidades; creo, incluso, que decir “sociedad armónica” es una contradicción en los términos. El vínculo societario es conflictivo y toda sociedad es conflictiva. Una sociedad puede tratar de ahogar los conflictos o de dominarlos, o puede tratar de dejar que se expresen; pero no hay sociedad que no sea conflictiva. Hay conflictos de muy diversa índole, por ejemplo, conflictos históricos muy particulares, propios de una situación histórica, como el conflicto de clases en determinadas circunstancias, el conflicto entre proletariado y burguesía, por ejemplo. Pero en general el conflicto no puede

FRANZ KAFKA

Carta al padre

Traducción de Feliu Formosa



BRUGUERA LIBRO AMIGO



ser superado ya que es constitutivo de la vida social, es anterior a la propiedad y muy probablemente posterior a toda forma de propiedad.

La modernidad ha hecho explotar una cosa nueva en el vínculo societario, ha hecho explotar los conflictos más hondos: el conflicto entre los hombres y las mujeres, a través de lo que ahora llamamos feminismo. Pero también la rebelión juvenil que ahora tiene mil formas, entre ellas una forma negativa que consiste en que los jóvenes dicen ahora que no quieren ser

como sus padres. Esta rebelión se expresa de mil maneras, pero siempre hay un gran no: nosotros no vamos a ser repetidores de nuestros padres. Esto es relativamente nuevo porque, aunque siempre ocurrió, nunca había ocurrido con tanta fuerza como hoy.

Puede haber varias formas de rebelión. Un campesino se puede rebelar contra el padre actual, que es el propietario de una parcela dentro de la que nació, pero para ir a fundar otra parcela en la cual va a desempeñar el papel que el padre desempeñó en la anterior. Este es un tipo de rebelión momentáneo que está dentro de la economía de la repetición, que incluye la rebelión, cosa que es muy importante saber. Pero parece que ahora la juventud ha decidido no ser incluida en la repetición, tiende a algo distinto, a otro tipo de relaciones humanas, a otro tipo de valoración de la vida y no solamente a una pelea con el padre para llegar a ser igual a él.

La crisis que llamamos modernidad es una crisis muy compleja que incluye una serie de preguntas que nunca se han planteado. Interrogarse por las relaciones entre los hombres y las mujeres, por ejemplo, es una novedad de nuestra civilización. Las civilizaciones anteriores eran civilizaciones estables en la medida precisamente en que no se preguntaban por eso, ya que lo tenían resuelto siempre de antemano. Preguntarse qué significan o qué podrían significar las relaciones entre los adultos y los niños es también una cosa nueva en este sentido. Eso nunca se lo preguntó una civilización anterior. Las preguntas que ahora nos formulamos, las anteriores sociedades creían tenerlas resueltas; ahora en cambio sabemos que esas preguntas

no están resueltas y no sabemos cómo se pueden responder.

No me voy a adentrar en los problemas de los orígenes o de las causas de esta inmensa crisis que llamamos modernidad; sólo quiero subrayar algunos aspectos. Es una crisis que no sólo afecta la forma de propiedad, como decía Marx, las relaciones sociales de producción, las fuerzas productivas, sino que afecta un conjunto vastísimo que nunca estuvo en cuestión y que ahora está en cuestión.

Las civilizaciones son muy diferentes unas de otras, pero de todas maneras cada una de ellas ha creído tener resuelto lo esencial: las relaciones de edad y las relaciones entre los sexos, y por consiguiente la forma de la reproducción de la identidad. Se supone que el hombre llega a ser un hombre por identificación inconsciente con una figura paterna, aunque no sea la de su padre real; se supone que una mujer llega a ser mujer por identificación inconsciente con una figura materna, aunque no sea la de su madre real. Ahora no podemos suponer eso como resuelto. Eso está en cuestión. Llamo modernidad a una crisis inaudita y realmente nueva, no sólo en las relaciones de producción, en las relaciones de las clases sociales, en las relaciones económicas, sino en los fundamentos mismos del vínculo societario. Hemos entrado en esa crisis que está siendo impulsada (a veces de manera inconsciente, a veces de forma consciente; eso no nos importa aquí), por movimientos diversos, dispersos, que no son reglamentarios, que generalmente no configuran partidos, es decir, formas de aspiración al poder político aunque sí pueden configurar organizaciones. Estos

movimientos se pueden llamar pacifistas, ecológicos, feministas o como se quiera, pero simplemente constituyen recusaciones de la vida social vigente. Lo que yo llamo modernidad es la manera como se está presentando una crisis, que ya no se refiere solamente a una determinada estructura política o económica sino a la manera como la humanidad ha vivido y se ha relacionado con la naturaleza, a la manera como se han relacionado los sexos entre sí, como se han relacionado las edades. Y si hay algo profundamente moderno es precisamente el hecho de que lo que está en nosotros más arraigado, lo que es más inevitable, se encuentra en crisis.

Si llamamos modernidad a esa crisis que acabo de esbozar, ¿qué puede tener que ver con ella la vida y la obra de Franz Kafka, un individuo que al fin y al cabo nació hace un siglo (es lo que estamos celebrando) y murió muy joven, a la edad de 41 años? Pues bien, los acontecimientos particulares de la vida de Kafka dieron lugar a una situación muy especial. Kafka era un judío de Praga, supremamente desadaptado, hijo de una familia de comerciantes judíos, pero de cultura alemana; había aprendido incluso a hablar primero el alemán que el checo, que no dominaba bien al comienzo. No era checo, no era alemán, en cierto modo tampoco era judío, aunque era hijo de una familia judía. Él mismo, en su juventud, era un individuo racionalista, ateo, socialista y partidario del darwinismo, creencias que no correspondían en absoluto a una ideología judía.

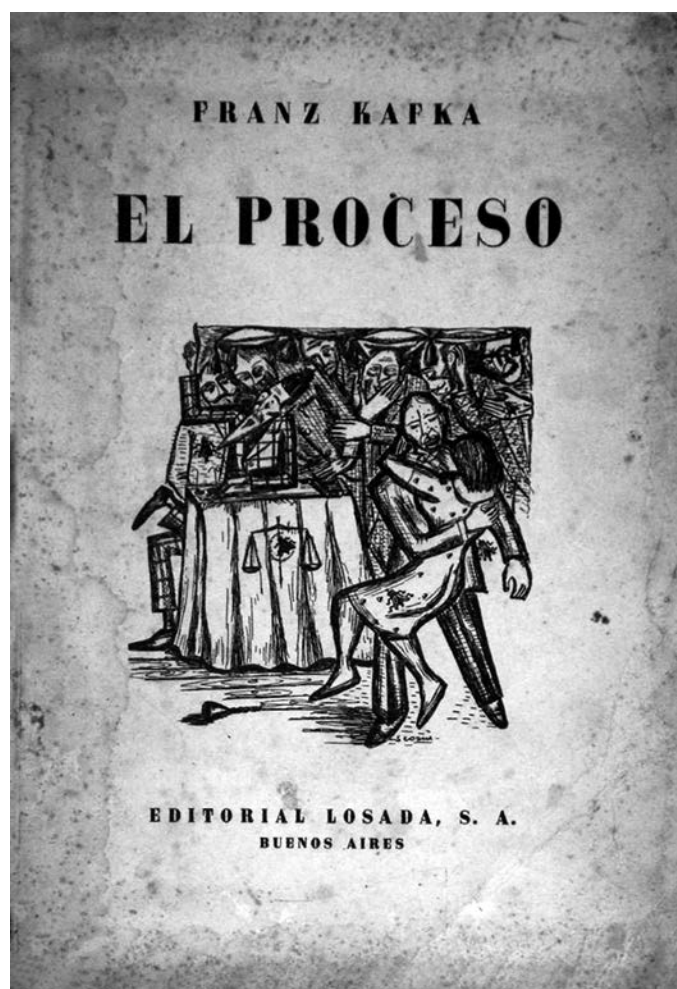
Lo primero que se destaca en esa vida es, pues, ese elemento de no pertenencia que

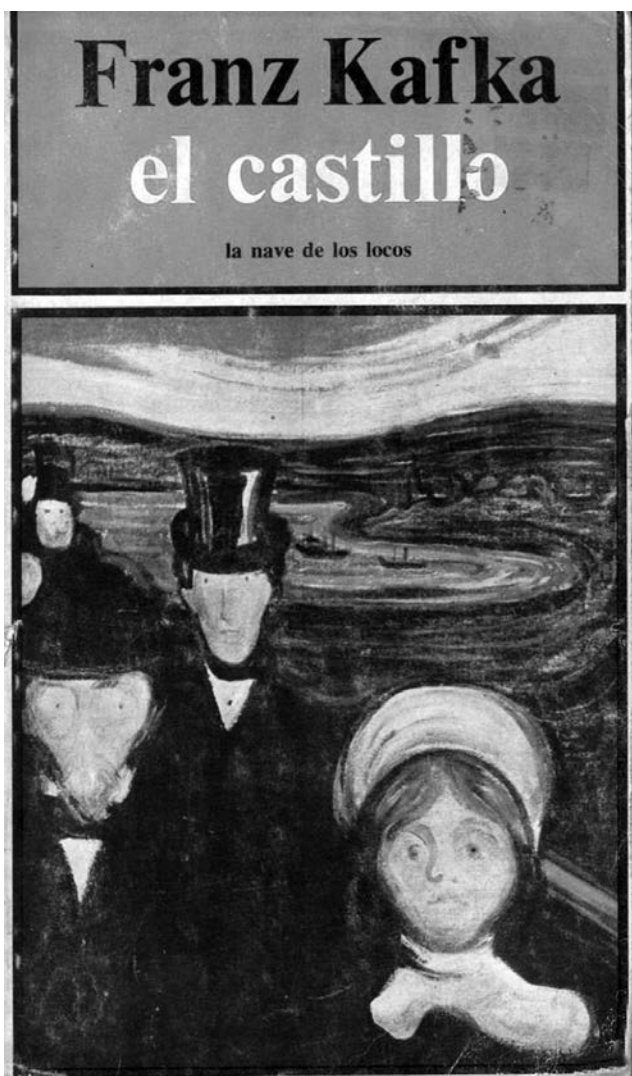
se puede también expresar con el término de apatridad. Kafka no tiene una patria, una patria para amar, para pensar. Una patria quiere decir un conjunto humano que tenga los mismos valores y que le dé al código, a las palabras, al léxico, las mismas connotaciones. En este sentido Kafka fue siempre un hombre sin patria y, como ocurre en la modernidad, anhelaba tener una patria. Este anhelo se expresaba a veces de una manera o de otra en el deseo de ser judío, precisamente porque no lo era, porque el deseo, es carencia como lo dijo Sócrates: uno no puede desear ser lo que ya es. Nosotros no podemos desear ser colombianos, podemos desear ser buenos colombianos o seguir siéndolo, pero no se puede desear ser lo que se es, como no se puede desear estar donde uno está; el deseo es carencia, es algo que le falta a uno. Kafka quería ser judío porque no lo era, quiso ser también checo o alemán en muchas oportunidades, pero sabía con una gran nitidez que la apatridad era su destino.

El Castillo no es la historia de un hombre que aspira a un logro inmenso o a llegar a ser un señor importantísimo, sino el anhelo de poder llegar a ser un hombre cualquiera en una comunidad. Lo que él deseaba era pertenecer a alguna comunidad. Lo inauditamente difícil de *El Castillo* no es destacarse como el conquistador de una fortaleza, sino todo lo contrario, poderse disolver en una comunidad.

En general, en la vida de Kafka son muy importantes las ideas, como ocurre en la vida de un gran pensador. Pero esas ideas no eran opiniones que se pueden más o menos cambiar, intercambiar, respetar,

acoger o rechazar, sino ideas que él trataba de encarnar. Tomaba en serio el pensamiento. Se sentía tan desarraigado en la división social del trabajo como abogado de una compañía de seguros, que comenzó a erigir una especie de culto al trabajo manual y se puso a estudiar carpintería para llegar a ser carpintero, porque creía que ese era un oficio real. Desde luego, no le halagaba mucho a su padre que un señor abogado, el doctor Kafka, aspirara a ser carpintero. Tenía una tensión interior encarnada en su vida y buscaba una solución. Es una crisis que podíamos denominar con esa fórmula un poco simplificadora pero diciente de apatridad. Se sentía lejano a toda colectividad humana.





Otro problema es que Franz Kafka se sentía culpable y en eso consiste gran parte de su obra, en tratar de investigar de qué podía sentirse culpable porque sabía que ese sentimiento oscuro de culpa, que era tan fuerte en él, no estaba justificado en ningún problema práctico. Así comienza *El proceso*, como tal vez ustedes recordarán: “Seguramente se había calumniado a José K (...) puesto que sin haber hecho nada malo fue detenido una mañana”. Todo el libro es una investigación de esa pregunta: ¿de qué es culpable José K? Las leyes que aparecen en *El proceso* son absurdas, pero hay algo más grave y es que

el acusado se siente culpable. Varios interrogantes esenciales se abren en la obra de Kafka: ¿qué significa la culpa?, y, desde luego, ¿qué significa la ley? ¿Quién puede tomar por su propia cuenta la posición de juez? ¿A nombre de qué y por qué?

