



ELOGIO DE LA DIFICULTAD Y OTROS ENSAYOS



**ESTANISLAO
ZULETA**

BC

Biblioteca
Básica DE
Cultura
Colombiana

▪ filosofía ▪



**ELOGIO DE
LA DIFICULTAD
Y OTROS
ENSAYOS**

**ESTANISLAO
ZULETA**

**B
C**
·filosofía·

Catalogación en la publicación – Biblioteca Nacional de Colombia

Zuleta, Estanislao, 1935-1990, autor

Elogio de la dificultad y otros ensayos / Estanislao Zuleta ; presentación, Alberto Valencia Gutiérrez. – Bogotá : Ministerio de Cultura : Biblioteca Nacional de Colombia, 2017.

1 recurso en línea : archivo de texto PDF (244 páginas). – (Biblioteca Básica de Cultura Colombiana. Filosofía / Biblioteca Nacional de Colombia)

ISBN 978-958-5419-17-9

1. Ensayos colombianos - Siglo XX 2. Filosofía - Ensayos, conferencias, etc. 3. Libro digital I. Valencia Gutiérrez, Alberto, autor de introducción II. Título III. Serie

CDD: Co864.44 ed. 23

CO-BoBN- a1011843



Mariana Garcés Córdoba

MINISTRA DE CULTURA

Zulia Mena García

VICEMINISTRA DE CULTURA

Enzo Rafael Ariza Ayala

SECRETARIO GENERAL

Consuelo Gaitán

DIRECTORA DE LA BIBLIOTECA NACIONAL



Javier Beltrán

COORDINADOR GENERAL

Isabel Pradilla

GESTORA EDITORIAL

Jesús Goyeneche

ASISTENTE EDITORIAL Y DE INVESTIGACIÓN

José Antonio Carbonell

Mario Jursich

Julio Paredes

COMITÉ EDITORIAL

Taller de Edición • Rocca®

REVISIÓN Y CORRECCIÓN DE TEXTOS,
DISEÑO EDITORIAL Y DIAGRAMACIÓN

eLibros

CONVERSIÓN DIGITAL

PixelClub S. A. S.

ADAPTACIÓN DIGITAL HTML

Adán Farías

CONCEPTO Y DISEÑO GRÁFICO

Con el apoyo de:

BiblioAmigos

ISBN: 978-958-5419-17-9

Bogotá D. C., diciembre de 2017

© Yolanda González de Zuleta

© 2015, Editorial Planeta Colombiana S. A.

© 2017, De esta edición: Ministerio de Cultura –
Biblioteca Nacional de Colombia

© Presentación: Alberto Valencia Gutiérrez

Material digital de acceso y descarga gratuitos con fines didácticos y culturales, principalmente dirigido a los usuarios de la Red Nacional de Bibliotecas Públicas de Colombia. Esta publicación no puede ser reproducida, total o parcialmente con ánimo de lucro, en ninguna forma ni por ningún medio, sin la autorización expresa para ello.

ÍNDICE

▪ PRESENTACIÓN	9
----------------	---

ENSAYOS

▪ ELOGIO DE LA DIFICULTAD	15
▪ IDEALIZACIÓN EN LA VIDA PERSONAL Y COLECTIVA	25
▪ TRIBULACIÓN Y FELICIDAD DEL PENSAMIENTO	55
▪ SOBRE LA GUERRA	85
▪ THOMAS MANN: DE LAS FALSAS OPOSICIONES A LAS DIFERENCIAS EFECTIVAS	89
▪ MARXISMO Y PSICOANÁLISIS: ¿CIENCIA O LIBERACIÓN?	117
▪ EL PSICOANÁLISIS ENTRE LA ADAPTACIÓN Y LA SUBLIMACIÓN	135
▪ LA JUVENTUD ANTE LA CRISIS ACTUAL	141
▪ ACERCA DE LA IDEOLOGÍA IDEOLOGÍA Y CIENCIA	179
▪ SOBRE LA LECTURA	207
▪ LOS SIGNOS DE PUNTUACIÓN	219

SEMBLANZAS

- CONSIDERACIONES SOBRE
LA PINTURA Y SOBRE LA OBRA
DE FERNANDO BOTERO 229
- RONDA DE MÁSCARAS
HOMENAJE AL POETA
LEÓN DE GREIFF 237
- A LA MEMORIA DE
JORGE GAITÁN DURÁN 239
- EN EL CENTENARIO DE
LA MUERTE DE DOSTOYEVSKY 241

▪ PRESENTACIÓN

UN LECTOR DESPREVENIDO podría sentirse asombrado por la heterogeneidad de los ensayos que componen este volumen. Y legítimamente podría preguntarse entonces si existe, más allá de tal diversidad, una unidad.

Una característica importante de la obra de Zuleta tiene que ver con el hecho de que no era un «especialista», cuyos intereses se circunscribieran a un ámbito delimitado y preciso del saber, protegido del exterior por las normas convencionales de una profesión, aislado, «incontaminado» e ignorante de todo cuanto se saliera de sus límites. Muy por el contrario, Zuleta incursionaba en los más diversos ámbitos, y no es fácil encontrar una disciplina o un tema particular que le hayan sido ajenos.

La gran riqueza de sus aportes proviene precisamente de tomar como punto de partida la formulación de problemas generales, para desarrollar las posibilidades que se derivan del análisis de su propia lógica. Al leer sus libros o escuchar sus conferencias puede fácilmente percibirse cómo, al desarrollar un asunto determinado, establece

relaciones libremente con múltiples enfoques, sin respetar necesariamente las barreras impuestas por los patrones de pensamiento de una disciplina particular o por el hecho de que una determinada esfera del saber reclame la exclusividad sobre ciertos problemas. De esta manera rompe los marcos delimitados de los saberes, y la construcción de una identidad de investigador alrededor de una disciplina pasa a un plano bastante secundario. Lo que prevalece en su reflexión es la búsqueda del sentido, no la afirmación de la pertenencia a una profesión, como es tan común en nuestro medio universitario.

En la búsqueda del sentido de cualquier forma de actividad humana de que se trate, lo primero, lo más importante, y lo más difícil, es saber formular una buena pregunta y seguir a fondo sus implicaciones, de manera relativamente independiente de las barreras convencionales de los saberes institucionalizados, o incluso, de las coordenadas de espacio y tiempo. No es extraño encontrar, por ejemplo, que una reflexión alrededor de un tema moderno como la ideología, se vea interrumpida para hacer una larga digresión sobre Platón, o para ir a la antropología y encontrar allí algunas ideas ilustrativas.

Su mundo estaba habitado por una multitud de «preguntas abiertas» que se investigaban no sólo por encima de las disciplinas particulares, sino también de las ideologías, de los dogmatismos de las escuelas y de los universos simbólicos de pensamiento. En esta dirección la literatura y el arte en general eran promovidos al rango de «método específico de investigación», cuyos resultados son tanto

o más valiosos que los que se obtienen con los métodos de la investigación psicológica o sociológica. No es obviamente un descubrimiento novedoso, pero sí lo es en nuestro medio, donde la literatura es una ocupación para los ratos de ocio, cuando la inteligencia y el entendimiento están «de vacaciones».

No obstante la heterogeneidad de sus temas, podríamos afirmar, con todo el riesgo que una afirmación de esta naturaleza conlleva, que el centro de sus preocupaciones intelectuales podría reducirse a un único problema, que puede resumirse en unas pocas proposiciones: ¿Qué significa pensar? ¿En qué consiste el pensamiento? ¿Cuáles son las condiciones que lo hacen posible?

En un sentido de clara estirpe cartesiana, el pensamiento es para Zuleta, en su expresión más radical, una referencia que encuentra en su propia lógica un sentido: el punto de partida, la primera premisa, la única posibilidad de llegar a un fundamento sólido, y de construir un comienzo puro y absoluto, a partir del cual adquiere sentido la relación con el mundo externo. El pensamiento se convierte así en una medida de todas las cosas, en un imperativo categórico, en un valor en sí a partir del cual se definen los valores y las jerarquías, las semejanzas y las diferencias entre los seres del universo.

Esta preocupación central por el significado del pensamiento nos permite circunscribir uno de los más importantes elementos que da unidad a sus múltiples intereses intelectuales y explicar por qué se desmarcaba con tanta facilidad de un dominio del saber para pasar a otro. Para Zuleta el

PRESENTACIÓN

único «prerrequisito» necesario para consagrarse a cualquier tipo de estudio, y la única norma válida de método, era la exigencia de pensar por sí mismo.

Los ensayos recogidos en este libro reúnen, pues, algunas de las piezas más significativas del pensamiento de Zuleta.

ALBERTO VALENCIA GUTIÉRREZ



ENSAYOS

▪ ELOGIO DE LA DIFICULTAD

LA POBREZA Y LA IMPOTENCIA de la imaginación nunca se manifiestan de una manera tan clara como cuando se trata de imaginar la felicidad. Entonces comenzamos a inventar paraísos, islas afortunadas, países de Cucaña. Una vida sin riesgos, sin lucha, sin búsqueda de superación y sin muerte. Y por lo tanto también sin carencias y sin deseo: un océano de mermelada sagrada, una eternidad de aburrición. Metas afortunadamente inalcanzables, paraísos afortunadamente inexistentes.

Todas estas fantasías serían inocentes e inocuas, si no fuera porque constituyen el modelo de nuestros propósitos y de nuestros anhelos en la vida práctica.

Aquí mismo, en los proyectos de la existencia cotidiana, más acá del reino de las mentiras eternas, introducimos también el ideal tonto de la seguridad garantizada, de las reconciliaciones totales, de las soluciones definitivas. Puede decirse que nuestro problema no consiste sola ni principalmente en que no seamos capaces de conquistar lo que nos proponemos, sino en aquello que nos proponemos; que

nuestra desgracia no está tanto en la frustración de nuestros deseos, como en la forma misma de desear. Deseamos mal. En lugar de desear una relación humana inquietante, compleja y perdible, que estimule nuestra capacidad de luchar y nos obligue a cambiar, deseamos un idilio sin sombras y sin peligros, un nido de amor y por lo tanto, en última instancia un retorno al huevo. En lugar de desear una sociedad en la que sea realizable y necesario trabajar arduamente para hacer efectivas nuestras posibilidades, deseamos un mundo de la satisfacción, una monstruosa salacuna de abundancia pasivamente recibida. En lugar de desear una filosofía llena de incógnitas y preguntas abiertas, 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.

Adán y sobre todo Eva tienen el mérito original de habernos liberado del paraíso, nuestro pecado es que anhelamos regresar a él.

Desconfiemos de las mañanas radiantes en las que se inicia un reino milenario. Son muy conocidos en la historia, desde la antigüedad hasta hoy, los horrores a los que pueden y suelen entregarse los partidos provistos de una verdad y de una meta absolutas, las iglesias cuyos miembros han sido alcanzados por la gracia —por la desgracia— de alguna revelación. El estudio de la vida social y de la vida personal nos enseña cuán próximos se encuentran una de otro la idealización y el terror. La idealización del fin, de la meta y el terror de los medios que procurarán su conquista. Quienes de esta manera tratan de someter la

realidad al ideal, entran inevitablemente en una concepción paranoide de la verdad; en un sistema de pensamiento tal que los que se atrevieran a objetar algo quedan inmediatamente sometidos a la interpretación totalitaria: sus argumentos no son argumentos, sino solamente síntomas de una naturaleza dañada o bien máscaras de malignos propósitos. En lugar de discutir un razonamiento se le reduce a un juicio de pertenencia al otro —y el otro es, en este sistema, sinónimo de enemigo— o se procede a un juicio de intenciones. Y este sistema se desarrolla peligrosamente hasta el punto en que ya no solamente rechaza toda oposición, sino también toda diferencia: el que no está conmigo está contra mí, y el que no está completamente conmigo, no está conmigo. Así como hay, según Kant, un verdadero abismo de la razón que consiste en la petición de un fundamento último e incondicionado de todas las cosas, así también hay un verdadero abismo de la acción, que consiste en la exigencia de una entrega total a la «causa» absoluta y concibe toda duda y toda crítica como traición o como agresión.

Ahora sabemos, por una amarga experiencia, que este abismo de la acción, con sus guerras santas y sus orgías de fraternidad, no es una característica exclusiva de ciertas épocas del pasado o de civilizaciones atrasadas en el desarrollo científico y técnico; que puede funcionar muy bien y desplegar todos sus efectos sin abolir una gran capacidad de inventiva y una eficacia macabra. Sabemos que ningún origen filosóficamente elevado o supuestamente divino inmuniza a una doctrina contra el riesgo de caer en la

interpretación propia de la lógica paranoide que afirma un discurso particular —todos lo son— como la designación misma de la realidad y los otros como ceguera o mentira.

El atractivo terrible que poseen las formaciones colectivas que se embriagan con la promesa de una comunidad humana no problemática, basada en una palabra infalible, consiste en que suprimen la indecisión y la duda, la necesidad de pensar por sí mismo, otorgan a sus miembros una identidad exaltada por participación, separan un interior bueno, el grupo, y un exterior amenazador. Así como se ahorra sin duda la angustia, se distribuye mágicamente la ambivalencia en un amor por lo propio y un odio por lo extraño y se produce la más grande simplificación de la vida, la más espantosa facilidad. Y cuando digo aquí facilidad, no ignoro ni olvido que precisamente este tipo de formaciones colectivas se caracterizan por una inaudita capacidad de entrega y sacrificios; que sus miembros aceptan y desean el heroísmo, cuando no aspiran a la palma del martirio. Facilidad, sin embargo, porque lo que el hombre teme por encima de todo no es la muerte y el sufrimiento, en los que tantas veces se refugia, sino la angustia que genera la necesidad de ponerse en cuestión, de combinar el entusiasmo y la crítica, el amor y el respeto.

Un síntoma inequívoco de la dominación de las ideologías proféticas y de los grupos que las generan o que someten a su lógica doctrinas que les fueron extrañas en su origen, es el descrédito en que cae el concepto de respeto. No se quiere saber nada del respeto, ni de la reciprocidad, ni de la vigencia de normas universales. Estos valores

aparecen más bien como males menores propios de un resignado escepticismo, como signos de que se ha abdicado a las más caras esperanzas. Porque el respeto y las normas sólo adquieren vigencia allí donde el amor, el entusiasmo, la entrega total a la gran misión, ya no pueden aspirar a determinar las relaciones humanas.

Y como el respeto es siempre el respeto a la diferencia, sólo puede afirmarse allí donde ya no se cree que la diferencia pueda disolverse en una comunidad exaltada, transparente y espontánea, o en una fusión amorosa. No se puede respetar el pensamiento del otro, tomarlo seriamente en consideración, someterlo a sus consecuencias, ejercer sobre él una crítica, válida también en principio para el pensamiento propio, cuando se habla desde la verdad misma, cuando creemos que la verdad habla por nuestra boca; porque entonces el pensamiento del otro sólo puede ser error o mala fe; y el hecho mismo de su diferencia con nuestra verdad es prueba contundente de su falsedad, sin que se requiera ninguna otra. Nuestro saber es el mapa de la realidad y toda línea que se separe de él sólo puede ser imaginaria o algo peor: voluntariamente torcida por inconfesables intereses. Desde la concepción apocalíptica de la historia, las normas y las leyes de cualquier tipo son vistas como algo demasiado abstracto y mezquino frente a la gran tarea de realizar el ideal y de encarnar la promesa; y por lo tanto sólo se reclaman y se valoran cuando ya no se cree en la misión incondicionada.

Pero lo que ocurre cuando sobreviene la gran desidealización no es generalmente que se aprenda a valorar

positivamente lo que tan alegremente se había desechado o estimado sólo negativamente; lo que se produce entonces, casi siempre, es una verdadera ola de pesimismo, escepticismo y realismo cínico. Se olvida entonces que la crítica a una sociedad injusta, basada en la explotación y en la dominación de clase, era fundamentalmente correcta y que el combate por una organización social racional e igualitaria sigue siendo necesario y urgente. A la desidealización sucede el arribismo individualista que además piensa que ha superado toda moral por el solo hecho de que ha abandonado toda esperanza de una vida cualitativamente superior.

Lo más difícil, lo más importante, lo más necesario, lo que de todos modos hay que intentar, es conservar la voluntad de luchar por una sociedad diferente sin caer en la interpretación paranoide de la lucha. Lo difícil, pero también lo esencial, es valorar positivamente el respeto y la diferencia, no como un mal menor y un hecho inevitable, sino como lo que enriquece la vida e impulsa la creación y el pensamiento, como aquello sin lo cual una imaginaria comunidad de los justos cantarían el eterno hosanna del aburrimiento satisfecho. Hay que poner un gran signo de interrogación sobre el valor de lo fácil; no solamente sobre sus consecuencias, sino sobre la cosa misma, sobre la predilección por todo aquello que no exige de nosotros ninguna superación, ni nos pone en cuestión, ni nos obliga a desplegar nuestras posibilidades.

Hay que observar con cuánta desgraciada frecuencia nos otorgamos a nosotros mismos, en la vida personal y colectiva, la triste facilidad de ejercer lo que llamaré una

no reciprocidad lógica; es decir, el empleo de un método explicativo completamente diferente cuando se trata de dar cuenta de los problemas, los fracasos y los errores propios y los del otro cuando es adversario o cuando disputamos con él. En el caso del otro aplicamos el esencialismo: lo que ha hecho, lo que le ha pasado es una manifestación de su ser más profundo; en nuestro caso aplicamos el circunstancialismo, de manera que aún los mismos fenómenos se explican por las circunstancias adversas, por alguna desgraciada coyuntura. Él es así; yo me vi obligado. Él cosechó lo que había sembrado; yo no pude evitar este resultado. El discurso del otro no es más que un síntoma de sus particularidades, de su raza, de su sexo, de su neurosis, de sus intereses egoístas; el mío es una simple constatación de los hechos y una deducción lógica de sus consecuencias. Preferiríamos que nuestra causa se juzgue por los propósitos y la adversaria por los resultados.

Y cuando de este modo nos empeñamos en ejercer esa no reciprocidad lógica, que es siempre una doble falsificación, no sólo irrespetamos al otro, sino también a nosotros mismos, puesto que nos negamos a pensar efectivamente el proceso que estamos viviendo.

La difícil tarea de aplicar un mismo método explicativo y crítico a nuestra posición y a la opuesta no significa desde luego que consideremos equivalentes las doctrinas, las metas y los intereses de las personas, los partidos, las clases y las naciones en conflicto. Significa, por el contrario, que tenemos suficiente confianza en la superioridad de la causa que defendemos como para estar seguros de que

no necesita, ni le conviene, esa doble falsificación con la cual, en verdad, podría defenderse cualquier cosa.

En el carnaval de miseria y derroche propio del capitalismo tardío se oye a la vez lejana y urgente la voz de Goethe y Marx que nos convocaron a un trabajo creador, difícil, capaz de situar al individuo concreto a la altura de las conquistas de la humanidad.

Dostoyevsky nos enseñó a mirar hasta dónde van las tentaciones de tener una fácil relación interhumana: van no sólo en el sentido de buscar el poder, ya que si no se puede lograr una amistad respetuosa en una empresa común se produce lo que Bahro llama intereses compensatorios: la búsqueda de amos, el deseo de ser vasallos, el anhelo de encontrar a alguien que nos libere de una vez por todas del cuidado de que nuestra vida tenga un sentido. Dostoyevsky entendió, hace más de un siglo, que la dificultad de nuestra liberación procede de nuestro amor a las cadenas. Amamos las cadenas, los amos, las seguridades porque nos evitan la angustia de la razón.

Pero en medio del pesimismo de nuestra época se sigue desarrollando el pensamiento histórico, el psicoanálisis, la antropología, el marxismo, el arte y la literatura. En medio del pesimismo de nuestra época surge la lucha de los proletarios que ya saben que un trabajo insensato no se paga con nada, ni con automóviles ni con televisores; surge la rebelión magnífica de las mujeres que no aceptan una situación de inferioridad a cambio de halagos y protecciones; surge la insurrección desesperada de los jóvenes que no pueden aceptar el destino que se les ha fabricado.

Este enfoque nuevo nos permite decir como Fausto:

También esta noche, Tierra, permaneciste firme.
Y ahora renaces de nuevo a mi alrededor.
Y alientas otra vez en mí
la aspiración de luchar sin descanso
por una altísima existencia.

FUENTE

Discurso de aceptación del Doctorado *Honoris Causa* otorgado por la Universidad del Valle, Cali, 21 de noviembre de 1980.

▪ IDEALIZACIÓN EN LA VIDA PERSONAL Y COLECTIVA

*Estas son cuestiones tan complejas, cuestiones que en general
se prefiere evitar —comprendo también este punto de vista,
hasta lo comprendo mejor que el mío—
pero a las que yo he dedicado toda mi existencia.*

FRANZ KAFKA

COMO MOMENTO, TAL VEZ, en ciertas circunstancias, la idealización sirva para construir un medio de contraste que haga resaltar la malignidad de aquello que en efecto merezca ser rechazado.

Sin duda la idealización hace parte del proceso de pensamiento y del trabajo propio de la poesía, y no hay en realidad ninguna relación ecuánime de objeto; y esto no por algún defecto o imperfección esencial, sino porque la relación de objeto como tal, trátase de objetos externos o internos, es siempre idealizadora-persecutoria, precisamente en lo que tiene de relación y no es nunca una simple constatación. Por lo demás, este fue nuestro origen y toda relación posterior conserva en alguna medida la huella de ese modelo original.

No tenemos, por lo tanto, la menor posibilidad de elegir entre idealización y no idealización; pero podemos

establecer una tipología de la idealización, de sus diversos grados de fijación, de sus combinaciones con el desengaño y de los mecanismos de su funcionamiento en el amor, en el pensamiento y en la acción. La exigencia de un realismo que estuviera protegido de antemano contra toda desilusión, que en su deseo de ahorrarse todo desengaño por temor a que resulte un duelo demasiado doloroso, quisiera la garantía previa de que su objeto, el objeto al que otorgaría su fe y su entusiasmo, no lo defraudará jamás, hace parte, ella misma, de la economía de la idealización, ya que se dirige a través del objeto, a través de su reserva, su sospecha y su desengaño preventivo sobre el valor real del objeto, a la confiabilidad de un sujeto omnisciente capaz de captar al otro como transparencia y previsibilidad.

▪ LA IDEALIZACIÓN COMO BLOQUEO DEL PENSAMIENTO Y DE LA ACCIÓN

Podemos considerar aquí el problema en sus términos más generales. La idealización del fin —de la meta o del resultado esperado— se considera frecuentemente como un acicate para la lucha y para la apreciación crítica de aquello contra lo que se lucha en el terreno de la historia personal o colectiva.

Pero hay allí una ilusión en extremo peligrosa, ya que la idealización del fin implica precisamente la devaluación de

la lucha y del proceso que conduce a él; porque el fin idealizado, pensado según el modelo de una relación imaginaria de reconocimiento y satisfacción globales, no contiene en sí mismo lucha, negación ni proceso —es el «ideal negativo de la felicidad» de Nietzsche y tiene que hacer de la acción misma el tiempo de la desgracia, del desgarramiento y la carencia—. Y precisamente por esto la acción no se sostiene si no puede ser a su turno idealizada, y no porque contenga ya en sí, dialécticamente, el sentido de aquello que persigue, prefigurando el mundo que piensa construir, determinándose como posibilidad real, es decir, como existencia actual, de la negación misma, de aquella vida cuya carencia determina la lucha; sino porque al contrario tiene que alimentarla con el mismo tipo de falsificación de que ha sido objeto el resultado. Hay, pues, dos maneras de hacer que el fin esté ya presente en los medios: la una consiste en que las características del tipo de vida que se busca pasen al proceso mismo por el cual se buscan, que la negación de una forma de relaciones humanas sea ya positivamente otra forma de relaciones, con otra lógica; la otra consiste en que la idealización del fin pase a los medios. Pero, ¿cómo se lleva esto a cabo si los medios son inevitablemente una lucha y el fin está planteado como reconciliación final y supresión de la lucha? Se puede idealizar la lucha misma: construir un grupo fantasma materno como unanimidad protectora, seguridad, garantía de identidad, protección por un ideal del yo común, enfrentado a un mundo exterior amenazante. De esta manera, la lucha continúa, pero la frontera que

separa y opone lo exterior y lo interior permite introyectar la falsedad del fin. Los que pensaban que vendría el reino de una verdad absoluta, construyeron organizaciones que ya tenían una verdad absoluta. Esto fue muchas veces explícito: contra la verdad de la Iglesia sólo se puede ser hereje y caer en las tinieblas exteriores; o también «es mejor estar equivocado con el partido que tener la razón contra el partido».

Existen otras formas de tratar —en una interpretación objetiva, encarnada— la relación del fin y los medios: una es la supresión de la lucha oponiendo entonces, por ejemplo, a la imagen de un mundo absolutamente violento y disgregado, el poder imaginario del amor, de la persuasión, de la no violencia, características del mundo idealizado que se piensa instaurar como en ciertas sectas cristianas o en Tolstoy; otra es la supresión de toda relación dialéctica entre el fin y los medios: el fin es entonces el resultado mecánico de unos medios que no están habitados por su sentido, que son actividad inerte, tiempo excluido de toda realización.

Pero la figura que aquí nos interesa, la introyección en el proceso de la idealización del resultado, bloquea el pensamiento y distorsiona la acción, porque esa pareja del grupo fantasmal y el mundo externo constituye una falsa contradicción; el grupo ha importado lo esencial de ese mundo, la dominación como principio de toda coordinación, la jerarquía rígida y vertical como forma de organización, la distribución en individuos distintos de las funciones de dirección y ejecución y la reproducción de estas funciones

y sus «agentes». Y el mundo externo tiene el funcionamiento del grupo como su propio ideal, como ideal de una eficacia no problemática medida en términos de un resultado en sí, independiente del efecto que la manera de producirlo tiene sobre sus productores. Y es muy sabido con cuánta frecuencia el éxito de estos grupos tiende a producir a partir de su propio modelo un perfeccionamiento y exacerbación del mundo que combatían.