Consideremos la culpa por un momento. Hay mil formas muy sencillas de liberarse del problema de la culpa. Uno puede refutar la idea misma de la culpabilidad como lo hizo Spinoza, Nietzsche o Freud, ya que la idea se puede refutar. Spinoza sabía muy bien que si nos sentimos culpables es porque nos creemos libres, y decía con gran finura, que nos creemos libres solamente porque tenemos conciencia de nuestros apetitos, y no tenemos conciencia de las causas de nuestros apetitos. Cualquiera puede consultar el texto de Spinoza en el apéndice de la parte primera de la *Ética*. Allí dice muy tranquilamente que la libertad es el nombre que damos a la ignorancia que tenemos de las causas de nuestros actos. En esa misma línea reflexiona Nietzsche. Y Freud, en el último capítulo de la *Psicopatología de la vida cotidiana*, presenta, por decirlo así, un desarrollo y una culminación de todo lo que en esa línea se había pensado.

Kafka sabe todo eso, incluso conoce a Freud, pero el problema es que él se sigue sintiendo culpable. La culpa tiene muchas dimensiones. De la culpa no es fácil liberarse, en primer lugar porque la culpa es un sentimiento y un sentimiento no es refutable. Se pueden refutar las razones que uno da para tener ese sentimiento, pero el sentimiento mismo no es refutable. Si yo digo que estoy enamorado de una muchacha porque es el ser más lindo que existe sobre la tierra, se me puede refutar

que sea el ser más lindo que existe sobre la tierra, pero no que yo esté enamorado de ella. El problema es que la culpa es un sentimiento y un sentimiento no es refutable, sólo es interpretable.

Ahora bien, ese sentimiento de culpa tiene varias dimensiones: la culpa está en relación con la norma; está prohibido hacer tal cosa y yo la hice, luego soy culpable. Pero si dejo de creer en la norma que la prohíbe: ¿dejo de ser culpable? Me sentía culpable porque creía, pero ahora que ya no creo en eso ya no soy culpable. Esta es la forma más simple de tratar el problema pero no lo agota porque hay otras dimensiones de la culpa, incluso más útiles, que no son ante otro, ante un juez o ante un conjunto normativo, sino precisamente ante uno mismo. Estas son precisamente las formas de la culpa hacia las que avanza el pensamiento de Kafka de una manera más decisiva. ¿Qué ocurre, por ejemplo, como consecuencia del hecho de hacer sufrir a seres que uno ama? Esto también puede hacernos sentir culpables. También existe la culpa que consiste en no estar a la altura de lo que uno quisiera ser. Uno se siente culpable por no haber hecho lo que uno sabe y cree que podía y debía hacer.

Todo deseo realmente serio implica normas, es decir, si uno desea algo tiene al mismo tiempo que desear todo aquello que es compatible con la realización de lo que desea. No me estoy refiriendo a ningún moralismo renovado, sino al problema del deseo y su relación con la culpa. El individuo que no quiere someterse a ninguna condición es un individuo que no desea nada porque el que efectivamente desea algo tiene que someterse a las

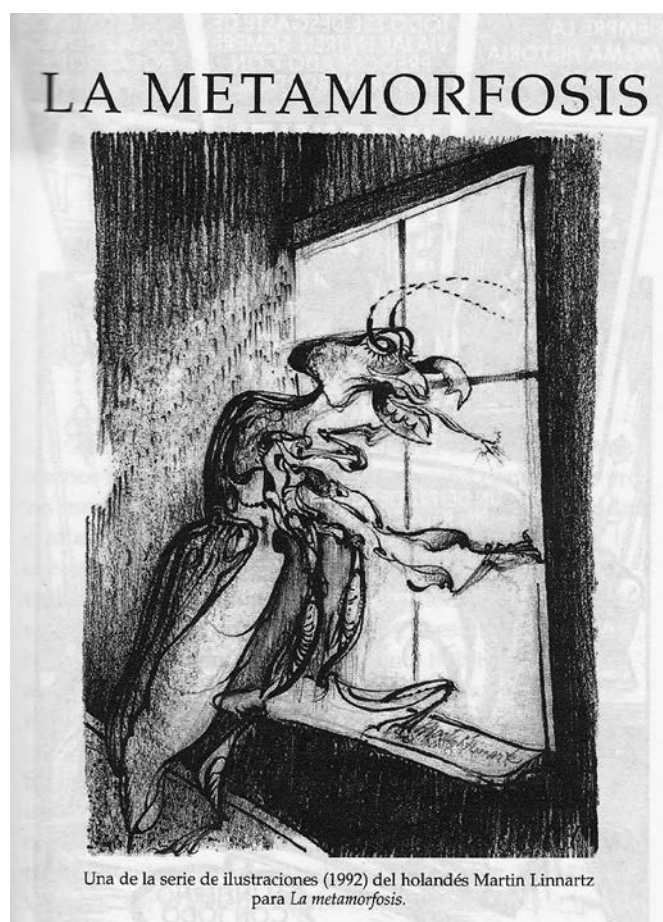
condiciones de realización de sus deseos. Si yo, por ejemplo, deseo tener una cita con una muchacha en un determinado sitio, ese deseo tiene condiciones de realización como por ejemplo el hecho de tener que trasladarme hacia ese lugar. Pero si yo no quiero montar en bus y no tengo con qué pagar el taxi y finalmente no voy, es porque realmente no deseo salir con esa muchacha. Porque si lo deseara realmente tendría que someterme a las condiciones de su realización, como hacer cola para entrar en un bus, cosa por lo demás muy aburrida. Las normas están profundamente vinculadas a nuestros deseos y son sus condiciones de realización. Estar contra las normas es exactamente lo mismo que estar contra el deseo.

Kafka exploró el tema de la culpa con una gran amplitud, no reduciéndola nunca a la culpa directa que contrapone a un acusado con un acusador. Kafka sabía muy bien que en su vida había un conjunto de conflictos que lo hacían sentir culpable. Él, por ejemplo, deseaba escribir y la escritura se convertía entonces en un superyó. Hizo un relato que se refiere especialmente al deseo de escribir como un drama de su vida, y que se llama *Una mujercita*. Se trata, en efecto, de una mujercita drástica, terrible, que tiene los dedos extraordinariamente agudos y separados. Pues bien, esa mujercita es un emblema de la escritura que lo acosa y no sabe muy bien por qué. Él no le ha hecho nada, pero ella lo acosa continuamente, perturba su sentido de la estética y de la ética y trastorna sus aspiraciones. Kafka se sentía culpable por no escribir pero también se sentía culpable por hacerlo, pues sabía muy bien que en la medida en que escribía, y en la manera como lo

hacía, rompía con la comunidad humana inmediata a la que aspiraba.

Tomemos el ejemplo de *La carta al Padre*, una carta muy conocida, que no es una obra de ficción como sus grandes obras, sino una carta real que escribió y envió a su padre, quien indudablemente nunca la leyó porque la madre la retuvo. Se trata de una carta muy complicada porque es un intento de reconciliación con una imagen paterna apabullante. La acusación fundamental que trae toda la carta es que el padre es un hombre terriblemente seguro de sí mismo o, dicho al revés, un hombre que tiene la incapacidad de dudar de sí mismo. El padre se siente seguro en su actividad de comerciante y considera que los intereses de su almacén son sus intereses reales.

En esa carta, Kafka trata de diferenciarse de su padre a quien considera emblema de una ley arbitraria. Kafka tiene muy claro el problema de la arbitrariedad de la ley. Tanto en esta carta como en el conjunto de sus obras la ley aparece como arbitraria. Esto ocurre cuando un individuo impone una ley a la cual él mismo no se somete. El padre decía que había que callar mientras estaban comiendo en la mesa, pero él hablaba todo el tiempo; decía que no se podía derramar la comida pero alrededor de su plato estaba lleno de derrames; todo lo que decía no correspondía con lo que efectivamente hacía. Se trataba entonces de una ley impuesta que es muy diferente a una ley transmitida. Esta última es la que uno impone pero a la que uno mismo se encuentra sometido. La gramática es una imposición arbitraria pero es algo a lo que yo mismo me someto. El problema



surge cuando yo impongo una ley a la que no me someto, que considero válida para otro, pero no para mí. Kafka era extraordinariamente sensible a este tipo de diferencias.

Kafka se sentía culpable de escribir porque sabía que la escritura era una ruptura, una decisión de romper con el mundo que lo estaba rodeando, con el código vigente y sus connotaciones. Tenía de la escritura la noción más alta: la escritura surge precisamente en el momento en que un hombre tiene en cuestión la realidad. En uno de sus trabajos más antiguos (lo más viejo que recordamos de Kafka, porque lo demás lo quemó), que se llama *Descripción de una lucha*, muestra en una forma verdaderamente decisiva que

escribir es el intento de reconstruir un mundo que a uno se le está deshaciendo entre las manos. La realidad, cuando está codificada, no requiere escritura alguna; lo que requiere escritura es un mundo que se nos está escapando de las manos. Hay una fórmula de un filósofo francés muy notable, que parece escrita sobre Kafka y que dice: un hombre que no escribe es porque ya está escrito; su situación, su función, su posición, su significación están dadas de antemano; un hombre que escribe es porque no está escrito, porque está buscando cuál es su posición y su ubicación.

En la *Descripción de una lucha* encontramos un individuo que avanza curiosa y tranquilamente con otro por el campo, y llama Torre de Babel a un álamo del campo. Esto ocurre porque la realidad para este individuo está fallando y está tratando de reconstruirla. El álamo del campo no tiene ningún problema para una persona que esté verdaderamente inscrita en la realidad; para un carpintero el álamo del campo no tiene problema y probablemente para un pintor tampoco. El álamo del campo es el álamo del campo. Pero cuando uno no sabe quién es, entonces el álamo del campo se estremece, innominado, y aparece sin nombre, como un objeto amenazador. Es en ese momento entonces que lo llama Torre de Babel. Muy interesante la fórmula porque la Torre de Babel fue construida, como se recordará, a raíz del diluvio, es decir, cuando la naturaleza dejó de ser una buena madre y se convirtió en una madre amenazadora. Cuando ya nada es natural y hay que construir una torre en la cual apoyarnos; cuando lo más cotidiano se presenta de pronto sin nombre y

amenazador y hay que darle un nombre; cuando el mundo entero debe ser de nuevo nombrado y relatado, aparece la necesidad de la escritura. La literatura, según Kafka, es el trabajo de reconstruir un mundo, de volverlo a hacer, con el fin de buscar una identidad.

Ustedes pueden encontrar que en todas partes en la obra de Kafka hay siempre una identidad que se le escapa: un gorila que está buscando ser un hombre a pesar de estar ratificado en todos los Music Hall del mundo civilizado; un viajante de comercio que resulta ser un monstruoso insecto; alguien que proclama que va a ser agrimensor de una población pero nadie está enterado de que allí necesiten un agrimensor y que finalmente no encuentra con quién relacionarse para ser eso. En general, hay alguien que no sabe quién es. Esta es la obra de Kafka, el drama de la búsqueda de una identidad, de una identidad amenazada, precisamente, por la modernidad. Kafka buscaba la manera de ser alguien y comenzó a comprender que existía la posibilidad de redefinir su ser por medio de la escritura.

La modernidad es una amenaza a la identidad. No hay nada más moderno que la esquizofrenia colectiva. La modernidad tiene una particularidad que algunos autores modernos han visto con mucha nitidez. Rosolato, por ejemplo, en un estudio muy notable que se llama *El eje narcista de las depresiones*, destaca que la depresión es una de las particularidades de la modernidad porque ésta promueve la ruptura de los lazos y de los vínculos. La modernidad es lo que otro pensador llamaba la “muchedumbre solitaria”¹ ya que le quita al individuo la posibilidad de

encontrar la identidad dentro de un grupo o de una comunidad y en esa misma medida lo impulsa locamente a buscar otros grupos.