Podemos comprender en el ejemplo anterior que la idealización, aunque parezca al comienzo destacar enormemente las diferencias entre la situación actual y aquella que se anhela instaurar, conduce en realidad a asimilar en un sentido más fundamental lo que se pretende contraponer. Hemos visto cómo esas idealizaciones vuelven sobre los momentos de la lucha, sobre los medios y terminan siendo también idealizaciones del presente en la figura de la institución fantasmalizada, eficaz, el partido, la Iglesia. Son muy conocidos los crímenes y las orgías de terror a que se entregan estas organizaciones que persiguen un estado perfecto y cuántas veces a nombre de la negación de toda violencia se pasa a una violencia sin límite.

▪ IDEALIZACIÓN E IMAGEN

Es fácil constatar en la vida —sobre todo en análisis— que la idealización es un proceso que opera por medio de imágenes, que toma determinados momentos del pasado, aislándolos del conjunto, de la totalidad articulada y de la

continuidad y confiriéndoles un valor de emblemas, como si en ellas se condensara todo el sentido o se contuviera la esencia de una relación, de una persona o de una época de la vida. Pero en realidad el sentido que así se ejemplifica con una imagen es más una proyección que una interpretación —incluso errada— puesto que lo que de esa manera se aísla, se separa de los antecedentes, de las consecuencias y las circunstancias que le imponen su interpretación objetiva —le confieren un sentido—, no es objeto de una interpretación propia, ya que la imagen ideada o recordada, el hecho o el gesto, son captados como manifestación de una esencia y no como síntoma de una problemática, efecto de una situación compleja.

Este procedimiento parece conferir un objeto a nuestros sentimientos de ternura, de compasión, de culpa, de amor, o a nuestra rabia; pero en realidad no hace más que retirar al pensamiento todo poder sobre nuestros sentimientos o estados de ánimo actuales. Ya que el poder corrector del pensamiento —y es este el que temporaliza— es el poder de sostener la complejidad como tal, en su diversidad articulada, en lugar de desmembrarla en imágenes, acontecimientos, hechos, gestos y palabras entre los cuales siempre podrá escoger aquellos que correspondan a nuestros sentimientos actuales y que nos permitan creer que los recibimos como un efecto de la esencia del objeto que se manifiesta en la imagen. Este procedimiento puede consistir en la producción del momento mítico ya que, como dice Sartre, «no es raro, en efecto, que una memoria condense en un solo momento mítico

las contingencias y las repeticiones de una historia individual». Y esto es válido, como se sabe, tanto para la memoria individual como para la memoria colectiva que produce igualmente su «momento». Lévi-Strauss mostró muy bellamente hasta qué punto la ideología política y el relato histórico tienden a producir estos momentos míticos:

Para el hombre político y para quienes lo escuchan la Revolución Francesa es una realidad de otro orden... esquema dotado de una eficacia permanente que permite interpretar la estructura social de la Francia actual, los antagonismos que en ella se manifiestan y entrever los lineamientos de la evolución futura. Así se expresa Michelet, pensador político al mismo tiempo que historiador: aquel día todo era posible... el porvenir se hizo presente... es decir, ya no había más tiempo, fue un relámpago de la eternidad¹.

De esta manera, en medio de un relato histórico se detiene el tiempo y se produce el acontecimiento intemporal, a la vez irreversible y premonitorio. También en la vida personal el acontecimiento absoluto, irreversible y premonitorio se produce continuamente, sea con características catastróficas o fundadoras de una nueva vida. El objeto vinculado a este acontecimiento es el objeto idealizado.

Más generalmente, es como si todos dispusiéramos de un inmenso álbum de recuerdos entre los cuales

¹ Lévi-Strauss, Claude, (1974), *Anthropologie Structurale*, París: Pión, pág. 231.

pudiéramos escoger a voluntad las escenas idílicas o frustradoras y dolorosas, según el afecto que en el momento nos ligue a un objeto determinado, y por medio de esa cuidadosa selección involuntaria nos parece que dicho afecto se desprende directamente del objeto que en realidad hemos construido con esa selección.

Lo que nos interesa subrayar es que en todos los casos se cree captar en la imagen mítica o en la selección unilateral de las imágenes, la esencia misma salvadora o destructora del objeto; que en la imagen se revela directamente su sentido absoluto y exclusivamente prometedor o amenazador. No sobra insistir en que el proceso de idealización que aquí trato de describir no se refiere solamente a la idealización en el sentido del «objeto bueno» sino igualmente a la idealización en el sentido de la producción del «objeto malo», o perseguidor; incluso es frecuente que los dioses de las religiones abolidas se conviertan en los demonios de las nuevas religiones —esto se ve también en política—. Podemos denominar desidealización patológica al proceso que consiste en convertir el objeto bueno en el malo, en lugar de relativizar al primero, situarlo en el conjunto de sus circunstancias, temporalizarlo y pensarlo; no son pocos ahora los «nuevos filósofos» —en verdad más nuevos que filósofos— que tenían hace poco a Marx por el profeta de una nueva humanidad y lo tienen ahora por responsable de los campos de concentración.

Pero volvamos ahora al fenómeno del sobreinversión selectivo de ciertas imágenes y del anhelo de captar en ellas la esencia misma del objeto. Ocurre que

necesariamente cuando valoramos a los otros de esa manera aspiramos a ser valorados de la misma manera y en consecuencia a ser acogidos absolutamente por otro o por otros como esencia y a producirles imágenes a través de las cuales puedan captarnos así. De este modo resultamos hipersensibilizados a todo aquello que pueda dañar la imagen que tratamos de producir, fenómeno que corrientemente solemos denominar *timidez*. Y como no se trata de una interpretación sino de la captura de una esencia en una imagen, quedamos, por decirlo así, en manos del testigo más o menos privilegiado, prestigioso o incluso cualquiera que vaya a acogernos fundando nuestro ser en la identidad, con la imagen que aprueba.

Acabamos de mencionar la timidez. No nos referimos aquí solamente a las manifestaciones evidentes del fenómeno como la angustia y el descontrol por no poder prever y dirigir el efecto que producimos en los otros, sino a la fuente del problema, que consiste precisamente en la sobrevaloración de las imágenes como indicadoras de esencia, sobrevaloración que empleamos para considerar a los otros; que se vuelve por lo tanto un criterio inevitable y amenazador de nuestra actualidad. Es posible, desde luego, escapar a la timidez por un procedimiento verdaderamente drástico como el que consiste en una identificación más o menos loca —quiero decir total— con una determinada función social codificada —el gerente, la secretaria, el barrendero, etcétera— porque la locura puede consistir tanto en la pérdida de la identidad como en una identidad absoluta e inmutable. Lacan decía que loco es un hombre

que se toma por Napoleón, aún si se trata de Napoleón². Pero si no se consigue este logro desastroso y sin embargo se mantiene vivo el principio del sobreinvertimiento de la imagen, entonces la timidez seguirá siendo indicio de nuestra demanda de idealización aunque tratemos de evitar sus manifestaciones por medio de una negación imposible de los testigos molestos y un refugio en los testigos que creemos definitivamente seducidos. El problema no se resuelve sino cuando se abandona definitivamente el anhelo de ser captado y aprobado en un golpe de esencia y se valora en cambio la complejidad contradictoria de la vida, el trabajo como autoproducción riesgosa en el tiempo, como continuidad en permanente reinterpretación, la comunicación interhumana siempre incompleta e inscrita en condiciones específicas que no son la simple mirada.

▪ ENCANTO Y TERROR DE LA IMAGEN

Pero la imagen —fantasía, recuerdo o percepción— no es una simple pantalla para proyectar nuestras emociones y pretender luego derivarlas de ella. Su encanto y su terror están fundados en el texto desconocido que viene a condensar. No es un «estado de ánimo», sino un drama oculto

² Lacan, Jacques, (1966), «Propos sur la causalité psychique», *Écrits, Editions du Seuil*, París, pág. 171.

lo que resulta representado para el fóbico en la escena o situación que lo aterroriza. Pero precisamente es el carácter informulable del drama, su falta de movilidad y de productividad de sentido lo que condena al fóbico a una interpretación cerrada de la escena. Así mismo, en el otro extremo de la vida, están las imágenes del amor-pasión; gestos, actitudes, rasgos y acentos, en los que se lee condensada, no ya la amenaza de una identidad precaria sino la promesa de una nueva identidad, la esperanza de una mirada que denuncie la precariedad del esquema de comportamiento en que veníamos repitiéndonos y abra un margen de confianza para intentar otra cosa; de una mirada que apruebe posibilidades latentes que nunca pudieron ser ejercidas porque los seres para los que esencialmente existíamos no podían soportarlas. Por eso, mientras la escena fóbica indica un endurecimiento de los esquemas protectores, la escena amorosa desata un comportamiento exploratorio que introduce algo de juego y de ensayo en los gestos más simples de la vida, en la manera de caminar, de sentarse y de mirar por la ventana.

No se trata, por lo tanto, de llevar a cabo una crítica general de la imagen —como las intentadas por Sartre en su primer periodo— ni es suficiente tampoco una simple refutación de la empresa, en efecto absurda, de capturar en una imagen el sentido que sólo puede generarse en un texto, en un proceso, en un conjunto determinado de relaciones. Ese *error* no es superable y es constitutivo; lo que se le opone no es la verdad pura y racionalista, ni la realidad bruta, *en sí*, que, como mostró precisamente Sartre,

no es más que el correlativo noemático de la náusea. De lo que se trata es que la imagen con su inevitable fuerza conserve un carácter exploratorio de proceso, se mantenga abierta al drama que le da su vigor, induzca posibilidades productivas. Entonces hace necesariamente parte del proceso del pensamiento y de la producción artística y no tiene por qué ser en sí misma demanda de idealización o terror de refutación. Pero mientras sea añorada como momento conclusivo, apoteosis del instante, actualización de una tendencia realizada, sólo puede bloquear esos procesos. De esa manera la imagen puede ser estudiada como una de las encrucijadas en las cuales se bifurcan los caminos de la idealización y la sublimación. Freud insiste —sobre todo en *Introducción al narcisismo*— en el carácter radicalmente diferente del proceso de idealización y el de sublimación, los cuales no sólo se diferencian sino que en algunos aspectos se contraponen, por ejemplo, con relación a la represión, que la idealización favorece al contrario de la sublimación. Este concepto de sublimación —bastante desafortunado— que Freud nunca desarrolló, podría caracterizarse rápidamente diciendo que consiste en la conversión de las pulsiones parciales, y de la lógica particular de cada una de ellas, así como de los mecanismos inconscientes, en poderes creativos.

Es una economía de la imagen lo que permite distinguir los dos caminos: la imagen puede estar inscrita en el proceso de sublimación y abre entonces el juego de imágenes, de pensamientos y de emociones, permite iniciar la exploración riesgosa y no gobernable de una significación

desconocida; o bien, puede estar fijada y sobreinvertida en el proceso de la idealización y entonces es ya sólo la imagen protectora o amenazadora de una identidad imaginaria, y opera, si así puede decirse, por medio de exteriorizaciones simples como lo interior y lo exterior, el bien y el mal, la gratificación y la frustración, etcétera.

▪ DEMANDA Y OFERTA DE IDEALIZACIÓN

Entendemos aquí por demanda de idealización, una necesidad de ser idealizado por otro, cualquiera que sea la problemática en que se funde, por ejemplo, la corroboración de un narcisismo paranoide o la compensación de una carencia de autoaprecio o la necesidad de que otros tengan fe en una convicción que teme ser un delirio privado, etcétera. Entendemos en cambio por oferta de idealización, la necesidad de construir un objeto idealizado en el cual se proyecta el yo ideal, del cual se espera una protección absoluta, una identidad garantizada, y una respuesta a todos los interrogantes. Este papel puede adjudicársele a una persona, a un grupo, a una ideología, o a un sustituto imaginario de las figuras primordiales.

Es fácil observar que la *oferta* de idealización es muy frecuentemente una demanda apenas disimulada de reciprocidad: «yo te idealizo para que tú me idealices», sin embargo los dos términos no son directamente correlativos,

no constituyen un evidente sistema de intercambio como puede ocurrir en los llamados «clubes de elogios mutuos». Por el contrario, la demanda y la oferta de idealización, si tomamos el término en el sentido fuerte que aquí nos interesa, es decir, vinculado a las necesidades de la identidad y a la organización del deseo y despojados de todo carácter, consciente o preconscientemente instrumental, pueden y suelen ser dos fenómenos perfectamente diferenciales y que sólo se requieren el uno al otro precisamente en la medida en que se contraponen y se fijan en sujetos distintos.

Podemos encontrar, por ejemplo, una oferta de idealización desprovista de toda demanda recíproca y en ese sentido es lógico prometer a los «simples de corazón» que ellos verán a Dios; es muy posible incluso que no tengan que ir a buscarlo demasiado lejos, ya que pueden hallarlo en cualquier parte, en un padre, un patrón, un hermano mayor, etcétera, ya que su simpleza consiste precisamente en una necesidad de idealizar a otro, tan grande, que ha matado en ellos toda crítica, toda malicia y todo sentido del humor. El que tema de antemano toda sospecha y todo recelo que pueda obligarlo a pensar por sí mismo y anhele por el contrario sumarse a toda palabra que quiera enseñarle lo que hay que hacer, pensar y desear, ese ya va en busca del líder o del profeta y no dejará de encontrarlos. Este problema bastante complejo lo veremos un poco más adelante.

Observemos, por ahora, que del otro lado hay muy diversas formas de demanda de idealización y que son muy diferentes sus relaciones con el pensamiento, el amor y el humor.

Tal vez el punto que mejor permita clasificarlas es su relación con el pensamiento. Tomemos, en primer lugar, el caso de una demanda de idealización global en forma de una aprobación incondicional dirigida selectivamente a un objeto determinado: la madre y las figuras maternizables, demanda que requiere continuamente la prueba de su incondicionalidad y por lo tanto, no tiene por qué dar nada a cambio, ni realizaciones, ni protección, ni amor, ni coherencia, como ocurre en el caso del marido o el amante atarván que se ofrece a la adoración de la sierva víctima, en el narcisismo de su ser falo; o el caso de «la bella indolente incorregible» —del que constituye un magnífico ejemplo el capítulo IV de *El eterno marido*, de Dostoyevsky, «La mujer, el marido y el amante» —; o el del jefe que sólo se siente verdaderamente acatado cuando logra la sumisión ciega a su arbitrariedad; o el del hijo *calavera* que necesita medir la preferencia de que es objeto por la magnitud de lo que tiene que serle perdonado. No es difícil comprender que este tipo de demanda de idealización, lejos de constituir un motor para el pensamiento, constituye precisamente un freno, ya que no exige de sí ninguna realización, ninguna coherencia. En el otro extremo —por lo que respecta al pensamiento— nos encontramos con las figuras del pensador y el artista que se debaten con la locura y que temen que su capacidad de salir de lo ya sabido, de lo ya pensado y de lo ya dicho termine en la soledad sin retorno del delirio si no hay otros que acojan su palabra y se la apropien. No nos hagamos ilusiones sobre este punto: por muy poderoso que pueda ser un proceso

de sublimación es perfectamente compatible, sin embargo, con una demanda de idealización. Nos asombramos a veces de la susceptibilidad de los grandes maestros frente a las menores divergencias de sus discípulos *disidentes*. Es como si necesitaran contar con un amplísimo margen de confianza —¿por qué no decir de fe?— para que el fondo de su pensamiento pudiera ser realmente captado. Porque ninguna teoría está protegida contra el delirio y ningún pensador contra la demanda de idealización. Porque oír no es solamente seguir un encadenamiento de razones lógicas sino también participar en una experiencia, ponerse en el lugar del otro, y en esto intervienen necesariamente la identificación y el amor. No hay ilusión más ingenua que la de creer que se puede vivir sin ilusiones, ni fe más ingenua que la de creer que se puede pensar sin fe. Lo que realmente importa, sin embargo, es saber en qué medida el proceso vital e intelectual es capaz de volver críticamente sobre sí mismo, de ser revisionista, o si por el contrario se conserva patológicamente ortodoxo. Pero es allí precisamente donde está el gran peligro, porque desde la idealización y el amor se corre el riesgo de aceptar cualquier cosa, y, por ejemplo, de no aprender ya nada, sino solamente recibir una revelación.

La revelación es el momento en que un drama personal in formulable, que sólo puede hablar por medio de inhibición, síntoma y angustia, encuentra de repente la posibilidad de alcanzar una forma de existencia colectiva en la palabra del profeta, en el Texto, en el discurso del Otro —o del otro, el amante—. El conflicto privado encuentra

que no tiene que seguir condenado al silencio, que puede tomar la palabra y que se reconoce en una palabra y ve en ella sus temas, sus desarrollos ocultos y su sistema. Y en los hombres a quienes esa palabra liga —*religiosa*— sus hermanos y sus destinatarios ideales como también en todos aquellos a quienes el mismo malestar, la misma opresión silenciosa que él tuvo, hace candidatos de la elección para la conversión, y a los cuales podrá ofrecer la evidencia fulgurante que él recibió. Caen entonces verdaderas lenguas de fuego y se puede predicar en todos los idiomas de la Tierra; aunque, naturalmente, no todos los hombres reciben la palabra, ya que hay muchos sordos de corazón. Pero de todas maneras podemos predicar:

Hermanos míos: abandonad vuestras neurosis vergonzantes y sumaos conmigo a esta neurosis desvergonzada; abandonad la mentira de esa particularidad impotente y sufriente y venid conmigo a la verdad que está en vosotros, pero que no ha sido reconocida y elevada a la exaltación de una comunidad. Entonces ya no tendréis que afirmar vuestros pequeños intereses privados, ya que juntos podremos descartar la realidad dispersa e inmanejable y fundar el reino de nuestro sueño, el reino de Dios.

Pero después de anunciar esta buena nueva, de ofrecer este regalo absoluto, ¿qué decir de aquellos que se niegan a recibirlo, que se empecinan en las sendas perdidas y se aferran a sus mezquinos intereses y conflictos privados? Habrá que concluir que son tercos, tontos por maldad, malos por tontería, esclavos de soluciones restringidas cuando se les ofrece una solución total, filisteos que juzgan nuestra

empresa con el rasero de sus vidas y sus valores, alienados en sus míseras propiedades y en sus triunfos irrisorios.

De esta manera trata el profeta de descartar la amarga experiencia de que la evidencia que recibió no resulta válida para todos y hay que confesar que, en cierto sentido, no deja de tener razón ya que, según una economía de la angustia muy bien descrita por Freud al final de *Psicología de las masas y análisis del yo*, es verdad que la neurosis hace relativamente

asocial al individuo extrayéndole de las formaciones colectivas y habituales. Puede decirse que la neurosis es para las multitudes un factor de disgregación en el mismo grado que el amor. Así observamos inversamente que siempre que se manifiesta una enérgica tendencia a la formación colectiva se atenúan las neurosis e incluso llegan a desaparecer, por lo menos durante algún tiempo³.

Pero esto sólo en la medida en que «todas las adhesiones a sectas o comunidades místico-religiosas o filosófico-místicas» ahorran al individuo el trabajo con sus propios conflictos. Sin embargo, cualquiera que dé una somera mirada a la historia sabe que cuando estas sectas o comunidades adquieren un gran éxito, suelen producir también verdaderas catástrofes colectivas.

En cuanto a la oferta de idealización, puede también ser una oferta colectiva y Marx señala muy pertinentemente

³ Freud, Sigmund, (1973), *Obras Completas*, tomo III, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, pág. 2608.

en *El dieciocho brumario de Louis Bonaparte* que los pueblos, «en épocas de malhumor pusilánime, gustan dejar que los voceadores más chillones ahoguen su miedo interior»⁴. Dostoyevsky describió en la *Leyenda del gran inquisidor*⁵ casi toda la gama de esa demanda de idealización, no sólo de autoridad y de protección, sino incluso de misterio; el anhelo de creer en una palabra radicalmente ininteligible porque un mensaje que puede ser entendido no necesita ser creído y no nos ofrece por lo tanto la posibilidad feliz de renunciar a pensar, a todo lo que el pensamiento tiene de angustia, imprevisibilidad y por lo tanto, riesgo para nuestra vida; y cuántas veces el hombre prefiere más bien que una convicción trabajosamente conquistada, relativa y modificable, una verdad absoluta y tanto más incuestionable cuanto que es perfectamente incomprensible, e inclinarse ante ella.

Debemos señalar aquí que existe una relación fundamental entre la oferta de idealización y la culpa. Los amargos reproches del profeta hacia todos aquellos que permanecen refractarios a su revelación suenan sin duda solamente como acusaciones pero proceden también obscuramente de la culpa, tratan de borrarla y convertirla en condenación de los otros. La culpa por no haberse podido

⁴ Marx, Karl, «El dieciocho brumario de Louis Bonaparte», *Obras escogidas*, Moscú: Editorial Progreso, pág. 14.

⁵ Dostoyevsky, Fyodor M., (1975), *Los Hermanos Karamasov*, parte II, libro v, capítulo v, *Obras Completas*, tomo III, Madrid: Aguilar, pág. 204.

inscribir en las normas queda anulada declarando que no son más que las normas del viejo mundo corrompido y prosaico de la vida cotidiana, que carece de todo valor ahora que podemos juzgarlo desde la fiesta de la comunidad, desde la borrachera de la ruptura. La culpa por el sufrimiento causado a los seres queridos, o por la hostilidad hacia ellos, que son siempre en alguna medida objetos de identificación, queda redimida declarando que tanto ellos como nosotros éramos fruto de un mundo de pérdida y que los convocamos ahora a seguirnos a un nuevo nacimiento. La culpa que procede de un yo ideal inflado, imaginario, en comparación con el cual nuestro yo real resulta despreciable y condenable, queda anulada precisamente por la demanda de idealización, por la demanda de que ese yo ideal quede actualizado y validado por la fe de los otros, por su aprobación incondicional.

En cuanto a la oferta de idealización hay que precisar que no es solamente una oferta de amor, sino también de proyectar, como decía Freud, nuestro superyó en un objeto externo, y ya no habrá entonces más culpa que la reticencia que quede en nosotros con respecto a nuestra adhesión a él y la hostilidad que implica siempre la inevitable ambivalencia de todo amor. Pero esa reticencia y esa hostilidad la podemos siempre proyectar sobre el otro, el judío, el trotskista, el contumaz apóstata.

Para que no queden equívocos en este punto es bueno aclarar que si bien son pertinentes todas las críticas que desde Spinoza hasta nuestros días se han hecho a la conciencia culpable y a las teorías religiosas, jurídicas o filosóficas

en que se racionaliza, en cambio el sentimiento de culpa, como tal, no se deja refutar, como no se deja refutar una forma cualquiera del deseo; hace parte de la economía de la vida y del pensamiento. El problema consiste más bien en la manera como este fenómeno, que tiene sus raíces en la larga dependencia inicial del ser humano con relación a objetos que son a la vez del deseo, del amor, de la identificación y de la hostilidad, se inscribe en la economía de la idealización y entonces trata de liquidarse mágicamente o de proyectarse en otros, o bien tiende a superarse en la dirección de un reconocimiento de nuestras tendencias contradictorias.

▪ ENCANTO Y TERROR DE LA PALABRA

No hay ninguna palabra inocente, neutral, puramente denotativa; incluso allí donde se procura producir conceptos o signos artificialmente monosémicos, unívocos, es decir, en el lenguaje de la ciencia, sólo resultan eficaces y operatorios en la medida en que logremos mantener reprimida la proliferación de sentido, el valor de amenaza y promesa que son propios del signo. Hasta los números naturales y las figuras de la geometría plana están permanentemente asediados por una valoración simbólica que los refiere al orden del deseo. La palabra que parecería poseer un sentido más independiente del contexto —el nombre

propio— es justamente aquella que está más íntimamente ligada al poder. No sólo los primitivos suelen temer que el enemigo conozca su nombre como si con ello quedaran, por decirlo así, en sus manos, sino que todos los amantes convocan el nombre del ser amado y tratan de introducirlo de alguna manera en la conversación —o, lo que es lo mismo, de evitarlo— como si con ese nombre poseyeran el secreto más íntimo de la identidad del otro con todas sus promesas; y cuando el nombre o su substituto circula entre los amantes, existe siempre el deseo de rebautizar al otro y de ser rebautizado por él porque todos surgimos en el discurso del Otro, de los objetos primordiales y padecemos de sus designios, expectativas y reparaciones inconscientes. Pero no sólo el nombre sino toda palabra nos asalta en el núcleo de nuestro ser en la medida en que denuncia, así sea indirectamente, lo que nos está vedado saber de nosotros mismos porque resulta incompatible con la estructura de nuestra conciencia y de nuestra inevitable pretensión a la unidad; o bien, porque nombra y libera lo que permanecía silencioso en nuestra vida hablando sólo el lenguaje de los síntomas; sea porque, como ocurre en el humor, una palabra acertada nos indique que ahora sobra el esfuerzo para mantener reprimida una tendencia de nuestro ser —deseo u hostilidad— y que podemos reconciliarnos con ella hasta el punto de que la energía que empleábamos para acallarla quede sobrante y se manifieste como risa; sea porque, como ocurre en el amor, todo discurso del otro se dirija ocultamente a nosotros como a la garantía de su validez y todos nuestros discursos se dirijan al otro como

a un testigo privilegiado capaz de validar no solamente nuestras proposiciones coherentes y verificables, que no lo necesitan, sino nuestros tartamudeos y nuestras muletillas más particulares.

Hace casi treinta años Lacan reprochaba con razón a Freud el haber dejado en la sombra la fuerza de la palabra en su capítulo sobre las masas artificiales, la Iglesia y el ejército, y decía: «la ironía de las revoluciones consiste en que engendran un poder tanto más absoluto en su ejercicio, no como se dice porque sea más anónimo sino porque está más reducido a las palabras que lo significan. Y más que nunca por otra parte la fuerza de las iglesias reside en el lenguaje que han sabido mantener...»⁶.