El apiñamiento de la vida moderna es deprimente; las gentes cada vez se acercan más, se reúnen en conglomeraciones y por consiguiente se deprimen más. Este es el drama de la modernidad tal como se expresa en la figura moderna de la soledad como es el caso de la soledad en la muchedumbre. No está sola una vaca en el campo, simplemente está lejos; está solo un hombre entre la multitud y mientras más se apiña a la multitud más solo está. El efecto deprimente de la modernidad es que ya no hay nada común. En una sociedad primitiva, como se suele llamar, se producen en muchos sentidos los mismos problemas que en una sociedad moderna, pero allí la sociedad entera participa en cierto modo de los conflictos de sus miembros. Así ocurre por ejemplo con los rituales de iniciación. En nuestra sociedad una muchacha que tiene la primera menstruación debe vivirla en la soledad; en una sociedad primitiva la situación se convierte en un ritual en el que participa la sociedad entera: la muchacha entra por un túnel, en uno de cuyos extremos la despiden las niñas, y en el otro la saludan las mujeres. En nuestras sociedades, por el contrario, un cambio grande en la vida es vivido en una forma solitaria, y es mejor disimularlo para que nadie se dé cuenta.

Este tipo de apiñamiento combinado con indiferencia y desprendimiento genera depresión. La depresión es un fenómeno moderno que se expresa a veces como una formación reactiva contra la depresión. La formación reactiva no es nunca la



Franz Kafka

solución de un problema. En un sentido freudiano, hay un deseo que no podemos asumir y que no solamente lo reprimimos sino que además reaccionamos contra él a través de una formación reactiva. Freud continuamente habla de eso y lo ejemplifica muy sencillamente mostrando cómo la muchacha histérica, que tiene deseos sexuales, resulta con una repulsa por la carne, se vuelve vegetariana y esquiva todo lo que sea alusivo al sexo; entonces ya no solamente no reconoce su deseo sino que produce una formación reactiva.

Nosotros vivimos en medio de una formación reactiva contra la depresión que se puede denominar el “entusiasmo vacío”. Como no tenemos una comunidad, ni una empresa común, ni nada que nos ligue profundamente, inventamos entonces el entusiasmo vacío, que aparece como una empresa por la que nos apasionamos pero a la que no podemos aportar nada. Un ejemplo es el entusiasmo por un equipo de fútbol. Es un entusiasmo vacío porque no somos jugadores de fútbol,

no podemos hacer nada para que ese equipo gane, tampoco si gana o pierde nos pasa nada; pero nos genera un gran entusiasmo.

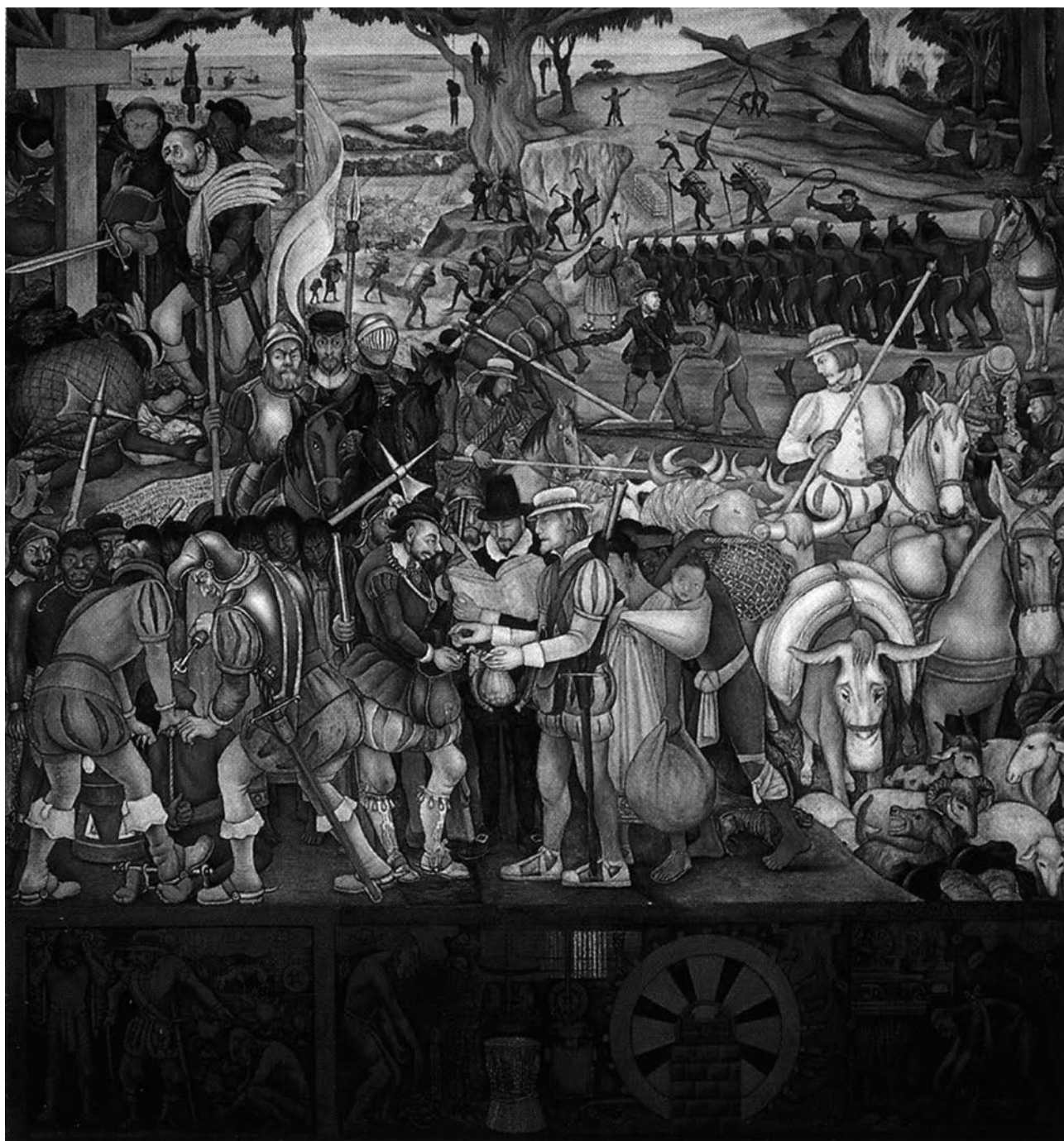
El entusiasmo vacío puede tener muchas otras formas de expresión, como es el caso de las drogas o el alcohol. Hay muchas cosas que nos entusiasman sin afectarnos porque no configuran una empresa. La ventaja máxima del entusiasmo vacío es que uno se permite el lujo de estar entusiasmado sin estar angustiado, porque cuando uno se entusiasma por una empresa a la cual uno puede aportar, cualquier empresa que sea (un periódico, una causa, una idea o una política o cualquier cosa que sea), entonces se encuentra frente a un sentimiento angustiante, es decir, siempre se plantea la cuestión de la angustia: ¿estaré o no estaré yo a la altura de esto? El resultado de una empresa me afecta: si esto triunfa mejora mi vida, si esto fracasa se quitan posibles de mi vida por lo menos. El entusiasmo vacío, por el contrario, es mejor, porque es el entusiasmo por una causa que no nos afecta en nada y a la que no podemos aportar nada, pero por la cual me entusiasmo locamente. Nuestra sociedad está llena, en medio de su vacío de entusiasmos reales, pero también se producen locuras colectivas por causas que no afectan a nadie.

Pues bien, Kafka vivió en una situación de soledad muy particular, en medio de

tres comunidades lingüísticas diferentes a las cuales pertenecía y no pertenecía. Tenía el dolor de no pertenecer pero también experimentaba el anhelo de pertenecer y se sentía traidor a las tres. Poseía una lucidez implacable para captar sus propios movimientos en busca de una u otra comunidad y para criticarlas. Esa soledad tan particular de Kafka fue lo que hizo de él un hombre de la modernidad. Pocos autores pueden ser modernos y actuales. Kafka es el hombre que aspira a ser algo por encima de todo pero es al mismo tiempo un implacable crítico de la manera como cree serlo. El hombre de *El Castillo*, el señor K., es el hombre que anhela participar en una pequeña comunidad, a la que ni siquiera idealiza en lo absoluto, porque sólo desea participar en ella, estar en ella, sentirse en ella entre los suyos, por razones psicológicas, por razones del momento histórico. Kafka se convirtió en un escritor de la modernidad y sus libros describen lo que es nuestra vida moderna. Nuestra pasión por su lectura, si es que llegamos a tenerla, será sin duda alguna recompensada por ella misma, porque es la pasión por entender cuáles son los dramas de nuestra propia vida.

Nota

1. Riesman, David y otros, *La muchedumbre solitaria*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1968 (N. del E.).



La conquista o de llegada de Hernán Cortés en Veracruz, 1951. La Colonización o arrival de Hernán Cortés a Veracruz. 4,92 x 5,27 m.
undécimo mural en la pared este del palacio nacional de Mexico Foto: Rafael Doniz



Tolle lege

Comentarios a *Viaje a pie* de Fernando González

Estanislao Zuleta Ferrer



Hace un mes no quedaba ya en Medellín una sola persona aficionada a la literatura que no se hubiera leído este *libro* extraño y desvergonzado. Se leía desaforadamente y fatigaba ya el comentario equivocado sobre las delicias de la obra. Algunos amigos del autor conocían y hablaban de artículos muy interesantes que dedicaban al libro grandes escritores franceses. Los indios sedentarios de este estrecho valle, como nos llama Fernando González, recibíamos complacidos la burla descarada de este doctor aficionado a la filosofía, al amor y al buen estilo. Pero no hubo un solo periódico que se atreviera a elogiar la obra ni un literato o crítico capaz de analizarla en público. O era el temor de posibles anatemas, o envidias literarias, o desconcierto ante el tono de superioridad intelectual del libro.

Porque esta obra se sale del ambiente y es superior al medio. No viene a exponer un sistema filosófico sino a reírse agradablemente de muchas ideas viejas y a inventar teorías sobre el amor, sobre la conservación de la energía, sobre el origen y el fin del hombre, sobre el miedo, sobre todos los problemas vitales de “este animal que suda, que digiere, que elimina toxinas, que desea la mujer ajena y todo lo ajeno”.

Algunas de esas teorías vienen expuestas con fervor de convicción y otras son ensayos de filosofía humorística. El autor ama y profesa algunas de las ideas que expone y se burla donosamente de otras. Es a veces materialista y a veces místico. En sus ratos de plenitud vital es un filósofo voluptuoso enamorado de las mujeres, del agua, del sol, de todo lo que llega acariciador a los sentidos; en sus momentos de depresión

nerviosa es un filósofo místico que tiene miedo a la muerte y que busca desesperadamente una idea religiosa para explicar el misterio. ¡Exactamente como cualquier bicho humano! Sólo que este hombre es sincero y no tiene inconveniente en desnudar impúdicamente ante los demás su cuerpo y su espíritu. Ese impudor, que escandaliza a los conciudadanos del doctor González, deja adivinar que el libro no pudo ser escrito para la publicidad, pero que el autor, después de hacerle al papel sus confidencias, las encontró tan espontáneas y escritas con tal gracia y diafanidad de estilo, que no pudo resistir a la tentación de mostrarlas.

O es tal vez porque al doctor González le gusta aterrar a sus conciudadanos. No hay sinceridad de convencido sino mucha ironía y mucha sorna en esas páginas sobre el pecado original, sobre nuestro padre el homínido y sobre el origen del Diablo. Sería pueril pensar que este autor, que no cree en nada ni en nadie, que le gusta reírse de todo, fuera a sostener seriamente esas tesis filosóficas. ¡Es por espantar a los hombres gordos de Medellín! El aspecto religioso y el aspecto político del libro no deben tomarse en serio. ¿Cómo tomar en serio al autor cuando habla de la vulgaridad latinoamericana o cuando dice que los dos únicos hombres de Suramérica son *Bolívar* y *Carlos E. Restrepo*? Sería una majadería pensar en la sinceridad de esos conceptos, si acaso pueden llamarse así.

¡Pero qué agradable todo y qué delicioso humorismo el de este libro! Está todo lleno de gracia y mientras más disparata es mejor. Es la risa sonora de un filósofo que se siente sano y alegre y hace gimnasia. “La salud, la conservación de la elasticidad juvenil, son finalidades del viaje”, dice el autor. Marchar alegre, mientras el sol calienta, riéndose apaciblemente de las cosas y los hombres. Pero este filósofo es un hombre nervioso, que padece a veces crisis de pesadumbre, y se vuelve entonces pesimista, lírico y religioso. Son desigualdades y contradicciones de un temperamento nervioso. El hombre atormentado, de nervios sensibles, a quien preocupan exageradamente las cosas, el que todo lo analiza y quiere hallarle la razón a todo, ama la risa como un descanso y se vuelve escéptico y burlón. Voltaire, Sthendal, Heine, Cervantes, Ganivet.

El libro de Fernando González tiene páginas de ironía y páginas de dolor, como los libros mejores de los grandes maestros. Es una obra de literatura subjetiva, de penetrante observación psicológica, llena de pensamientos profundos, y sobre todo, llena de gracia. El estilo es ágil, espontáneo. Parece que un fecundo profesional de la literatura hubiera querido entretenerse escribiendo unos ensayos frívolos sobre el amor y sobre el Diablo.