En efecto, el poder que pretende amar a todos sus súbditos, protegerlos y trabajar por su bien, demanda ante todo ser objeto de una idealización muy precisa: ser idealizado como el emisor de una palabra no cuestionable, no solamente de la palabra que designa el conjunto de lo prohibido, lo permitido y lo obligatorio, sino de la palabra que interpreta en general el sentido de las conductas y los acontecimientos y finalmente enuncia la verdad. El emperador Justiniano —y nada menos que en un texto sobre la Santísima Trinidad— dice: «aquellos que no piensan como nosotros están locos»⁷. Y parece que algunos psiquiatras soviéticos son todavía sus fieles discípulos. El

⁶ Lacan, Jacques, (1966), *Ecrits*, París: Editions du Seuil, pág. 283.

⁷ Citado por Pierre Legendre en *Pouvoirs*, n.º 11, París, 1979, pág. 11.

poder pretende que su palabra produzca el famoso consenso social con el cual, si bien no todos los problemas quedarían resueltos, al menos —y esto es lo más importante— serían interpretados de la misma manera y si algún aguafiestas viene a dañar esta alegre comunión del sentido y dice tercamente como Galileo «*eppur si muove*» debe saber que queda condenado a mentir sobre su propio pensamiento, al silencio y a la soledad⁸.

Y cuando el poder siente que ha perdido la credibilidad, su demanda de amor se convierte en persecución y censura, o bien puede tratar de recuperarla produciendo o designando un enemigo exterior en la confrontación con el cual todos tengan que estar unidos a riesgo de la derrota, la ruina o la muerte; lo que tiene la ventaja nada despreciable de que toda diferencia interna puede hacerse aparecer como una complicidad de hecho con el enemigo externo. Si tomamos ejemplos más o menos extremos es para destacar una tendencia allí donde está exacerbada hasta lo patológico; y para indicar un mecanismo que opera igualmente en la interlocución de los individuos. Todo discurso contiene inevitablemente una demanda de amor, de corroboración, de reconocimiento y arriesga por lo tanto ser defraudado, desconocido o, peor aún, desatendido; incluso el discurso que se opone directamente al otro, apela indirectamente a la aprobación y al amor de los terceros —presentes o ausentes— que lo acompañan

⁸ Chasseguet-Smirgel, Janine, (1979), «Algunas Reflexiones sobre la Ideología», *Pouvoirs*, n.º 11, París, pág. 39.

en esa oposición. Pero el discurso paranoico tiene, como se sabe, la particularidad de que habla desde la evidencia, sea en los celos interpretativos o en el delirio de persecución, y el que no lo corrobora absolutamente, denuncia por ello mismo su ceguera total o su complicidad directa con el enemigo. No hay en esta palabra sin riesgo cabida para ninguna hipótesis ni proceso de verificación, ni intento de demostración, ya que el *otro*, el destinatario —que no es en realidad más que un yo especular— debe constatar pasivamente la verdad que se le demuestra sin lo cual pasa al campo enemigo.

En una organización psíquica muy diferente, nos encontramos con el temor a ser invadido por el pensamiento del otro, habitado por su palabra, despojado por lo tanto de una palabra propia y, en consecuencia, anulado como sujeto del pensamiento y del deseo. Estas distorsiones patológicas de la intercomunicación, por opuestas que parezcan, tienen sin embargo un fondo común. Hubo en efecto un tiempo de comunicación sin distancia, en que la palabra de la madre no podía ser sospechosa ni diferir de la realidad y el sujeto puede quedar fijado a ese tiempo en el que su ser para otro era simplemente su ser, porque su madre no pudo hacer el duelo de su nacimiento, es decir, permitirle nacer otra vez como sujeto autónomo o al menos diferente y ni siquiera permitió que su palabra fuera relativizada por un tercero —generalmente el padre—. Y el retorno a esa confusión primitiva puede ser vivido en el horror, como el peligro permanente de una intrusión despersonalizante o tratar de invertirse ocupando

el papel del emisor primordial que constituye la realidad; pero puede también ser objeto de un anhelo de retorno al narcisismo sin falla de la pareja especular. Y finalmente es posible escindir la figura materna —que puede estar representada por el padre real— en una imagen persecutoria y otra que nos ofrece la plenitud; por ejemplo, en la Esfinge y Yocasta, el dragón y la princesa.

Sin duda, no tendría interés esta breve incursión en un terreno tan conocido hoy de la patología individual, si no fuera porque todo amor normal —pedimos perdón por esta fórmula contradictoria— no estuviera continuamente amenazado por estas tendencias y, sobre todo, porque en las formaciones colectivas suelen predominar abiertamente sin que nadie las note.

En un estudio titulado *Miseria de la Cultura Argentina*, Martin Eisen dice:

Con esa sensibilidad para la diferencia que caracteriza las dictaduras, el Gobierno infiltra todas las zonas de desacuerdo posible y gracias a un bombardeo ideológico intensivo parece querer ocupar todos los lugares, institucionales o no. La trama de los lazos entre la sociedad civil y el Estado tiende a apretarse, haciendo desaparecer todas las disensiones. La dictadura tiene su ideal: la simbiosis⁹.

Que un gobierno terrorista que no puede hacerse ilusiones sobre la opinión que le merece a la inmensa mayoría de la población, ni sobre los intereses de clase y de casta

⁹ *Les Temps Modernes*, París, julio-agosto de 1981, pág. 233.

que representa en el poder, se proponga semejante ideal, es algo sin duda grotesco, pero hay que saber que todo gobierno que se lo proponga, cualquiera que sea el grado de entusiasmo que despierte en las masas y precisamente en la medida en que se lo proponga, conduce al terror. Existen hoy, desde luego, formas mucho menos burdas de intimidación, pero que parten también a su modo de la fórmula siniestra según la cual «el que no está conmigo está contra mí».

Son las hermenéuticas reductoras que no pueden tolerar —ni evitar— un discurso que difiera del suyo y entonces interpelan directamente al emisor: «¿a nombre de quién habla usted, de qué intereses, con qué intenciones? ¡Identifíquese porque si no, nosotros lo desenmascaramos!». Y más que el enemigo declarado que entra en su propia lógica, les molesta un discurso que no declare los signos de su pertenencia, que no presente un léxico marcado, sembrado de contraseñas, una jerga reconocible. Porque ese es el discurso que puede amenazar su monopolio del sentido, introducir la polisemia, la interrogación y la relativización en la terminología más consagrada, en los mojones inmovibles del idiolecto. Toda ideología investida como discurso primordial que contiene en principio respuestas para todo, no puede ser cuestionada porque ello generaría una verdadera crisis de identidad en sus adherentes y estos prefieren concebir la palabra que los interroga como una simple máscara detrás de la cual se oculta el rostro verdadero de intereses e intenciones inconfesables. La fuerza y la peligrosidad de esta posición procede de que en alguna

medida está en todos nosotros, de que todos tenemos la añoranza de una unidad perdida y hacemos nuestra oferta de idealización a una palabra que nos designe al fin el sentido del mundo y nuestra situación en él.

Si resulta tan difícil combatir la explotación, la dominación y la escandalosa desigualdad, ello se debe desde luego, por una parte, a la resistencia de los explotadores y a su poderío económico, ideológico y militar; pero también, por otra parte, a la dificultad de construir un espacio social y legal —ya que la ley no es superable y el sueño de superarla es una regresión infantil— en el que puede afirmarse la diferencia y la controversia y producirse un acuerdo real, es decir relativo, revisable, modificable, en lugar de buscar una comunión de las almas. Reconocer que nunca se podrá escapar del todo a las peripecias de la idealización es ya una manera de evitar la tentación trágica de tratar de encarnarla en la realidad.

En nuestra época estamos viendo que es tan poderosa la tendencia a producir un grupo madre y la oferta de idealización a quien pretenda o parezca encarnarlo, que no sólo las religiones y los movimientos políticos, sino también las sociedades psicoanalíticas y las tendencias teóricas más críticas, más lúcidas y más productivas tienden a convertirse en partidos totalitarios y comienzan a secretar, con la misma naturalidad con la que el hígado secreta bilis, sus ortodoxos y sus herejes.

En las relaciones personales la única manera de conseguir una relativa continuidad afectiva consiste en reconocer que el anhelo de ser uno y el anhelo de mutua transparencia

—siempre presente en el deseo y el amor— es afortunadamente infectuable, ya que nadie puede ser uno ni siquiera consigo mismo, ni transparente para sí mismo.

FUENTE

Texto de la conferencia presentada en octubre de 1982 en la Biblioteca Pública Piloto de Medellín. Fue publicada originalmente en la *Revista de extensión cultural* de la Universidad Nacional de Colombia Seccional, de Medellín, n.º 13-14, diciembre de 1982. Más tarde apareció como ensayo central del libro *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva*, Procultura, Bogotá, 1985.

▪ TRIBULACIÓN Y FELICIDAD DEL PENSAMIENTO

▪ I

DOGMA. LLAMAREMOS ASÍ a toda convicción que haya llegado a ser para quien la posee —o la padece— una referencia de su propia identidad; algo que por lo tanto no puede ser perdido —por ejemplo, superado— sin que se abra inmediatamente la cuestión esencial de la angustia: ¿quién soy yo ahora que no pienso así, ahora que no creo en esto? Tal vez convenga dejar de lado momentáneamente el carácter mismo de esta convicción, su grado de elaboración y coherencia, las condiciones de su formación, para destacar solamente ese rasgo decisivo: que ha llegado a ser un referente de identidad. Esto nos permite indicar, para comenzar, que en un sentido fundamental todos somos dogmáticos, que no es posible tomar una alegre distancia sobre el dogmatismo, sin hacernos toda clase de ilusiones sobre la economía de nuestro pensamiento. Dogmático fue ya nuestro ingreso en el mundo: una palabra incuestionable designó, valoró y configuró la imagen

primera de la realidad y de nosotros mismos; la palabra de un ser supremo, objeto de todo, de la identificación, de la necesidad, del amor, del deseo, de la demanda, de la hostilidad. Cuando más tarde los monstruos sagrados de la infancia se diferencian y relativizan y finalmente ya no puede negarse del todo que son, en cierto modo, señores comunes y corrientes, la nostalgia de una palabra fundadora sigue operando y puede buscarse y encontrarse en el mundo alguien a quien adjudicársela; o, lo que es más peligroso, tratar de negar que estamos privados de ella por medio de una autonomización maníaca e intentar producirla nosotros mismos. Y por desgracia no siempre sin éxito, puesto que hay muchos que la buscan.

Pero más frecuentemente aprendemos, tarde o temprano, a fuerza de duelos y decepciones, que no se debe tener confianza en ninguna teoría demasiado global que se dé aires muy generalmente explicativos, que tengan el tono o la pretensión de substituir la palabra primordial ofreciéndonos un nuevo nacimiento. Sin duda, la vieja añoranza sobrevive obscuramente y puede irrumpir de nuevo a causa de una conmoción de nuestros criterios de identidad; pero entre tanto, nuestro dogmatismo se refugia en convicciones restringidas que creemos suficientemente comprobadas, o al menos compartidas, o en todo caso, cuando son retoños inocultables de la vieja palabra omnipotente, constituyen ahora delirios circunscritos que pueden convivir con las consideraciones razonables de la vida práctica y las exigencias de la adaptación. Estas convicciones son tratadas como partes de nuestro yo cuya pérdida significaría una

herida narcisista. Nos convertimos en guardianes y protectores de estas *verdades*, no con los medios heroicos del gran dogmatismo que promete una nueva vida a quien lo acoja y descarta como caso perdido o enemigo a quien no lo acoja, sino con procedimientos más certeros y circunspectos: se pueden, por ejemplo, destacar los hechos que parezcan confirmar estas convicciones, considerarlos como datos esenciales para entender el sentido del conjunto y, cuando son minucias, tomarlos como signos premonitorios de una evolución en marcha. Y, al contrario, tratar los hechos que parecen refutarlas con un método similar al que emplea la neurosis obsesiva, es decir, aislándolos de su contexto, despojándolos de toda carga afectiva, presentándolos como efectos impredecibles de circunstancias particulares. En cuanto a las ideas que contradicen nuestras convicciones, se puede tratar de ignorarlas o, lo que es más prudente, estudiar lo que de ellas dicen quienes comparten nuestra posición. Si no se puede evitar el debate se aplica la *no reciprocidad lógica*¹⁰; es frecuente hoy en

¹⁰ Este tema sólo puede ser desarrollado en el contexto de un estudio sobre el respeto en la vida personal y colectiva; en un escrito anterior lo esboqué así: «El empleo de un método explicativo completamente diferente cuando se trata de dar cuenta de los problemas, los fracasos y los errores propios y los del otro cuando es adversario o cuando disputamos con él. En el caso del otro aplicamos el esencialismo: lo que ha hecho, lo que le ha pasado es una manifestación de su ser más profundo; en nuestro caso aplicamos el circunstancialismo, de manera que aún los mismos fenómenos se explican por las circunstancias adversas, por alguna desgraciada coyuntura.

muy diversos medios, practicar la defensa cerrada de las convicciones, que consiste en despojarlas de su carácter propio, es decir, de su pretensión a ser válidas para otros, y considerarlas como opiniones de un grupo, que pueden coexistir con otras opiniones, aún opuestas, sin combatir-las ni sentirse amenazadas, y que ya no piden para sí más que respeto, como cualquier otro rasgo cultural o gusto personal. Esta yuxtaposición inerte de opiniones diversas y contrapuestas que no debaten entre sí, se tiene hoy por signo de alta civilización democrática y pluralista, no sólo en un campo de refugiados, sino también en la vida universitaria, donde conviven quienes las sostienen como exiliados de antiguas convicciones que se han convertido en hábitos cómodos irremplazables, pero inofensivos. Es como si hubiera que escoger entre el gran dogmatismo que no admite diferencia alguna y un liberalismo escéptico que las tolera todas con tanta mayor facilidad cuanto que no le da importancia ninguna. Pero esta es una falsa

Él es así; yo me vi obligado. El cosechó lo que había sembrado; yo no pude evitar este resultado. El discurso del otro no es más que un síntoma de sus particularidades, de su raza, de su sexo, de su neurosis, de sus intereses egoístas; el mío es una simple constatación de los hechos y una deducción lógica de sus consecuencias. Preferiríamos que nuestra causa se juzgue por los propósitos y la adversaria por los resultados. Y cuando de este modo nos empeñamos en ejercer esa no reciprocidad lógica que es siempre una doble falsificación, no sólo irrespetamos al otro, sino también a nosotros mismos, puesto que nos negamos a pensar efectivamente el proceso que estamos viviendo».

oposición porque lo que tenemos en el segundo caso es una proliferación de microdogmatismos que han renunciado a convencer a otros a cambio de que nadie se atreva a ponerlos en cuestión.