Bibliografía de referencia

Revista *Claridad*, N° 1, marzo 8 de 1930. Cortesía de José Zuleta Ortiz.

Una voz que se apagó en las llamas

—Cuento—

Es la voz de Estanislao Zuleta Ferrer en la imaginación de su nieto José Zuleta Ortiz

José Zuleta Ortiz



El 24 de junio de 1935 también fue mi último día. Recuerdo que esa mañana fresca y luminosa tenía una cita con Fernando González en la Librería Dante, para recoger los *Ensayos de Montaigne*, que habíamos pedido a la editorial Garnier Hermanos de París.

Cuando llegué, Fernando ya estaba ojeando uno de los tomos. Al verme, y a modo de saludo, me leyó: “El placer y la dicha no se disfrutan careciendo de espíritu y de vigor”, —al fin un poco de sabiduría para esta ciudad beata y frívola— dijo, abrazando el libro contra el pecho y riendo con malicia. Reclamé mis ejemplares y salimos de la librería.

Subimos por la calle Palacé hacia el barrio

Prado. Hablamos sobre la intención que tenían algunos comerciantes de convertirse en jueces, y de otras barbaridades y ocurrencias de los ricos de Medellín. Cuando llegamos al seminario nos despedimos; Fernando tenía que ir a ayunar, yo a almorzar.

Cruzó la calle con su cuerpo ágil, y me miró desde el otro lado, con esa mirada de pícaro y santo, casi eterna. Fue la última vez que lo vi.

Almorcé temprano en casa de Paulina Velásquez; recogí las maletas, los encargos y mandamos a buscar un carro para que me llevara al campo de aviación. Al poco rato oí al muchacho de los mandados gritar: “Doctor, el carro, ya viene el carro”.

Subimos las maletas y tomamos el camino de las Playas, hacia el campo de aviación de Guayabal.

Cuando estábamos llegando vi mucha gente que se dirigía hacia el aeródromo; le pregunté al chofer qué pasaba.

—No, doctor, es que Gardel va a hacer una escala en Medellín y usted sabe... Él estuvo aquí hace unos días, y fue sensación... La gente que es novelera, doctor.

El carro me dejó enfrente del casino de Scadta, y pude ver que en el campo ya venía el avión con sus tres motores encendidos carreteando hacia el casino. Bajé las maletas con la ayuda del chofer y entré en el cobertizo.

Había poca gente, entregué el equipaje y me dirigí a la barra. Ofrecieron cerveza negra alemana y yo acepté con gusto. Oí el ruido de otro avión que aterrizaba; la gente comenzó a correr hacia la baranda que hay frente a la pista, el avión se detuvo frente al casino de la Saco, que estaba a unos 100 metros del nuestro.

Se abrió la portezuela y comenzaron a bajar los pasajeros, estaban muy sonrientes, parecían felices.

Aparece en la portezuela del avión Carlos Gardel. Se quita el sombrero gris claro con cinta azul oscura y saluda al público que lo aplaude, lleva un traje gris y una corbata menta, y en el bolsillo de la chaqueta un pañuelo blanco de seda. Se dirige hacia el interior del casino y las gentes dicen vivas y le quieren saludar, pero Gardel desaparece dentro del recinto.

—Buenas tardes— me llama con el extraño acento gutural de los alemanes, el copi-

loto Hartmann Furst, con quien había conversado en otros vuelos.

—¿Cómo están hoy las cosas?— le pregunto.

—Muy molestos con el señor de La Saco, que ha publicado un aviso en el periódico para humillarnos a Thom y a mí, por habernos quitado a Gardel como cliente.

Recordé que durante el último mes las disputas habían sido bastante agresivas y que en Bogotá, cuando venía para Medellín, los dos pilotos se insultaron, y se prometieron venganzas que no pude entender. Pensé que peleaban por nosotros los pasajeros, pero no estoy seguro.

Gardel salió del cobertizo y levantó un vaso para saludar a los admiradores que le hacían vítores. Tenía el sombrero puesto, apoyaba la mano en el hombro de un amigo.

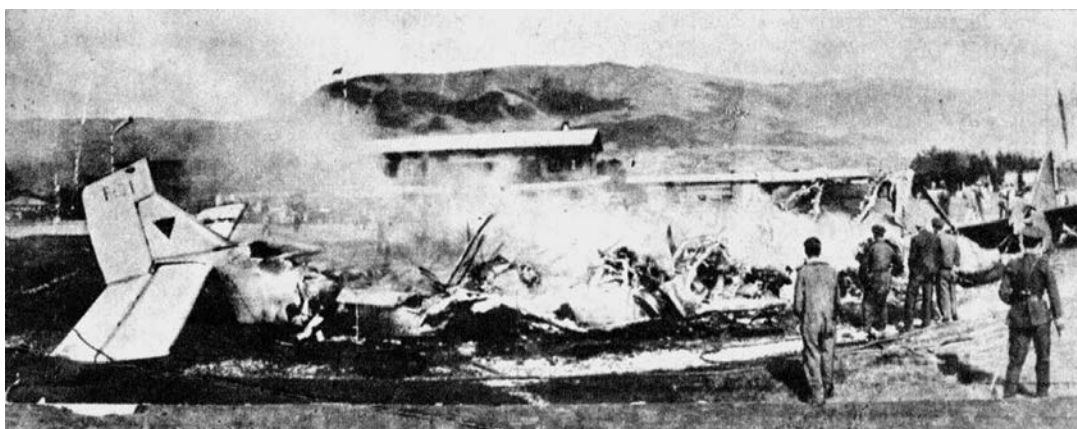
Don Jorge Moreno se me acercó y dijo:

—Qué envidia, ah bueno ganarse la vida cantando por el mundo, rodeado de admiradoras y amigos, vivir en una sola fiesta como ése.

—Quién sabe, musité.

Hartmann vino y nos invitó a subir al avión.

Al salir del cobertizo había mucho viento. Subí a la nave y me senté en el puesto detrás del mando, para ver las maniobras de los pilotos. El asiento es de mimbre, no muy cómodo, “pero no transmite la vibración de los motores”, me explicó. Don Guillermo Escobar y don Jorge Moreno se sentaron frente a mí; un místico que no conozco subió con ellos; debe de ser otro alemán..., se están adueñando de todo.



Accidente aéreo. Medellín, 24 de junio de 1935.

Vi por la ventana que el avión del tal Gardel también estaba listo para salir, y alcancé a distinguir al jefe de tráfico colgado de la portezuela, gritando. Thom y Hartmann aceleran los motores y el avión hace tal estruendo que, parece, se va a desintegrar; yo no me preocupo, pues Hartmann me dijo que cada avión tiene más de trescientos mil tornillos.

La nave se mueve hacia la pista unos pocos metros y luego se detiene.

Thom y Hartmann hablan en alemán, o mejor, gritan para poderse oír. Pensé que ese idioma es muy apropiado para gritar.

Mueven algunos botones y esperan.

Don Guillermo está rezando en silencio para que nadie sepa que tiene miedo. El botones nos ofrece algodón para los oídos. El avión de Gardel llega a la cabecera de la pista y gira hacia la recta. Adentro los que temen callan, y Gardel les hace bromas sobre su cobardía. También él siente miedo. Ernesto Samper, el piloto de la Saco, está plétórico de soberbia; lleva al cliente más famoso de los últimos tiempos y sólo hace dos días que se lo arrebató a su rival. Pone a rugir los tres motores de su F31 y toma la pista para

despegar a toda marcha. Gardel se seca el sudor con su pañuelo de seda.

En medio de la soberbia, Samper quiere hacer una gracia para ridiculizar al alemán; desvía el avión de la recta, quiere pasar rasante sobre nosotros y hacernos dar un susto.

Veo venir el avión volando a baja altura y confío en que pueda elevarse. Thom y Hartmann miran paralizados y entonces el avión se incrusta en el nuestro.

De pronto, todo fue fuego, todo crujía y estallaba; en el incendio crepitan dentro de los estuches, las guitarras. Bajo los pies del masajista y con el primer estruendo, salió de la caja donde se guardan los perfumes y la gomina de Gardel, un agradable olor a lavanda. Los sombreros de fieltro ingleses, con sus cintas de seda china, se encendieron; las cartas y los contratos, que Gardel guardaba en un portafolio de cuero verde, se encogieron sobre sí, y las letras perdieron su forma y su sentido antes de ser fuego.

La caja de discos y la copia de *El día que me quieras*, que iban en la bodega con el equipaje, se derritieron volviéndose chorrillos de llamas amarillas y azules. Su voz

se apagó en las llamas y toda la pulcritud y la elegancia que había reinado siempre en su vida estaba retorcida, calcinada por la furia insensata de la competencia.

Yo también morí esa tarde.

En adelante todo fue confusión: nuestros cuerpos se carbonizaron y quedaron desparramados por la pista. Un doctor Montoya trató de hacer las necropsias pero nadie podía reconocernos, había humo de todos los colores; buscaron las argollas de oro para saber quién era quién, pero el calor había fundido el oro; ahora éramos montoncitos de carbón. Buscaron entre los rostros chamuscados la sonrisa de Gardel y encontraron la mía.

Comenzaron a tratarme de forma muy especial, y la Paramount mandó una caja metálica para mí; entonces comprendí mi tragedia: me llevarían por montes, ríos, valles y selvas hasta el puerto de Buenaventura y de allí en barco a Nueva York y luego a Buenos Aires en la Argentina.

Ahora estoy aquí en el cementerio de la Chacarita. Me visitan miles de seres desconocidos. Estoy rodeado de placas y mármoles alusivos a una voz que ni siquiera conozco. Me dicen cariñosamente Morocho, Mudo, Zorzal.

Entristece mortalmente saber que hace más de 60 años, allá en Medellín, Margarita Velásquez, mi esposa, le lleva flores, le reza, y le pide consejos silentes a ese señor tan elegante y que a decir de todos los que me visitan, cada vez canta mejor.

A veces mientras arregla las flores, o limpia la lápida donde está grabado mi nombre, tararea en voz baja: "Sus ojos se cerraron y el mundo sigue andando, su boca que era mía, ya no me besa más. Se apagaron los ecos de su reír sonoro y es cruel este silencio que me hace tanto mal..."

Bibliografía de referencia

Estanislao Zuleta Ferrer (1903-1935). Fundación Estanislao Zuleta, impresión Litocencia, 2005, p.p.: 63 - 68.



El imaginario de progreso y civilización en la región de sumapaz, 1880-1940: el vestido, la educación y la religión *

Julieth Paola Correa Duarte**

Introducción

La Región de Sumapaz a mediados del siglo XIX se caracterizaba a nivel económico por la producción de quina¹ y la inclusión del cultivo de café, además, se consideraba un punto central del departamento de Cundinamarca debido al desarrollo de actividades tales como la agricultura, la ganadería y la explotación de maderas (González y Marulanda, 1990, p. 25).

En noviembre de 1895 mediante la proclamación del Decreto 484, nació el circuito judicial del Sumapaz y Fusagasugá (Martínez, 2000. P. 31 – 33) se convirtió en su capital, al mismo tiempo que la cercanía entre el poblado y la ciudad capital de Bogotá atrajo la mirada de empresarios que veían en las haciendas de la zona un desarrollo económico en potencia, Fusagasugá se constituyó en circuito comercial, social y cultural, no solamente de la provincia, sino, de toda la región (Martínez, 2000. P. 36 – 53).

Por otra parte, la historia del Sumapaz está marcada por tres procesos: la colonización de terrenos baldíos, el conflicto agrario y la violencia. En ninguno de los tres casos la zona ha sido interrogada desde la historia cultural, por tanto el presente artículo pretende analizar el proceso de incorporación y divulgación del imaginario² de progreso y civilización entre la élite³ y las gentes del común⁴, dentro de un conjunto de acciones que tienen como eje central el vestido.

Para desarrollar este objetivo se tomaron tres ejes temáticos: a) la apropiación del imaginario de progreso y civilización y su divulgación entre la élite por medio de la prensa redactada e impresa en Fusagasugá; b) la difusión de este mismo imaginario en el ámbito educativo, específicamente en la instrucción primaria y, por último; c) la consolidación del imaginario al interior de la familia a través de la enseñanza de valores morales propios de la tradición católica.

* El presente artículo hace parte de una investigación más amplia titulada: “*Vestido y sociedad en la región de sumapaz, 1880 – 1940*”; en curso para optar al título de Magister en Historia.

** Licenciada en Educación Básica con énfasis en Ciencias Sociales. Tesista Maestría en Historia. Profesora Universidad del Tolima.

Considerando la importancia de los términos progreso y civilización en la comprensión del imaginario, se recurre a las precisiones teóricas que ofrece la antropóloga colombiana Zandra Pedraza en torno al concepto de civilización. La autora retoma las transformaciones identificadas por el sociólogo Norbert Elías en su trabajo sobre el proceso de la civilización en occidente (1969) y las confronta con las ocurridas en Colombia y en América Latina. Así, Pedraza plantea en primera instancia, que el uso de la palabra civilización en el caso colombiano fue utilizado por los pensadores, gobernantes y letrados del siglo XIX con doble intención: una, la de nombrar el estado o la condición que esperaban que el país tuviera; y, dos, la manera como deseaban que los europeos vieran el país; además, se debe aclarar que los parámetros de la civilización se incorporaron desde Europa.

Continuando con el caso de América Latina, durante el siglo XIX, en el marco de la conformación de los Estados nacionales se identifican proyectos patrocinados por gobernantes e intelectuales locales, cuyo fin consistía en poner en funcionamiento procesos de apropiación de interpretaciones, costumbres y experiencias cimentadas en la civilización (Pedraza, 2011, p. 30 – 30).

La élite de la región acuñó el término civilización de una forma similar a la que describe Zandra Pedraza en el marco nacional y latinoamericano, dado que, los notables del Sumapaz la consideraban: una condición que se espera tener; como también, una manera de ser visto no sólo desde Europa, sino desde el ámbito local y nacional; y, finalmente, una forma de imitación de las costumbres, hábitos e

ideas civilizadas provenientes de Europa.

Este argumento explica porque la élite experimentó la sensación de pertenecer a una cultura diferente, es decir, distanciada de la herencia mestiza producto del intercambio racial que tuvo lugar durante el período colonial en la zona.

Por otro lado, el progreso material (infraestructura y equipamiento) y mental (ideas, comportamientos y actitudes) indicó el camino hacia la añorada civilización. Por ello, el presente capítulo busca analizar el proceso de incorporación y divulgación del imaginario de progreso y civilización entre la élite y las gentes del común, dentro de un conjunto de acciones que tienen como eje central el vestido, el cual se reguló mediante la retórica de la urbanidad y la religión.

La élite y el imaginario de progreso y civilización

En la Región, a comienzos del siglo XX, la economía del café experimentó un momento de auge que atrajo un gran número de excombatientes de la Guerra de los Mil Días (1889-1902), numerosos campesinos colonos en busca de tierras y algunos empresarios deseosos de expandir sus negocios.

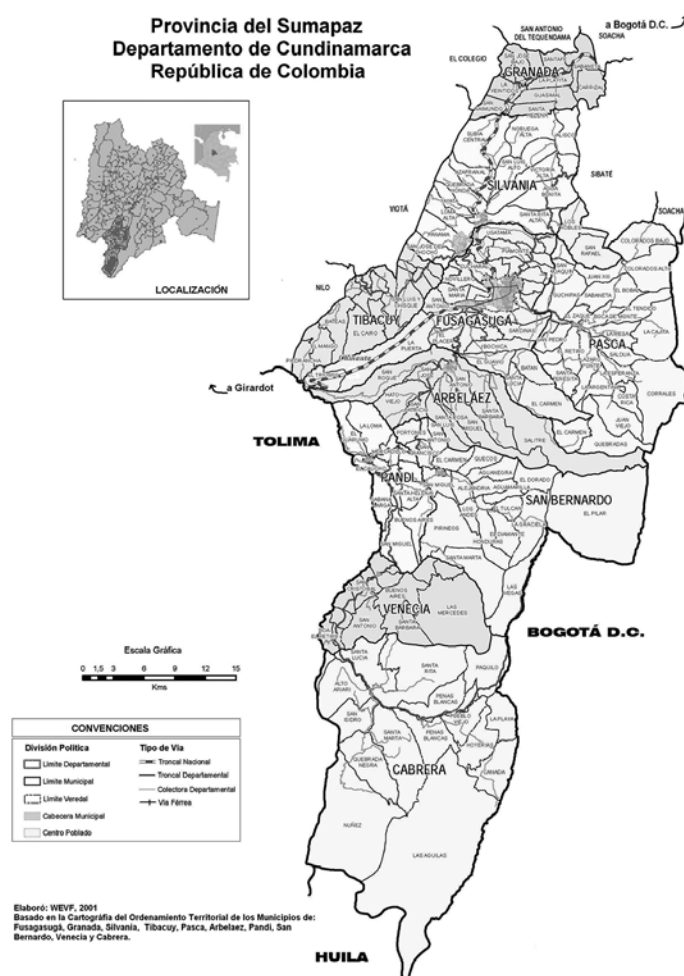
La gloria de la producción cafetera llegó hasta la tercera década del siglo XX con la consolidación de las haciendas en el Sumapaz y la proclamación del cultivo del grano como la actividad más importante en todo el país, para enfrentar en 1929 la crisis mundial y el prematuro declive de la economía cafetera en la región durante los años treinta.

No obstante, los excedentes producidos durante la bonanza del café propiciaron las condiciones de riqueza necesarias para el nacimiento de una élite cafetera, que poco a poco impuso su presencia en la región, situación que se evidenciaba en la ocupación de cargos públicos, la ejecución de obras y la adquisición de elementos modernos como la imprenta.

El surgimiento de la élite como un grupo social poderoso también se percibía en la manera como se reconocía a sí misma: “personas de buena sociedad y reconocida cultura” (El Sumapaz, 1898. No. 18), en oposición a la concepción que los notables tenían del resto de la población: “la gente más falta de recursos para la vida” (Revista de Sumapaz, 1907, No. 21). En otras palabras, la forma de nombrar no sólo identifica, sino más bien, representa una forma simbólica de existir.

El afianzamiento de la existencia también esta mediado por las condiciones económicas, políticas y sociales, las tres muy favorables para la élite, de modo que, sus integrantes gozaron de privilegios como estudiar y desplazarse a Europa, situaciones en las cuales se presentaron oportunidades para los viajeros de conocer y apropiar las ideas modernas que organizaron el mundo a finales del siglo XIX y principios del XX, con el objeto de consolidar en torno a estas un imaginario de progreso y civilización (Ibáñez, 1992, p. 90 – 94) divulgado en la prensa dirigida e impresa en Fusagasugá por los notables.

Dentro del conjunto de ideas que moldearon el imaginario de progreso y civilización se encuentran el positivismo y el darwinismo social, la primera corriente de



pensamiento orientada a determinar las leyes de la ciencia, mientras la segunda apunta al principio selectivo de las especies en el proceso de evolución aplicado al ámbito social. Tales presupuestos fueron adoptados por la élite de la región con el fin de sustentar, por condición natural, una mayor capacidad en términos económicos y mentales para asumir cualquier situación de la vida, en relación con el resto de la población considerada menos apta en el enfrentamiento de los avatares de la supervivencia. Los principios establecidos por “leyes” de la naturaleza humana, se consideraban verdades de la ciencia, pues no estaban expuestos a objeción, refutación o contradicción. El

fragmento de un texto, cuyo autor firma como “J.M.P.”, en el semanario “Boletín del Comercio”, dirigido por Fabio Lozano, se constata lo anterior:

[...] los individuos aptos han sufrido las consecuencias de la inferioridad, quedando así formadas las especies con individuos mejores. (...) El principio de que cada individuo debe aprovecharse de su superioridad y sufrir las consecuencias de su inferioridad. (elemento positivo de la justicia), y el de que cada individuo social debe abstenerse de impedir que sus semejantes hagan lo mismo (elemento negativo de la misma), se traducen en la sociedad humana en el derecho igual para todos, aunque con esto no se quiera decir que el individuo más apto debe igualarse al menos apto, sino que a cada uno se deba reconocer igualmente su derecho, porque el elemento positivo de la justicia es una ley de desigualdad que ha establecido la naturaleza misma, en tanto que el elemento negativo es una ley de igualdad (Boletín del Comercio, 1904, No. 8).

Vale la pena mencionar que el principio de inferioridad-superioridad, tiene antecedentes coloniales de diferenciación y exclusión racial, persistentes durante el período de estudio (1880-1940) hasta el punto de dividir la sociedad sumapaceña en dos grupos: el primero, conformado por individuos de condición “inferior” y “atrasada”; y, el segundo, compuesto por individuos “superiores” y, según la élite “mejores” y “más aptos” para enfrentar las vicisitudes de la vida. Los notables del Sumapaz se adjudicaba las cualidades del segundo grupo para legitimar el imaginario de progreso y civilización por medio de la escritura en un medio físico: la prensa.

Las páginas de los periódicos locales cumplieron dos fines: en primera instancia, el de divulgar valores relacionados con la eficiencia y la productividad; por otra parte, el de difundir ideas progresistas dirigidas a los entes gubernamentales, cuyo objetivo consistía en crear nuevas actitudes entre la capa social que despectivamente se denominaba “el populacho” (conformado precisamente por aquellos individuos inferiores). Esta empresa fue posible gracias a las fábulas de Esopo y Samaniego que sirvieron como medio de ilustración para estimular el trabajo, censurar la holgazanería, procurar el ahorro, la iniciativa individual y la disciplina (Ibáñez, 1992, p. 95 – 96).

En este orden de ideas, el sociólogo Saúl Ibáñez propone que la élite publicó en los periódicos locales fábulas como “Un águila y una raposa” y “El ratón, la rana y el milano”, con el objeto de inculcar entre las gentes del común comportamientos y valores moralmente aceptables, encaminados al fortalecimiento de la confianza en el trabajo y el ahorro. Igualmente, los notables de la región rechazaron la adquisición de riqueza en perjuicio de los bienes de los demás, por tanto, estimularon el trabajo como el único medio legítimo para obtener la merecida recompensa, o sea, la riqueza, como se ilustra en el argumento de la fábula de Samaniego titulada: “El muchacho y la fortuna” (Ibáñez, 1992, p. 95 – 96).

Éstos valores e ideas aportaron sin duda en la construcción del imaginario de progreso y civilización, el cual representó durante la época el sueño de las sociedades modernas; también, en el contexto regional, para la élite significaba



el ideal altruista de conducir a las gentes al progreso y así alcanzar la tan anhelada civilización en la región.

De manera que, “las personas de buena sociedad y reconocida cultura”, asumieron la tarea de crear las estrategias necesarias para alcanzar la añorada civilización. Una de ellas, tal vez la más importante como se indicó líneas atrás, se basaba en el trabajo; se constituyó este en el estándar de las arduas faenas del progreso. Sin los frutos del trabajo la civilización se transformaba en un espejismo de ilusiones pasadas. A modo de ilustración, un redactor del “Boletín del Comercio” bajo el seudónimo de “E.L.T.” corrobora: “[...] Quédense, que no por tal motivo ha de volver hacia atrás o detenerse el oleaje incontenible del progreso. Quédense, que otros harán la tarea (...) llevando como enseñanza la civilización, la avasalladora bandera del trabajo” (Boletín del Comercio, 1904, No. 3).

Saúl Antonio Ibáñez reconoce que los notables de la región identificaron dos tipos de valores: positivos y negativos; dentro del primero se encuentran los siguientes valores: “la tenacidad”, “la laboriosidad”, “la sensatez”, “la austeridad”, “el trabajo constante”. En oposición a los segundos, entre los que se cuentan: “la pereza”, “el abandono”, “el abuso”, “la desconfianza”. Éstos últimos, según la élite, se encontraban fuertemente arraigados en las costumbres de las gentes, de ahí que la lucha en su contra no diera espera (Ibáñez, 1992, p. 97).

Como parte de las medidas para desplazar los valores negativos por los positivos, los notables del Sumapaz no sólo hicieron énfasis en la importancia del trabajo, también, lideraron importantes iniciativas privadas como la fundación del Banco de Sumapaz; la implementación de la imprenta, como ya se indicó anteriormente; la creación de la Junta de Caminos, de la

Sociedad de Jurisprudencia (lugar en el cual se debatían temas científicos), de la mesa de ferias y fiestas (tenía como objetivo jalonar el comercio local y regional) y de la biblioteca municipal. Todas las instalaciones se localizaron en la ciudad de Fusagasugá y cobraron tanto valor que la urbe comenzó a distinguirse en la escena nacional como un ejemplo a imitar (Ibáñez, 1992, p. 104 – 105).

La élite continuó percatándose de la necesidad de materializar el imaginario de progreso y civilización, por consiguiente, lideró la ocupación de cargos públicos (Ibáñez, 1992, p. 110). y la toma de decisiones a nivel administrativo, como sucedió con la construcción de la carretera Sibaté-la Aguadita, la cual facilitaba los intercambios comerciales. Para el año de 1905, durante la presidencia de Rafael Reyes (1904 – 1909), el proyecto se conocía con el nombre de “trazado Pabón”, en honor al ilustre ingeniero fusagasugueño Enrique Pabón encargado de diseñar los planos de la obra. Al respecto, el doctor Tulio Forero, director de la “Revista de Sumapaz”, opinaba:

Abrir caminos y escuelas es la mayor necesidad del país en la hora presente. (...) Con la apertura de este camino será deudora la provincia del Sumapaz al actual Jefe de Gobierno de un beneficio intenso, porque esa nueva vía es precisamente, uno de los elementos para el desarrollo agrícola y comercial de esta región (Revista de Sumapaz, 1905, No. 1).