El dogmatismo es un hecho general que no puede ser erradicado por ninguna medida preventiva ni higiene filosófica, porque es la manera como se articulan las formas de identidad, los deseos y las representaciones colectivas. Puede tomar la dirección de una regresión infantil, en las formaciones colectivas religiosas o políticas que exaltan la unidad en torno a la palabra fundadora y temen la diferencia como el camino que conduce a «las tinieblas exteriores», fuera del cuerpo de la madre-grupo, o en la idealización privada de una persona que viene a ocupar el lugar del otro primordial. Puede también tomar formas relativas y circunscritas que dejan amplios márgenes a la diferenciación y a la modificación. No se trata aquí de ser o no ser sino de un problema de grados y de tipos. En todos los casos se trata de saber qué conjunto de convicciones, hasta qué punto y por cuáles procedimientos va a ser defendido contra el pensamiento, contra todo lo que el pensamiento tiene de amenaza, de expropiación, de desidealización, de desalojo y nacimiento traumático. Al pensamiento le es siempre necesario, inevitable, descomponer, desarticular un sistema de supuestas evidencias y de interpretaciones previas, porque es el trabajo que resulta de una crisis de ese sistema. Y también es un intento de reestructuración, de formación de nuevos vínculos y formas de determinación, de generalización y sistematización.

Con sus pérdidas y sus conquistas esta puesta en relación y en perspectiva de una crisis personal y de una crisis histórica no se puede propiamente enseñar.

▪ II

Pensar y aprender. Los filósofos han tratado de encontrar un método para pensar bien. Sus resultados son documentos imprescindibles, pero desde luego muy lejanos de su propósito porque es demasiado prometer un método. Es como prometer una extraordinaria aventura sin riesgo alguno, un camino perfectamente pavimentado que conduce a lo desconocido e intransitado. Se ofrece así el regalo venenoso de una guía para el explorador, guía cuyos planos fueron levantados y cuyo itinerario fue trazado desde el sitio hacia el cual se espera que conduzca al explorador. Y allí conducen si uno se deja llevar por el sutil cabestro de un filósofo hacia el establo de sus ideas. Lo mejor que se encuentra en estos diarios de viaje es la manera como señalaron algunos malos pasos y algunos abismos. Sin esto, difícilmente se les excusaría hoy por haberse lanzado en busca de la piedra filosofal.

Si se hubiera partido de una base menos optimista se habrían podido obtener resultados modestos, pero muy interesantes. Si se hubiera partido, por ejemplo, de la base de que nuestra capacidad de declarar verdadero lo que nos tranquiliza y falso lo que nos perturba y angustia, es, de todas las cosas del mundo la mejor repartida, se habría

podido iniciar el estudio de esta *facultad* tan necesaria y tan bien desarrollada en todos. Una descripción, aunque no fuera sistemática ni explicativa de los múltiples procedimientos y sutilezas de nuestra facultad de desconocimiento, que no requieren ser aprendidos ni necesitan ser conscientes, sería suficiente, más que suficiente; aunque después resultara difícil entender cómo es posible, a pesar de todo, en ciertas circunstancias, llegar a dudar de algo en lo que se había creído.

Si queremos determinar, aunque sea de una manera muy sumaria, en qué consiste el trabajo del pensamiento, debemos distinguirlo de otro proceso que podríamos llamar adquisición de conocimientos o aprendizaje. Empleo aquí la expresión *trabajo del pensamiento* no en el sentido de una serie de actividades orientadas a una meta con determinados instrumentos y técnicas, sino en el sentido que da Freud a la expresión *trabajo del sueño*. Prefiero esta comparación fuerte —aunque no completamente exacta— porque en ella se ve claramente que no nos encontramos ante un sujeto unificado —o substancial— que se propone una meta determinada —por ejemplo: «quiero soñar que me encuentre con mi amada en un prado florido, me dice que sí a todo y actúa en consecuencia»— y luego se pregunta por los medios adecuados para llegar a este resultado. Así no se sueña. Así tampoco se piensa. Y aunque nadie es tan optimista como para tratar de soñar así, puede muy bien haber alguien tan optimista que crea que se puede pensar de esta manera. Así como el sueño trabaja con muy diversos materiales —restos diurnos, recuerdos

infantiles, deseos inconscientes, fantasmas personales y dramas universales— tomados en un campo de fuerzas —las exigencias pulsionales y la censura que le son constitutivas— así también el pensamiento trabaja con esos mismos materiales y con otros, en un campo de fuerzas en que se enfrentan las ideas que tratan de irrumpir y las constricciones científico-ideológicas que determinan lo comunicable y por lo tanto lo propiamente pensable, más allá de lo cual está la verdad para sí, es decir, el delirio.

En cambio, el proceso de adquisición de conocimientos, en el sentido restrictivo que aquí le damos, es el aprendizaje de los resultados anteriores del pensamiento y la investigación. Este proceso, que sigue una vía muy diferente, tiene también sus precondiciones y sus resistencias; pero son otras precondiciones que las del pensamiento —crisis— y otras resistencias internas y externas. Entre estas resistencias al pensamiento está en primer lugar la amenaza de la soledad que puede llevar hasta la locura, es decir hasta la salida de la comunicabilidad y verosimilitud colectivas y la culpa por la traición a lo amado formador; *parricidio* dice Platón refiriéndose a Parménides y algo por el estilo dice Aristóteles refiriéndose a Platón, cuando inicia la crítica a la teoría las ideas.

Observación: podría resultar tentadora la idea de reducir la distinción así introducida a una simple diferencia temporal según la cual, el conocer difiere del pensar como el acceso a un saber pasado difiere de la producción de un saber nuevo. Sin embargo, con esta reducción se escamotea por completo lo que realmente está en juego aquí: que

la novedad del pensamiento no es un hecho cronológico, sino lógico; que el saber a qué conduce es nuevo, no porque nunca se haya producido en la historia, sino porque surge del descoyuntamiento crítico de las nociones, los valores y los prejuicios que le prohibían. Hay que subrayar que si el conocimiento es aprendizaje de un saber y el pensamiento es producción-reproducción de un saber, esa diferencia no se refiere a la existencia o inexistencia previa del saber, sino a la forma, a la significación y a las consecuencias de los dos procesos. Es perfectamente posible conocer la aritmética, la biología, la economía, sin haberlas pensado nunca. ¡Qué digo posible!, si casi todo lo que hoy se llama educación y enseñanza consiste precisamente en transmitir un saber de tal manera que queden de hecho reforzadas, institucionalizadas, y se vuelvan operativas y necesarias todas las resistencias del pensamiento. Digo reforzadas y no creadas, porque en realidad son mucho más antiguas que cualquier sistema educativo y, en la vida personal, muy anteriores al ingreso a la escuela: son originarias, constitutivas del pensamiento mismo que no se da, ni puede darse sino en lucha con ellas. Freud define al niño como un pensador —en «El hombre de los lobos»— y como investigador —en *Teorías sexuales infantiles*— y allí mismo muestra las condiciones de posibilidad y las características de ese drama.

Es posible, pues, adquirir una vasta erudición sin que el pensamiento tenga prácticamente nada que ver en ello y, más aún, como una defensa contra el pensamiento. Pues hay muchas maneras de neutralizar el pensamiento del otro

y de inmunizarse contra él. Precisamente uno de los rasgos del pensamiento que aquí queremos destacar consiste en que su carácter corrosivo y su virulencia no se deja limitar a un tema determinado y particular, ni se puede tener un control previo de sus consecuencias. Parece, por el contrario, poseer una vida propia, extiende sus ramificaciones a los más diversos campos, contamina las creencias y convicciones que parecían más alejadas de su punto de partida y por lo tanto afecta, conmueve y perturba los fundamentos de nuestra vida, de tal manera que una vez puesto en marcha, nos sentimos impulsados a oponer las más violentas resistencias a su peligrosa proliferación y a su tendencia a seguir sacando implacablemente sus consecuencias.

El conocimiento, en cambio, tal como antes lo hemos definido, delimita perfectamente su territorio, encuentra *dentro de él* nuevas relaciones, explicaciones y posibilidades de manipulación y transformación de su objeto. Así, una educación que transmite el saber en el mismo proceso con que refuerza las resistencias al pensamiento produce uno de los logros más nefastos de nuestra civilización: el experto y el científico que hacen aportes y que, fuera del campo de su especialidad, son las ovejas más mansas del rebaño, se atienen a las ideas y los valores dominantes y conservan, incontaminadas por su saber, las más extravagantes creencias con tal de que sean lo suficientemente tradicionales y colectivas como para que no les planteen problemas en su medio.

Este éxito monstruoso, que le confiere un poder tan siniestro a los Estados modernos, no se debe exclusiva ni

principalmente a la educación. Creerlo así sería sobreestimarla demasiado y considerarla demasiado autónoma. Poco pudo hacer contra el pensamiento durante el Renacimiento ni después, aunque no dejó de intentarlo. Y ahora, en la época de su expansión omnicompreensiva, sus efectos de freno al pensamiento no se deben a su volumen ni a su introducción en casi todas las esferas de la existencia, sino a que sus formas y sus objetivos —independientemente de la opinión de sus agentes— están diseñados casi por completo y casi en todas partes por el mercado totalitario o por el Estado totalitario. El mercado totalitario determina cada vez de una manera más precisa los gustos, las demandas, las diversiones y las ocupaciones, en general, las costumbres desde la infancia hasta la vejez, según los niveles de ingreso. Y determina también la dirección de las aspiraciones o al menos la única *realista* y adaptada. El Estado totalitario por su parte se preocupa muy poco por las preferencias del *público consumidor* y determina lo que puede y no puede hacerse según los niveles de ingresos y las posiciones en la jerarquía. El resultado es que la vida concreta de los individuos está dirigida por una demanda escasa de trabajo que decide qué se hace, cómo se hace, y para qué se hace y por una oferta acuciante de mercancías en la que se incluyen progresivamente todas las actividades, hasta el modo de amar, tener hijos y caminar. Esto genera una asombrosa y progresiva uniformidad de los individuos, según su posición económica, de manera que terminan pareciéndose hasta en los medios que emplean para diferenciarse y que se anuncian profusamente. Un vecino es

neokantiano, otro marxista, varios católicos: ¡quién lo creyera!, si parece que todos pertenecieran a la misma etnia, con sus mitos y sus ritos. A la etnia de los que ganan entre 80.000 y 120.000 pesos. De tal manera que si no poseen fuerza e imaginación organizativa y si no logran promover transformaciones cualitativas de la sociedad en cuya búsqueda encuentren relaciones nuevas, sus ideas poco difieren de simples fantasías privadas, para las cuales hay, desde luego, la más absoluta e irrisoria libertad. Si el neokantiano, racionalista vigoroso, comenzara de pronto a creer en los ovnis y en la sensibilidad de las plantas, comprara la cruz de cinco metales y se hiciera echar las cartas en el consultorio del profesor Augur, probablemente nadie, ni sus jefe y compañeros, ni siquiera sus hijos y su mujer se enterarían del asunto. ¿En un ambiente así quién puede creer que el pensamiento es algo dramático y decisivo?

Sin embargo lo es. Pero si pierde su dimensión crítica y su vocación combativa, termina por interiorizar la insignificancia que le asigna la sociedad mercantil¹¹, pierde toda confianza en su propia importancia y entonces, el pensamiento desaparece como tal. Su vocación combativa, porque la única manera que tiene el pensamiento de respetar otro pensamiento, de tomarlo en serio, es dejarse afectar por él, consiste en pedirle cuentas, tratar de entenderlo y objetarlo.