Pero, pese a todos los proyectos llevados a buen término los caballeros de “buena sociedad y reconocida cultura”, insistieron en la necesidad de aumentar la

producción y explotación de los recursos, pues, es preciso recordar que el Sumapaz posee una variedad de climas y pisos bioclimáticos que favorecen la rica oferta de productos como café, maíz, miel, panela, plátano, papa, yuca, arracacha, trigo y ganado de todo tipo (ovino, equino, porcino, caprino y bovino). Por otro lado, los notables, continuaron la empresa de construir carreteras transitables a fin de minimizar los tiempos de desplazamiento entre los poblados de la región y los centros de mercado y consumo más importantes, Fusagasugá y Bogotá (Ibáñez, 1992, p. 106 – 107).

Según los planteamientos de Saúl Antonio Ibáñez la ampliación de actividades económicas en la región demandaba el uso de recursos técnicos y humanos, en cuanto a los segundos, se presentó la necesidad de diversificar el trabajo del campo, tarea que emprendió la élite con actitud altruista al punto de atenuar el grado de analfabetismo de la población rural mediante la ampliación de centros educativos. En todo caso, Ibáñez reconoce que la noble labor de los ilustres no tenía como fin principal mejorar las condiciones de vida de los trabajadores del campo, más bien, estaba orientada a calificar la mano de obra para las faenas agrícolas, a modo de estrategia para fortalecer los negocios comerciales que atendían los grandes hacendados de la zona (Ibáñez, 1992, p. 109).

Sin lugar a dudas los notables de la región de Sumapaz se involucraron de lleno en la enseñanza de valores como el trabajo, el ahorro y la honradez; paralelamente, se preocuparon por educar el comportamiento de las gentes de acuerdo a las

normas de urbanidad. Por consiguiente, en lo sucesivo el interés se concentrará en las reglas de urbanidad que determinaron el uso del vestido sobre el cuerpo, proceso que representa de forma simbólica la incorporación del imaginario de progreso y civilización en la sociedad sumapaceña.

La urbanidad: un camino pedagógico para alcanzar la anhelada civilización

La educación se consideraba como una plataforma de salvación ante la ignorancia y el analfabetismo, de ahí la imperiosa necesidad de educar a las gentes de la ciudad y los campos sin excepción como lo demostró un redactor de la época, que firmaba en el “Boletín del Comercio” bajo el seudónimo de F.L.T.: “Difundir la Instrucción Pública, es colocar á los países en la única senda segura de adelanto y de poder (...) la instrucción primaria debe llevarse a todas las ciudades, a todas las aldeas, á todos los campos. Como el sol, que ilumina con su luz y fecunda con su calor [...]” (Boletín del Comercio, 1904, No. 10). La metáfora del sol indica el abandono de la oscuridad, producto del analfabetismo, en la búsqueda de senderos que conduzcan hacia la alfabetización y en este sentido hacia el progreso.

Teniendo en cuenta los estudios del historiador Raúl Martínez, en Fusagasugá “la luz de la instrucción”, alcanzaba a cobijar con su calor, durante las últimas décadas del siglo XIX ocho escuelas primarias: cuatro del sector público (dos para niñas y dos para varones), y cuatro del sector privado (tres para niñas y una para niños). Posteriormente, en la primera mitad del siglo XX el aumento de la



población demandaba la ampliación de los establecimientos educativos existentes, por consiguiente, la administración municipal alquiló propiedades, cuyas condiciones de salubridad e infraestructura (luz y ventilación) no eran las más adecuadas para impartir la enseñanza, situación difícil para una ciudad que en 1940 respondía por establecimientos y docentes en toda la Región de Sumapaz (Martínez, 2000, 129 – 132).

Después de revisar las condiciones físicas de los establecimientos educativos, se propone escudriñar en torno a la instrucción pública primaria. En una conferencia dada en 1905, el doctor

Manuel José Patiño, profesor de la escuela de varones No. 1 de Fusagasugá, distinguía algunas asignaturas correspondientes a la escuela primaria: “Lectura, Escritura, Aritmética, Gramática, Geografía, Moral, Religión, Urbanidad, Historia Natural, Objetiva, Historia Sagrada, Historia Patria, Ortografía, Geometría, Calistenia y hasta Pedagogía” (El Sumapaz, 1905, No. 105). Del conjunto de materias sobresalen dos que se impartían en la escuela de varones y de niñas: la religión y la urbanidad; la primera se encargó de formar individuos obedientes, creyentes de los dogmas de la religión católica y temerosos de Dios; y la segunda aportó en la representación simbólica del imaginario de progreso y civilización, imponiendo una serie de reglas encauzadas a la transformación del comportamiento, muy útiles en el cumplimiento del objetivo civilizador.

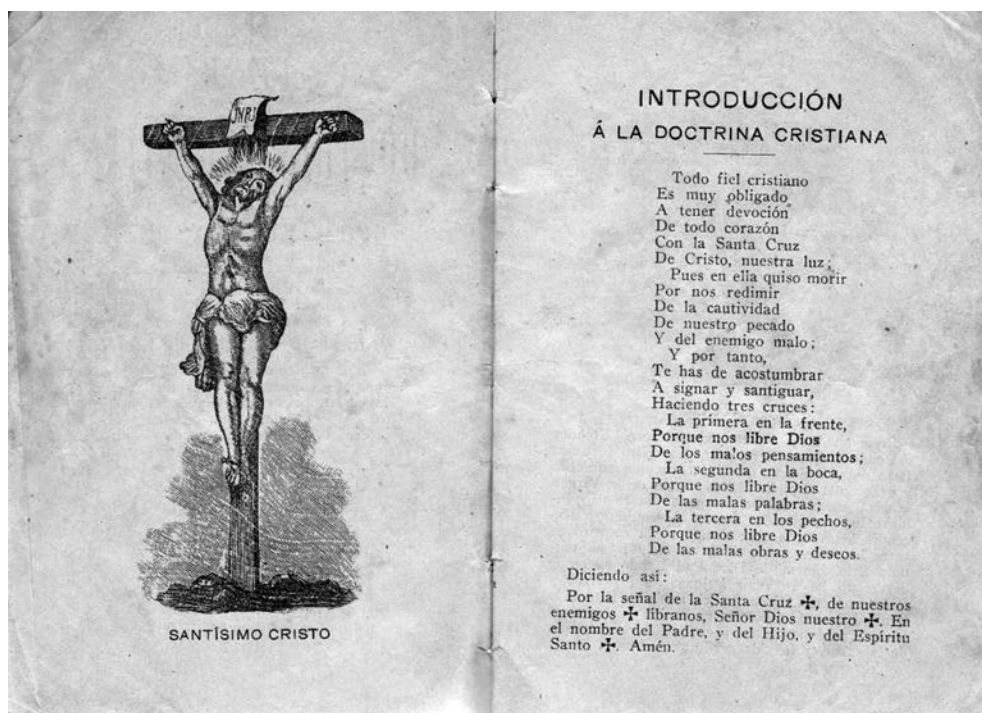
En contraste con estas ideas, el trabajo de Norbert Elías sugiere una vía alternativa de interpretación en cuanto a la función que desempeñó la urbanidad en la representación simbólica del imaginario de progreso y civilización en la región de Sumapaz (1880 – 1940). Aunque, el estudio psicogénico sobre la estructura de los afectos y su control no tiene como fin indagar en el sentido del cuerpo vestido de acuerdo a los textos de urbanidad dentro del “proceso de civilización”, Elías alcanza a brindar elementos de análisis claves para el tratamiento del tema, en lo que toca a las observaciones sobre aquello que considera el “comportamiento adecuado” y los “buenos modales”, a partir de los cuales se percibe una serie de buenas y malas costumbres que determinaron la denominada “pauta de comportamiento”

en Occidente desde la Edad Media (de hecho antes) hasta la Edad Moderna (Elías, 2010, p. 130 – 310).

Al respecto Zandra Pedraza argumenta que en Colombia y en los países latinoamericanos la civilización dependía de la urbanidad, debido a que ésta establecía un sistema que clasificaba el comportamiento y servía de principio para nombrar la sociedad en términos de bárbara y vulgar o civilizada y de buen tono, en consecuencia según la autora el proceso de civilización que propone Norbert Elías, definitivamente converge con el que la élite y los autores de las normas de urbanidad, deseaban se desencadenará en un país que se les antojaba bárbaro y vulgar (Pedraza, 2011, p. 35).

La élite de la región comprendió el mensaje civilizatorio inmerso en los textos de urbanidad, los cuales se constituyeron en medios de transmisión de las “buenas maneras”. La enseñanza de la urbanidad dependía principalmente de los maestros en la Escuela y de los padres en la familia, unos y otros, tenían el deber de velar por el estricto cumplimiento de las normas, sirviéndose de los manuales de urbanidad.

Solicitamos varios manuales de urbanidad y buenas maneras con el objetivo de generalizar el conocimiento de la cortesía y discreción y encarecemos a los maestros y padres de familia que no toleren una falta de buena educación á sus escolares e hijos, para no ver una juventud grosera é incivil que desconozca los usos de la gente educada y se comporte en la sociedad como mozos bozales que no han soltado el pelo de la dehesa. Nada causa más repulsión que un joven mal criado y descomedido con perso-



nas que ocupan una posición elevada y que son superiores en edad, dignidad y gobierno [...] (Revista de sumapaz, 1905, No. 3).

En la cita anterior, la expresión: “mozos bozales que no han soltado el pelo de la dehesa” señalaba un problema social racista expresado por la élite el cual se basaba en el rechazo a lo castizo. Esto es, a la herencia indígena presente durante el período de estudio (1880-1940) en la mayoría de la población sumapaceña, de ahí la urgencia por civilizar a aquellos que denominaba “mozos bozales”; expresión fuerte, manifestada con tono recalcitrante por parte de la élite, a fin de indicar el estado de salvajismo que observó entre los jóvenes del estamento social más bajo.

En ese sentido la educación debía ser orientada a la transformación de la apariencia y la conducta, no sólo entre los más cortos de edad, sino en todos los

miembros de las familias del Sumapaz, a partir de la intervención de actos tan habituales como vestirse, saludar y caminar, así lo manifestaba Justiniano Bejarano, director del semanario “La Nueva Época” y de la Escuela de varones No. 2: “Debe enseñárseles, la práctica de urbanidad; por ejemplo, para que sepan saludar, contestar, andar y hasta el modo como deben ponerse el sombrero y la ruana [...] (La Nueva Época, 1911, No. 4)”.

Nótese que a comienzos del siglo xx, la élite de la región hacía énfasis en la importancia de introducir la urbanidad en el plan de estudios como se contemplaba en todo el país por medio de la promulgación del Decreto 491 de 1904. Incluso, hasta la década de 1990 continuaba considerándose parte de los programas educativos. La difusión generalizada de las disposiciones de civilidad: higiene, corrección en el vestido, respeto al orden social, pautas de comportamiento

femenino y masculino, según la opinión de Zandra Pedraza, se difundieron incluyendo la urbanidad en los programas escolares e imprimiendo masivamente cartillas y manuales de urbanidad, los cuales “se refieren al conjunto de reglas que forman y sancionan pormenorizadamente el desempeño corporal, el uso de la palabra y la conducta social” (Pedraza, 2011, p. 36). De modo que, el carácter pedagógico de los textos de urbanidad es innegable y como lo menciona Pedraza no describen la realidad del trato social, más bien, proponen un comportamiento social ideal (Pedraza, 2011, p. 37).

Durante la época de estudio se destacan cuatro textos de urbanidad redactados por escritores nacionales y de gran difusión a nivel nacional: en principio las nociones de urbanidad formuladas por el doctor Rufino Cuervo a mediados del siglo XIX; quien dirigía una serie de medidas a las niñas, para regular la vestimenta apropiada en las fiestas religiosas, paseos, bailes y días ordinarios: “**P.** ¿Cuál es el vestido decente que ella debe usar? **R.** El más decente y aseado, porque es el que satisface más el buen gusto, como nos lo manifiestan las estatuas que han quedado de las mujeres griegas y romanas” (Cuervo, 1886, p. 11).

La apreciación del cuerpo en torno a la vestimenta femenina, se remite de forma clara a la cultura occidental y hace referencia al peso social que su imitación podía alcanzar en la sociedad en términos civilizatorios, condición que la élite del Sumapaz esperaba alcanzar.

Todavía más, el compendio de Manuel Antonio Carreño introducía normas de

aseo, mantenimiento y correcta presentación del vestido en lugares como la casa: “La limpieza en los vestidos no es la única condición que nos impone el aseo; es necesario que cuidemos además de no llevarlos rotos ni ajados. El vestido ajado puede usarse dentro de la casa, cuando se conserva limpio y no estamos de recibo [...]” (Carreño, 1990, p. 39).

La cuestión de la limpieza ayuda a develar uno de los principios de la urbanidad que consistía en la higiene (Martínez, 2000, p. 144 – 157). En el caso de Fusagasugá, el centro urbano más importante de la región de Sumapaz, seguramente la exigencia de mantener los vestidos asedados está dirigida al conjunto de la población sin importar la condición socioeconómica, a pesar de que la implementación del servicio de acueducto y alcantarillado se prolongó hasta los años de 1970 (Pedraza, 2011, p. 121), dado que el uso del agua acarreaba cambios en la cotidianidad principalmente de las gentes de escasos recursos, las transformaciones se expresaron en el baño diario y el lavado de las ropas en casa y de manera continua, dos evidencias del progreso y un paso más hacia la civilización.

En tercera instancia, El protocolo de urbanidad escrito por Tulio Ospina establecía el tipo de vestido según la edad, el sexo, la ocasión y la condición social, sobre la última manifiesta: “[...] no se exige lujo en el vestido ordinario, si bien la calidad de este debe corresponder a los posibles de quien la usa (...) lo que si se estima indispensable es la limpieza de la ropa [...]” (Ospina, 1919, p. 15 – 16”).

Ospina continúa recalcando una de las reglas más básicas de la higiene: la limpieza de la ropa. Asimismo, la norma parece estar dirigida a un público restringido y en ascenso social. De acuerdo con este argumento, recuérdese que la economía cafetera en la región de Sumapaz a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, propició el fortalecimiento de la actividad comercial y la acumulación de riqueza, condiciones que conllevaron a la emergencia de un grupo social de élite el cual tomó distancia de todo aquello que consideraba vulgar, mediante la adopción de las maneras adecuadas de comportamiento sugeridas en los manuales de urbanidad, a fin de lograr la incorporación en el estamento más alto de la sociedad local, así como, alardear de un grado de distinción frente a sus compatriotas, incluso, entre los extranjeros europeos (Pedraza, 2011, p. 31).

En cuarto lugar, José Montañes redactó un recalcitrante texto en torno al uso, cuidado y aseo del vestido, de acuerdo a la capacidad económica del portador como indicador del grado de cultura:

Nuestros vestidos deben estar de acuerdo con la edad, posición social, recursos de la familia, (...) debemos procurar llevarlos aseados, (...) El aseo, orden y buen gusto del hogar indican el grado de cultura de la familia, aun en la pobreza misma o en lugar apartado de la civilización (Montañes, 1933, p. 20 – 21).

La regla de urbanidad expuesta por Montañes permitía educar en términos morales y estéticos, mediante reglas de urbanidad que determinaron el uso de la vestimenta teniendo en cuenta rasgos

individuales, por ejemplo, la edad y el rango social; pues, como lo argumenta Zandra Pedraza la urbanidad define una manera de relacionarse consigo mismo, la cual se evidencia en la imagen y la apariencia corporal, o sea, en la forma de moverse, vestirse y relacionarse con el entorno (Pedraza, 2011, p. 31).

Por otra parte, en el manual de José Montañes el asunto de la limpieza es clave porque la pobreza se justifica, pero, el desaseo no, de modo que los cuerpos y vestidos sucios se asociaron con una prolongada distancia frente al estado de civilización que tanto le afanaba alcanzar a la élite.

Los textos de urbanidad indicados anteriormente fueron pensados con fines pedagógicos e implementados en la escuela, donde los maestros se convirtieron en los veedores de la misión civilizadora que los notables de la región asumieron, cuando enmarcaron sus acciones en el imaginario de progreso y civilización.

La enseñanza de las reglas de urbanidad en torno al uso adecuado de la vestimenta y su limpieza debía ser reforzada por otros medios que de cualquier manera aseguraran la materialización del imaginario; en otras palabras, lograr el estado de civilización que deseaba la élite también dependía de los valores y dogmas propios de la religión católica, la cual exhortaba a los padres de familia, especialmente a la mujeres a educar y suplir las necesidades del esposo y los hijos. Empero, el siguiente apartado se centra en una necesidad específica: el arreglo y cuidado de las ropas.

La religión como institución promotora del imaginario de progreso y civilización

La Iglesia Católica fue una institución muy importante a finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, influyó en la estructura social del país y controló procesos como la educación, en los niveles administrativo, filosófico y pedagógico. En la instrucción primaria, la religión se consideraba una materia de suma importancia, porque, complementaba los principios morales que regían la enseñanza impartida por los maestros, quienes aportaban a sus alumnos el conocimiento de los deberes con ellos mismos y con sus superiores: Dios, la patria, los padres y sus mayores.

No obstante, en la región de Sumapaz llama la atención la postura de algunos señores ilustres como Justiniano Bejarano y Nicanor Mogollón, directores del periódico local “La Nueva Época”, pues, aunque se declaraban seguidores del partido político tradicional liberal, estaban convencidos de que el camino seguro hacia el progreso y la civilización dependía del acatamiento de la religión, las leyes de Dios y las leyes nacionales, como reza un apartado del noticiario en mención: “[...] esta desgraciada tierra sin poder imitar el progreso y la verdadera civilización que están en el respeto a la religión, á las leyes nacionales y divinas” (La Nueva Época, 1911, No. 4).

La élite, la educación y la religión Católica encontraron en el imaginario del progreso y civilización, puntos de convergencia para desarrollar un proceso de cambio en el comportamiento y la esencia

humana, los cuales se fijaron sobre el cuerpo vestido y aseado. Así, en una carta sobre educación de obreros, escrita por un prelado a un cura, los directores del periódico “El Sumapaz” transcribieron lo siguiente:

Da grima ver aún en las poblaciones más importantes de la República, hombres, mujeres y niños con vestidos mugrientos, (...) No basta la pobreza para explicar esos ambulantes focos de infección: uno puede ser pobre y vestir con limpieza (...); Cuánto conseguiría un sacerdote, insistiendo un día y otro día en que se aseasen personas y vestidos (...) Digna de encomio e inspiradora de simpatías sería la labor de los Sres. Curas si (...) contribuyeran al mejoramiento y bienestar de nuestra clase pobre (El Sumapaz, 1915, No. 19).

La élite convocaba a través de la prensa a los curas para que valiéndose de su investidura religiosa y desde el pulpito, contribuyeran en la legitimación del imaginario de progreso y civilización, por medio de la creación de vínculos entre la Iglesia Católica y la educación, con el objetivo de lograr una representación común, cuya meta primordial radicaba en los cambios en el comportamiento y la imagen de las gentes de escasos recursos, para regular el uso del vestido a la manera civilizada, limpió y acorde con la expectativa de bienestar común, propia del pensamiento moderno.

El clero apoyó a la élite local en su proyecto civilizador empleando el pulpito y la prensa a su disposición para difundir el imaginario. Fue la Iglesia, a través de sus cánones, la encargada de delegar a un miembro de la familia para que contribuyera en la transformación del cuerpo sucio



y mal oliente al cuerpo vestido y aseado, este pedido se le solicitó a las mujeres, pues, ellas debían seguir el virtuoso ejemplo de la virgen María, el cual se trataba de cuidar los hijos, proporcionar felicidad a su marido y mantener al día las labores domésticas. Con respecto a lo anterior, el presbítero Julio Sabogal director del periódico “El Hogar”, retomó de la obra del autor francés Jean Gaume (1802-1879), los siguientes argumentos relacionados con el papel de la mujer cristiana en la familia: “El mérito de la mujer debe consentir en arreglar su casa, en hacer feliz a su marido, consolarlo, animarlo en sus penas y debilidades y educar a sus hijos para hacerlos hombres” (El Hogar, 1918, No. 12).

En el Sumapaz los curas regularon las enseñanzas sobre las reglas de higiene y el uso correcto del vestido estipuladas en los manuales de urbanidad, por ello, se le recalca a la mujer la importancia del arreglo de la casa. Sobre éste asunto, la historiadora Juana María Rey Álvarez menciona que durante el siglo XIX a las mujeres desde edad muy temprana se les

preparaba para ser buenas amas de casa, mediante el entrenamiento de labores domésticas como el aseo del hogar, la preparación de alimentos y el arreglo del vestido, función que constaba de dos labores: el bordado y la costura (Rey, 1994, No. 42). En síntesis, dependía de la mujer que la familia no sucumbiera en la barbarie tan criticada por los miembros de la élite de la región.

La religión católica participó del proyecto civilizador convocando a los feligreses a mantener el aseo de sus cuerpos y vestidos, bajo la supervisión de la mujer en la familia; estas premisas reforzaron las costumbres morales defendidas por la Iglesia y contribuyeron en la formación de cristianos obedientes y, por supuesto, civilizados.

Para terminar, a finales del siglo XIX y comienzos del XX la élite sumapaceña incorporó y divulgó el imaginario de progreso y civilización en la región de Sumapaz, por medio de la prensa, la retórica de la urbanidad introducida en los planes de educación y el ejercicio de regulación que

la Iglesia Católica ejerció sobre el cuerpo y el vestido, ya que, la intervención sobre éste revelaba de forma simbólica el estado de civilización en el cual se encontraba la región durante la época.

Teniendo en cuenta que el grado de progreso material constituía otro importante indicador del estado de civilización, la élite emprendió obras de equipamiento e infraestructura urbana en Fusagasugá (centro socioeconómico de la región), la cuales propiciaron las circunstancias para modificar y construir algunos espacios de la sociabilidad, que a su vez, requerían de nuevos usos sociales del vestido, esta cuestión se tratará en detalle próximamente.

Conclusión

Los términos progreso y civilización dentro de la mentalidad de la élite, funcionaron durante el período de estudio (1880 – 1940) como un engranaje inseparable, ya que el primero conducía al segundo.

Por otra parte, se debe indicar que la prensa fue el mecanismo por excelencia de divulgación del imaginario de progreso y civilización, pues, favoreció dos intereses centrales: uno, la legitimación de la condición letrada de los notables; y, dos, el medio para comunicar los ideales y pensamientos de los ilustres.

En el proceso de incorporación del imaginario de progreso y civilización se atiende a la urbanidad como la herramienta pedagógica que estableció un conjunto de normas dirigidas a regular el uso ideal del

vestido, principalmente entre los miembros del estamento social más alto de la sociedad; aún así, las normas también se aplicaron sobre las gentes del común, con el objetivo de fijar determinados comportamientos encaminados a alcanzar el anhelado estado de civilización.

Para el logro de este objetivo los valores y dogmas religiosos desempeñaron una función importante. Por ejemplo, los curas desde el pulpito exhortaron especialmente a la mujer a educar y suplir las necesidades del esposo y los hijos. Sobre ella recaía la responsabilidad de evitar que la familia sucumbiera en la barbarie, por tanto, la mujer debía velar por el cuidado, aseo y arreglo de los cuerpos y las ropas, ya que la intervención sobre estas revelaba de forma simbólica el estado de civilización en el cual se encontraba la región durante la época.

Notas

1. El árbol de quina (*Cinchona pubescens* Vahl) se utiliza para extraer de su corteza la quinina, una sustancia caracterizada por sus propiedades medicinales contra la malaria.
2. Atendiendo a los argumentos expuestos por el sociólogo Juan Luis Pintos los imaginarios se definen como construcciones sociales que ayudan a explicar la realidad (Pintos, 2006, p. 31). Dicho en otras palabras, el imaginario de progreso y civilización constituyó el conjunto de ideas de las que se valió la élite de la región para intervenir en el entramado social y designar no solamente la realidad, sino también, los comportamientos socialmente aceptables, de ahí, la importancia del imaginario con el acto cotidiano de vestirse.
3. Integrada por hacendados, comerciantes y terratenientes.
4. Conformada por la población campesina (peones, jornaleros, arrendatarios, aparceros), trabajadores y artesanos urbanos.

Bibliografía de referencia

Fuentes primarias

Boletín del Comercio, Fusagasugá, 1904.

El Hogar, Fusagasugá, 1918.

El Sumapaz, Fusagasugá, 1897, 1898, 1905, 1915

La Nueva Época, Fusagasugá, 1911.

Revista de Sumapaz, Fusagasugá, 1905, 1907.

Constitución política de 1886, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/colombia-30/html/02614622-82b2-11df-acc7-002185ce6064_1.html#I_2, [Consultado el 20 de febrero de 2013]

Decreto 491 de 1904, http://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-102515_archivo_pdf.pdf, [consultado el 1 de marzo de 2013]

Fuentes secundarias

Álvarez Rey, J. M. (1994). El traje y la otra historia de la mujer. En: *Historia Crítica*, No. 09.