Entre una tolerancia indiferente y un rechazo dogmático del pensamiento del otro, se puede, sin duda, y se

¹¹ La otra no lo considera insignificante, pero lo persigue.

debe, escoger la primera, pero sin hacerse ilusiones sobre el valor y el sentido de esta posición. Porque se basa en la convicción de que las ideas son radicalmente impotentes frente a las fuerzas que moldean la vida práctica; las trata como pequeñas manías personales y tics mentales.

■ III

Las oposiciones al pensamiento. Puede ser interesante considerar ahora las oposiciones al pensamiento, no en un sentido general sino en la forma particular en que son inducidas por una sociedad en la que tiende a generalizarse el totalitarismo del mercado. La descomposición progresiva y acelerada de las formaciones colectivas tradicionales, como son la familia patriarcal, las culturas regionales diferenciadas por rasgos lingüísticos y costumbres características y, en general, la disolución de los grupos de origen que determinaban formas de identidad —independientemente de si el individuo se rebelara contra ellos o acentuara su pertenencia— es algo que ha terminado por crear una crisis colectiva de identidad. Desde luego, las diferencias entre dominadores y dominados, explotadores y explotados, privilegiados y despojados, sobreviven y hasta se acentúan; pero la uniformación y atomización de los individuos, dentro de las categorías económicas, continúa avanzando. Este fenómeno ha sido estudiado desde diversos puntos de vista, pero menos frecuentemente, en relación con sus efectos sobre el pensamiento. Sin embargo, es esta una de

las perspectivas que mejor permite apreciar la gravedad de la situación social que se viene creando desde hace mucho tiempo, que fue ya anunciada por los más notables filósofos y artistas de la segunda mitad del siglo pasado y que se acelera de manera cada vez más inquietante. Una situación social cuya gravedad no puede medirse por medio de estadísticas económicas directas, ya que lo que estas estadísticas descubren, como es bien sabido, es la frecuente y extraña coincidencia del desarrollo económico y la llamada seguridad social, con los más altos índices de depresión, consumo de drogas, alcoholismo, suicidios y demás formas de decir un gran *no* impensable e inasumible a las condiciones de vida vigentes y a sus perspectivas. La situación a la que me refiero puede describirse diciendo que los individuos se encuentran bajo la amenaza de una normalidad que es una despersonalización esquizoide, una normalidad en la cual, más que sujetos del discurso, son sujetos hablados, transmisores de discursos anónimos y más que sujetos del deseo, son ejecutantes de demandas programadas y aspiraciones codificadas con sus respectivos signos. Una situación esquizoide crea siempre la tentación de precipitarse en cualquier propuesta de identidad que se le ofrezca, una teoría, una formación colectiva, que como son adoptadas en un movimiento reactivo contra la pérdida de identidad, resultan tanto más tentadoras cuanto más paranoicamente garantizados contra toda crítica se presenten. Esta disponibilidad no significa en modo alguno una apertura al pensamiento del otro: se trata de la captura imaginaria de una propuesta de ser reaseguradora, de

la incorporación de sus palabras, sus gestos y sus modos de unificación y exclusión. La apertura al pensamiento del otro, para ser real, requiere por el contrario el tiempo y el espacio de un debate con él y con nosotros mismos, no es posible, ni deseable sin la resistencia —en el sentido psicoanalítico—, sin la duración propia de la transformación de una estructura que lo hacía impensable. Es necesario para esto volver a pasar por una vieja experiencia que Piera Aulagnier, en su libro *Los destinos del placer*, denomina *la prueba de la duda*.

Cuando se observan las trágicas luchas de ciertos esquizofrénicos para no tener que oír una palabra con respecto a la cual nunca pudieron tomar distancia, se comprende hasta qué punto resulta decisiva para la constitución del sujeto, la posibilidad de la duda con respecto a una palabra fundadora de su identidad y de la realidad, que fue el objeto de la fe primordial.

Una palabra que no contenga ni admita la posibilidad de su propio cuestionamiento, que por su tono de seguridad, por su estilo mítico-profético obligue al destinatario a escoger entre el rechazo o una aprobación total, produce efectos devastadores cuando se trata de la palabra de la madre o del padre, es decir, de uno de los dos, mientras que la del otro está anulada o ausente; el destinatario que la padece se encuentra ante la disyuntiva de dejarse invadir por ella o perder el apoyo del objeto primario. En otros términos, no puede conseguir la distancia, ni la ayuda de un tercero, necesarias para relativizarla y someterla y someterse a la prueba de la duda. Esta prueba exige

que se lleve a cabo una diferenciación entre la persona del enunciante, sus rasgos, su voz, los afectos que a él nos ligan y el contenido del enunciado. De tal manera que resulte posible introducir una reserva o una objeción sin que se derrumbe una relación tanto más imprescindible, cuanto que este drama tiene lugar durante la época de la larga dependencia inicial. En todo caso, la distinción entre el valor de una persona que expresa un pensamiento y el valor del pensamiento expresado no sólo es un momento difícil y dramático en el proceso de la constitución del sujeto, sino que seguirá siendo siempre un trabajo delicado y problemático. Ante todo porque el enunciante puede muy bien tomar su pensamiento, no como una interpretación posible entre otras, ni como una convicción fundamentada, pero abierta a la crítica y modificable, sino precisamente como una de aquellas convicciones de que hablé al principio, que funcionan como referencias de identidad y que no pueden ser objetadas sin que quien las sostiene se sienta desconocido y rechazado. Luego porque el receptor tome el pensamiento que se le propone como una amenaza a sus propias referencias de identidad y tienda a interpretarlo como una agresión personal o, al contrario, porque en un movimiento transferencial haya situado al emisor como garante de la verdad y la realidad, que libera de la angustia y el riesgo de pensar.

La existencia de un espacio para el debate implica la posibilidad de la duda, la cual está muy lejos de ser el ejercicio natural de una facultad ni menos aún el efecto de una decisión voluntaria. La duda no se da ni cuando estamos

dispuestos a incorporar mágicamente el discurso del otro, ni cuando estamos inmunizados contra él porque tenemos una fe ciega puesta en otra parte. Requiere que los pensamientos puedan circular al mismo tiempo como objetos —en el sentido psicoanalítico— altamente valorados, prometedores y peligrosos, y sin embargo no como objetos totales, a la manera como formula los suyos el paranoico desde su triste seguridad: «tómalo, hazlo tuyo y transfórmate», o «déjalo porque no estás a su altura» o, peor aún, «porque pretendes no estar de acuerdo por razones inconfesables».

Un espacio para el debate no se abre en cualquier tipo de organización social y no es suficiente —aunque es muy importante— para construirlo que esté permitido legal y políticamente. La forma misma de las relaciones y los vínculos interpersonales puede resultar relativamente propicia o adversa para esto. Y en las sociedades modernas —aún en las más liberales— existen y se acentúan formas de organización y determinación de la vida que son francamente opuestas a la posibilidad de un debate fecundo y por lo tanto también al pensamiento mismo. La dispersión y atomización de los individuos en reñida competencia por puestos y posiciones escasos tiende a generar una tónica paranoide colectiva, una vivencia celosa y persecutoria de la autoafirmación y la superación de los demás, ya que precisamente las condiciones objetivas de esa competencia implican que el éxito de unos sea correlativo del fracaso de otros. Y estos puestos, posiciones, diferenciaciones de ingresos y jerarquías, son tanto más valorados en sí mismos —investidos como criterio de

identidad— cuanto que los individuos están preparados —educados— para desarrollar su actividad allí donde lo determine la demanda de fuerza de trabajo, independientemente de sus deseos y posibilidades personales y de su grado de interés en los resultados de su trabajo. En un ambiente así se desarrolla la tendencia a reducir toda idea, toda tesis y toda convicción al problema de sus efectos en el conflicto de las personas, los grupos y las clases: ¿a quiénes perjudica esto, a quiénes conviene? Y también la reducción del juicio de intenciones: ¿qué fin persigue, qué se propone en el fondo cuando sostiene lo que pretende pensar?

La misma forma de sociedad, a la vez escalonada, jerárquica, competitiva y violenta, produce la despersonalización y el anonimato, la pérdida colectiva de la identidad, sobre cuya base se desarrolla un pensamiento esquizoide que se contrapone y yuxtapone al dogmatismo sistematizado e inabordable de la seguridad paranoide. Es un pensamiento difuso, que concilia y empareja todas las diferencias, que permanece abierto sin resistencia a todas las ideas, las costumbres y las modas que entren en circulación. Abierto y sin resistencia, porque no tiene desde dónde resistir: ninguna identidad definida, ninguna historia asumida, ninguna convicción que haya sido capaz de darle forma a la vida. Y por eso mismo puede acogerse cualquier cosa sin necesidad de hacer el duelo por los aspectos perdidos del yo, sin someterse al tiempo de reestructuración de los deseos, las ideas y las relaciones, porque nunca fueron propios: los deseos eran en realidad demandas socialmente predeterminadas; las ideas, opiniones vigentes en ciertos medios;

y las relaciones estaban organizadas según modelos que, una vez devaluados socialmente, dejan el campo vacío para establecer otras relaciones de cualquier tipo.

Ambas tendencias, paranoide y esquizoide, constituyen en realidad una falsa contradicción: se alimentan recíprocamente, se pasa sin transición de una a otra. Todos hemos observado o experimentado en los últimos años las más extrañas y veloces transformaciones. El paso de formaciones colectivas maniqueas y proféticas, que constriñen rígidamente la conducta y prevén el futuro con loca claridad, a las formas más infantiles de anarquismo polimorfo, que creen cantar al presente cuando rinden culto a la sensación sin historia y sin pretensiones, que conciben las normas, de cualquier clase, como alambradas hostiles opuestas por padres castradores a su santa espontaneidad. Y el «bloque forjado de un solo pedazo de acero» de que hablaba Stalin, se derrite de pronto en la viscosa baba de la vida. Y ¡cuántas malas consignas se han hecho con lo uno y cuántas malas poesías con lo otro!

Ambas tendencias se oponen de consuno a la creación de un espacio para el debate, es decir un espacio en el cual se puede ejercer un respeto real. No la simple tolerancia derivada de la indiferencia y el escepticismo, sino la valoración positiva de las diferencias. No su simple reconocimiento como algo a lo que debemos adaptarnos porque es inevitable, sino su valoración positiva como el elemento necesario y enriquecedor del pensamiento.

Descubrimiento y afirmación de la irreductible opacidad del otro que no puede disolverse en una comunión de

las almas, ni distribuirse en una oposición maniquea de los hermanos y los enemigos, como desearían nuestras neurosis colectivas e individuales. Opacidad que es la condición de toda distancia crítica e irónica sobre nosotros mismos.

Volvamos a la especificidad del proceso y a sus obstáculos, considerándolos como drama del individuo.

■ IV

Angustia y soledad. Oscura o claramente se sabe desde la antigüedad que el pensamiento no es el ejercicio voluntario de una facultad siempre disponible, aunque muy diversamente desarrollada o atrofiada; que no es la actividad intencional de un sujeto unificado, sino más bien algo que en cierto modo le ocurre a un sujeto escindido y conflictivo. En su famosa crítica de la evidencia cartesiana, dice Nietzsche: «en lo que respecta a la superstición de los lógicos, no me cansaré de subrayar un hecho pequeño y exiguo, que estos supersticiosos confiesan a disgusto a saber, que un pensamiento viene cuando “él” quiere, y no cuando “yo” quiero; de modo que es un falseamiento de la realidad efectiva decir: el sujeto “yo” es la condición del predicado “pienso”¹²». Ya Goethe decía —en sus conversaciones con Eckermann— que «para pensar de nada sirve

¹² Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza Editorial, pág. 38.

ponerse a pensar; las ideas más luminosas se nos aparecen como libres creaturas de Dios y nos gritan ¡aquí estamos!». Y Freud, conminado por Fliess, para que escribiera sobre la sexualidad responde: «Si la teoría sexual viene a mí, yo la escucharé».

Esto se sabe tal vez desde siempre: por mucha voluntad de control consciente, de método, de demostración y *orden de las razones* que hayan tenido los filósofos, en el fondo nunca han creído que la tan exaltada y desprestigiada inspiración fuera monopolio de los poetas. Por ejemplo no lo creyó Descartes que nos cuenta con tanta sencillez la experiencia fulgurante de cierta noche del invierno de 1619.

No vale la pena multiplicar los ejemplos. En todos los casos oiremos hablar de aparición, advenimiento, intuición, irrupción de algo que es esencial y que llegó como una sorpresa, como un regalo inesperado. Cuando se hacen conscientes los efectos de un proceso que permanece oculto, la experiencia se vive como felicidad y horror, de manera simultánea o sucesiva; con la interpretación omnipotente de una creación espontánea o con la interpretación impotente de una imposición inevitable. En todo caso, si lo que así se presenta procede de un proceso de pensamiento, y si no es posible reprimirlo a tiempo y obliga a asumir las consecuencias y derivaciones de ese proceso, entonces no puede tardar en presentarse la angustia, en hacerse patente, porque siempre estuvo allí, comandándolo todo, ya que se trata de una crisis de identidad.