Carreño, M. A. (1900). *Compendio del manual de urbanidad y buenas maneras*. Bélgica: Editorial Bbouret.

Cuervo, R. J. (1866). *Breves nociones de urbanidad*. Bogotá: Imprenta de Nicolás Gómez.

Elías, N. (2010). El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. (R. García. Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

González, J. J y Marulanda, E. (1990). *Historias de frontera. Colonización y guerras en el sumapaz*. Bogotá: CINEP.

Ibáñez, S. A. (1992). *Actores, tipos y formas de manifestación de la acción social: el caso de la región del sumapaz (1928-1937)*. Tesis de grado, Facultad de Ciencias Humanas. Bogotá: Universidad nacional.

Martínez, R. (2000). *Fusagasugá una ciudad soñada. Historia urbana, 1880 – 1970*. Bogotá: Impresol Ediciones.

Montañas santos, J. (1933). *Cultura social*. Bogotá: San Antonio.

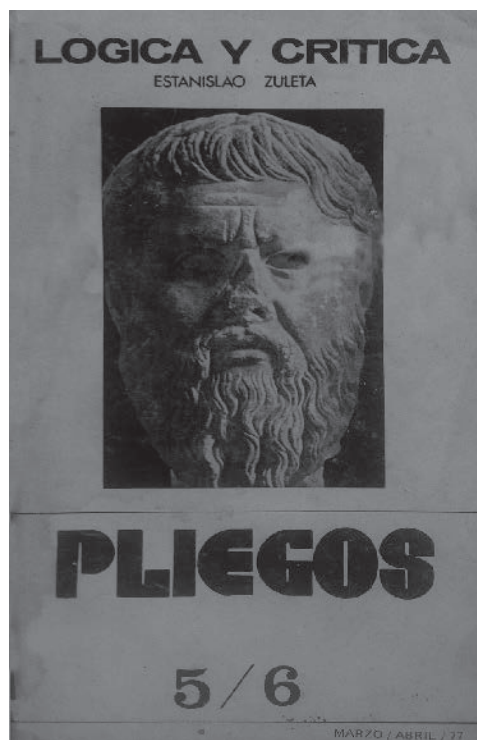
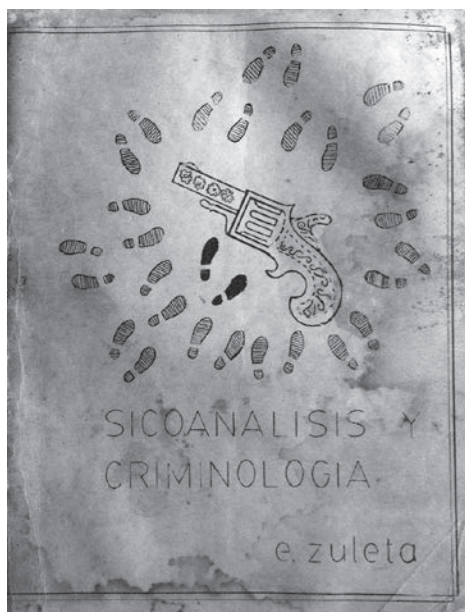
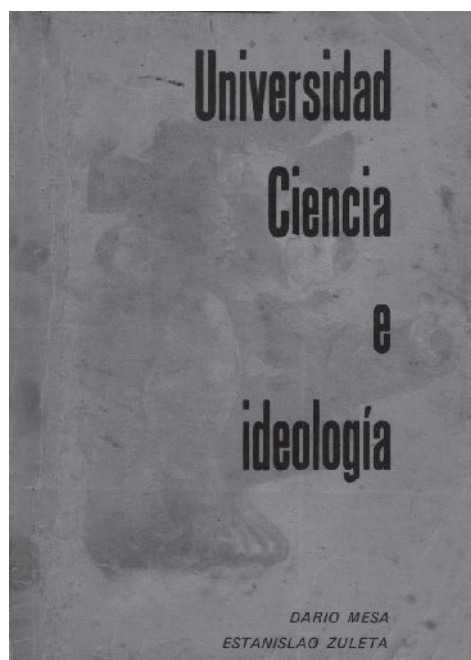
Ospina Vásquez, T. (1919). *Protocolo hispanoamericano de la urbanidad y el buen tono*. Medellín: Bedout.

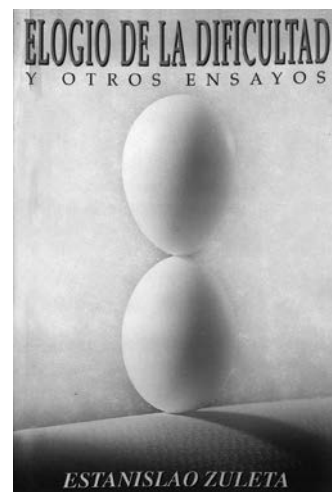
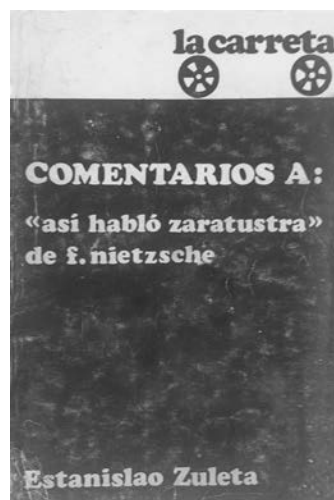
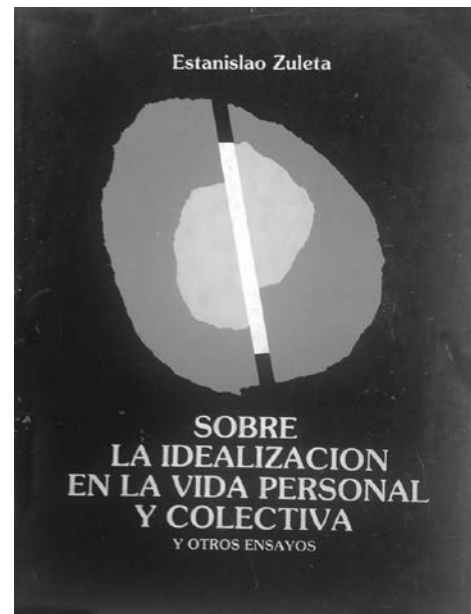
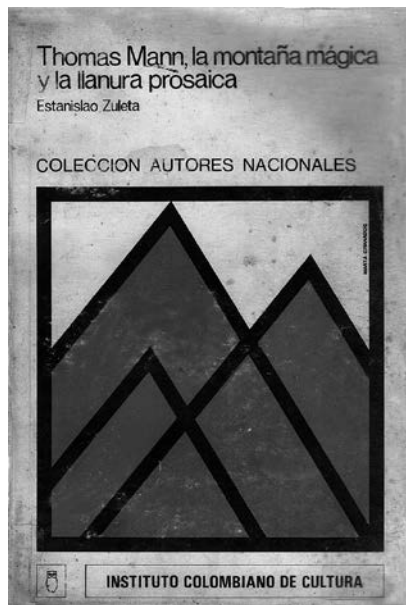
Pedraza Gómez, Z. (2011). *En cuerpo y alma. Visiones de progreso y de la felicidad. Educación, cuerpo y orden social en Colombia (1830-1990)*. Bogotá: UNIANDES.

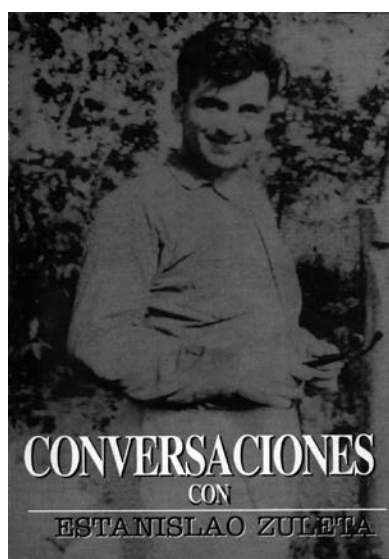
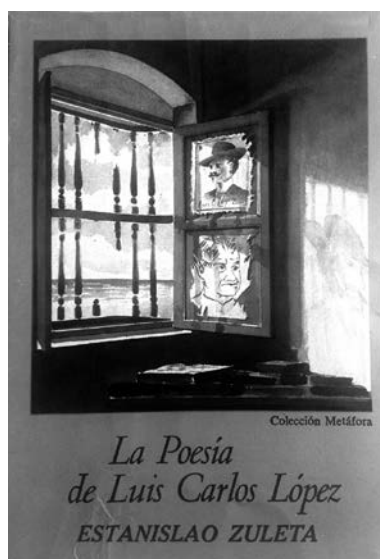
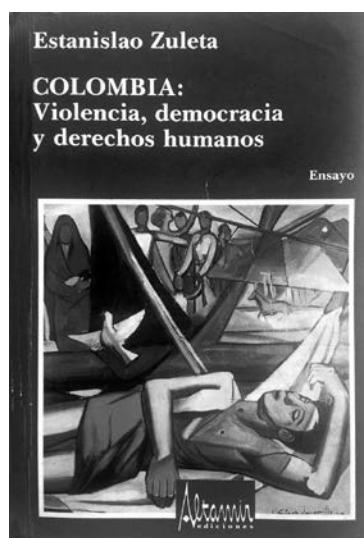
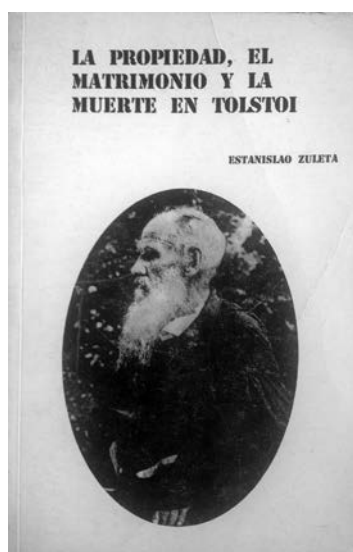
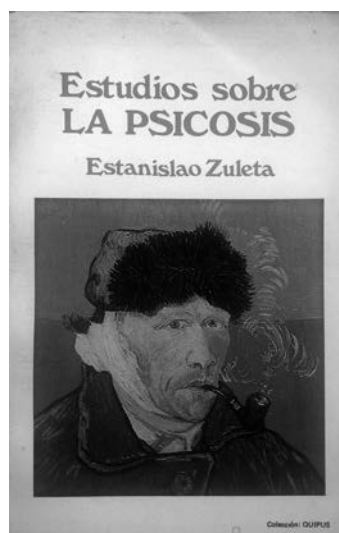
Pintos, J. L. (2006). *Comunicación, construcción de realidad e imaginarios sociales*. En: *Proyectar imaginarios*. Bogotá: Sociedad Cultural La Balsa.

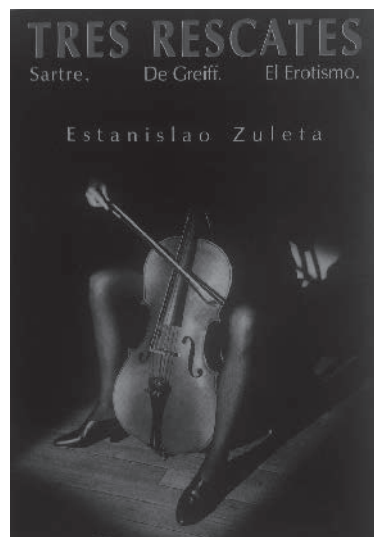
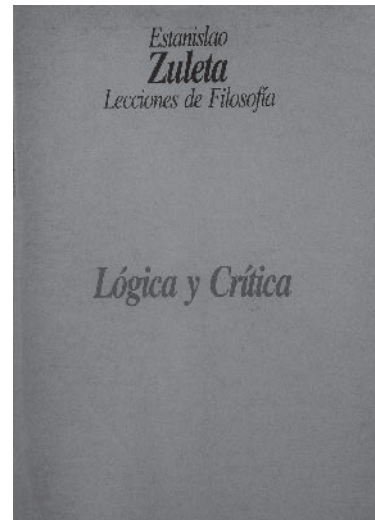
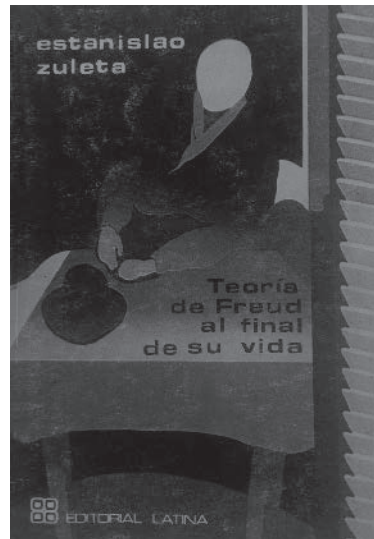


Algunas obras de Estanislao Zuleta











Centro Cultural
Universidad del Tolima