Podría pensarse, a raíz de los ejemplos que mencioné, que me estoy refiriendo a hechos altamente infrecuentes

que sólo ocurren a seres excepcionales. Se requieren condiciones sociales y personales poco frecuentes para que un pensamiento despliegue todos sus efectos, se convierta en una obra y sea reconocido como el momento inicial o, mejor, como el símbolo de una transformación histórica de la teoría. Pero los hechos mismos que trato de describir son mucho más frecuentes de lo que se cree y hasta cierto punto pueden considerarse casi universales. Freud los veía ya en marcha en un momento crítico y típico del desarrollo infantil: «El niño —dice— en sus investigaciones sexuales está siempre solo; estas constituyen el primer paso que da con el fin de orientarse en el mundo, y se sentirá extraño a las personas que lo rodean y a las que hasta entonces había otorgado su plena confianza¹³».

Tenemos aquí la figura del pensador solitario, pero no tomada de ninguna imagen romántica sacralizada, sino de la experiencia común. Freud precisa que frente a las grandes preguntas de que se ocupa: ¿cómo vienen los niños al mundo?, ¿por qué hay hombres y mujeres?, ¿cómo se puede ser hijo de dos personas?, de poco le sirven las informaciones ilustradas, la transmisión del saber, ni le engañan las fábulas del tipo de la cigüeña. Si se encuentra solo con sus preguntas no es porque no le ayuden o le ayuden mal: es una fatalidad de la empresa en la que se ha embarcado y que le ha sido impuesta ya que no hay ningún instinto

¹³ Freud, Sigmund, (1973), «Teorías sexuales infantiles», *Obras completas*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, tomo II, págs. 1262-1271.

que impulse hacia el saber, sino solamente crisis de lo que se creía saber y de lo que se creía ser.

Nadie le puede ayudar, porque lo que busca es situarse, tomar posición en una diferencia —la diferencia de los sexos— que no es una verdad esencial o una realidad natural, preexistente a la búsqueda, ni tampoco una distribución convencional de signos. El niño investiga con todas sus experiencias corporales, con sus terrores, con sus deseos y sus fantasmas. Con ellos y no a pesar de ellos. De manera transgresora e inevitablemente culpable, porque va contra los dogmas anteriores: la palabra de los padres.

Ruptura de una complicidad primordial, riesgo de no ser reconocido por los seres más próximos, angustia de no saber lo que se llegará a ser, duelo por las ilusiones perdidas —en este caso la bisexualidad propia y la de la madre—; esas son las condiciones de la investigación originaria y serán en adelante las tribulaciones del pensamiento.

Pero si el pensamiento fuera solamente duelo, soledad y angustia, seguramente no existiría. Es necesariamente, también, sentimiento de liberación, de nuevo nacimiento, autoafirmación.

▪ V

Felicidad. Me decido a emplear esta noción, a pesar de su descrédito y de sus inconvenientes. Entre estos inconvenientes está el empleo vinculado a expectativas religiosas, políticas o amorosas absolutas, lo que le ha conferido una

significación ilusoria y total hasta el punto de que hablar de una leve felicidad, suena casi como una contradicción en los términos. Pero esta noción tiene la ventaja de que ayuda a marcar una diferencia cualitativa con el concepto de placer. Refiriéndose a «la ganancia de placer que proviene de las fuentes de un trabajo psíquico o intelectual», Freud señala que «posee una cualidad particular que por cierto algún día podremos caracterizar metapsicológicamente». Esta expresión tiene además la ventaja de que posee las connotaciones de acierto, logro y solución inesperada: se dice de una frase, una salida, un resultado, que son felices.

Quisiéramos anotar en primer lugar que la felicidad, en el sentido en que aquí tratamos de circunscribir el término, posee en efecto «una cualidad particular» que consiste precisamente en que apunta hacia una redefinición de las fronteras constituidas de nuestro yo: de las respuestas sedimentadas, caracterológicas; de las represiones permanentes y las identificaciones enquistadas. Y apunta también, por ello mismo, hacia una transformación de la estructura de nuestras posibilidades e imposibilidades. En segundo lugar, la felicidad opera en dos direcciones radicalmente opuestas, aunque, como veremos en seguida, no necesariamente incompatibles.

La primera consiste en el acceso a un orden, a un sistema de valores, a un conjunto de referencias simbólicas que ofrezca una mayor continuidad, previsibilidad y funcionalidad a partir de una dispersión angustiada de una identidad demasiado lábil y vulnerable. Es el acceso a una restricción normativa posibilitante, lo cual sólo

resulta paradójico si permanecemos en el prejuicio, tan difundido hoy, de que toda constrictión normativa es limitadora de no se sabe qué libertad.

La segunda va en la dirección contraria: es la felicidad que consiste en la ruptura de lazos y de moldes. La felicidad de ver surgir en sí mismo deseos ignorados y posibilidades desconocidas, que no eran compatibles con alguna imagen oficial, con las ideas y expectativas de algunos testigos privilegiados. Se desata entonces la risa, la risa que procede del sentimiento tardío, del descubrimiento retrospectivo de que estábamos haciendo un largo y tenaz esfuerzo para reprimir que no se ha vuelto inútil; la energía de ese esfuerzo, liberada, se desborda incontenible en la risa. O bien, viene a nosotros como lágrimas de alegría, por el reconocimiento de que lo que ahora logramos es algo que sin saber se había deseado siempre, desde el comienzo había estado allí, insistente, frustrado y oculto.

Esas dos direcciones de la felicidad: inscripción, vinculación, organización, definición, control, por una parte, y por otra, disolución, nacimiento, liberación, imponen su marca a todos los procesos de nuestra vida y constituyen las potencias del pensamiento. Pero es fácil ver que son ellas mismas, cuando se absolutizan y se niegan entre sí, cuando una de las dos no puede afirmarse sino por medio del terror a la otra, las que producen las mayores desgracias. Es necesario precisar en qué consiste el carácter fundamental de estos dos movimientos, para tratar de indicar, así sea sumariamente, las condiciones individuales y sociales que pueden convertir su felicidad en desdicha y su fecundidad en esterilidad.

La constricción es en sí —antes de que pueda ser vivida como una grande o pequeña felicidad— una necesidad: la necesidad primordial de imponer una unidad cualquiera, una jerarquía, una tiranía, a la proliferación de las pulsiones y los fantasmas. Esta multiplicidad recibirá una configuración inicial derivada de la terrible potencia del otro, de su voluntad de plasmar la viva pasta de un ser nombrándola, deseándola, anticipándola, delirándola como una persona ya dada. Esa violación inicial constituye y fabrica el primer esbozo de toda identidad. Si no se da esa violación inaugural no se da nada; pero también, si no se logra una distancia y un espacio de oposición y diferenciación con relación a los violadores, todo está perdido. A raíz de este origen inevitable ocurre que, más adelante, nuestro pensamiento puede llegar a sentir un auténtico terror por el pensamiento del otro y vivirlo como una amenaza de violación. Y no sólo nuestro pensamiento, sino también nuestro cuerpo y todo lo que consideremos como propio. Pero puede ocurrir también que, si las circunstancias de nuestra vida nos han conducido a una pérdida de las referencias de identidad y se ha desatado una angustia de disolución, sintamos el deseo de volver a padecer esa violación total. En el orden del pensamiento —porque se puede dar en cualquier orden, independientemente de si somos hombres o mujeres— significa anhelo de sometimiento, de dogmas, de abandono de toda crítica. Y mientras más despersonalizadora sea la forma de vida social, más posibilidades habrá de que irrumpa la demanda de que el gran aparato —religioso, estatal, político— nos resuelva de

una vez por todas el problema de quiénes somos y para dónde vamos.

La constricción es el origen y la regresión a él será una tentación y una amenaza permanente. Y tal vez la primera felicidad —no desde luego el primer placer— es la identificación con ese ser que fue el objeto y el invento del otro, y que Lacan llamó «estadio del espejo». Vendrá luego, con todos sus duelos, y no sin felicidades, el ingreso en una forma más compleja y diferenciada de constricción, la salida relativa de ellas y el ingreso en nuevas constricciones.

Constructivo es todo lo que configura y da forma, unidad, continuidad, una potencia que estuvo adscrita al otro, como modelo, como objeto de identificación, como testigo privilegiado a cuyos criterios es necesario acomodarse, como destinatario ideal con cuyo código y sintaxis hay que contar siempre. Y ese otro, para que funcione así e imponga ideales del yo, tiene que ser relativamente interiorizado y en ese sentido es inmortal: mucho tiempo después de que haya desaparecido de nuestra vida, sigue vigente su legislación, e incluso, mucho después de que un nuevo sistema viene determinándonos puede volver en ciertas circunstancias a recuperar el poder. Y le somos leales no tanto por temor a sus reproches o a su abandono, ni por deseo de que satisfaga nuestras demandas, como por que es —y en la medida en que es— esquema constrictor indispensable, hasta que pueda encontrarse un esquema más rico y menos costoso.

En tiempos de crisis, cuando se hunden convicciones e instituciones, se presenta la tentación de buscar algún

sistema protector con su lenguaje y sus soluciones y con su representante al cual se puedan atribuir los poderes del otro fundador. O bien se toma una dirección en apariencia radicalmente opuesta: la liberación de las normas.

▪ VI

Liberación. No me referiré aquí a los múltiples movimientos libertarios, burdos o refinados, que tanta influencia han adquirido últimamente, sino a un fenómeno mucho más restringido: las drogas. Y además a las drogas consideradas en su relación con el pensamiento. Como en este sentido es suficiente tener en cuenta los efectos psicoestimulantes y desinhibidores, se puede tener en mente la cocaína, la marihuana y el alcohol, sin necesidad de plantear el problema de sus diferencias, desde el punto de vista fisiológico, sociológico o psicológico, por grandes que puedan ser.

El pensamiento de la droga se emparenta con el de los antiguos estoicos por la autonomización omnipotente del sujeto frente a la adversidad; pero además ha encontrado en el mundo una cosa a la vez objetiva y sagrada, que altera la vivencia del mundo y de sí mismo; una cosa en la realidad que produce otra experiencia de la realidad.

Esta capacidad de vivir, sentir y pensar otra realidad genera un tipo de narcisismo del sujeto, una certeza de su superioridad sobre los sujetos sometidos a una realidad oficial, constituida por los discursos, los valores y los deberes vigentes. Narcisismo y sentimiento de superioridad que

perduran aun cuando el sujeto no se hace ninguna ilusión sobre la eficacia y las consecuencias de su posición. De allí se derivan las grandes ideas de la droga: la idea de una rebelión contra el orden existente en cierto modo más esencial que cualquier acción práctica, porque procede de no pertenecer a la especie de los seres que están sometidos a la vida que les asignaron y les programaron. La idea de permanecer en una infancia indefinida, porque se tiene la llave para romper la continuidad del tiempo, esa pesada cadena de propósitos, promesas y deberes; esa lluvia de instantes amarrados en días, semanas y años, ese fatídico elemento de la culpa, del miedo y de la pérdida irreversible; la idea de que también el tiempo puede disolverse, desatarse en un presente libre, en un río de olvido. Esta infancia imaginaria se esgrime como una potencia crítica decisiva contra un mundo esencialmente artrítico, dominado por la anciana razón e inventado por el poder.

▪ VII

Filosofía. Con lo anterior he querido indicar que hay dos operaciones del pensamiento: la tendencia a romper con un sistema, un código, que generaba sus evidencias y otorgaba seguridad. Crítica, alegría de ver desaparecer lo obligatorio, que se ha vuelto inútil y de ver surgir lo excluido que se revela necesario. Pero también dolor de perder las complicidades anteriores y angustia de no saber hacia dónde conduce el proceso. Y la otra tendencia que trata de construir una

nueva coherencia, una constricción y normatividad más elástica y comprensiva. Cuando estas tendencias se contraponen, en lugar de fomentarse; cuando la primera no es más que ruptura, desmantelamiento, nacimiento, pero se revela impotente para construir algo nuevo; y cuando la segunda se precipita en una sistematización protectora y cerrada, entonces el pensamiento se vuelve unilateral. Unilateralmente libertario o unilateralmente sistemático. En ambos casos se vuelve contra sí mismo y se convierte en prohibición e imposibilidad de pensar.

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. En nuestra sociedad el pensamiento está amenazado tanto por las formas de adaptación que se promueven, como por las formas de desadaptación que se producen. Si la filosofía quiere llegar a ser importante, si no se conforma con un humilde sitio en la división social del trabajo, como especialización inocua en ideas generales, tiene que saberse combatida y afirmarse combatiente.

Fuente

Ponencia escrita presentada en la inauguración del VI Foro Nacional de Filosofía realizado en Medellín en mayo de 1983. Fue publicada originalmente en las memorias del evento, Medellín: Universidad de Antioquia, 1985, págs. 7-24 y recogida posteriormente como parte del libro *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva*, Bogotá: Procultura, 1985.

▪ SOBRE LA GUERRA

1. PIENSO QUE LO MÁS URGENTE cuando se trata de combatir la guerra es no hacerse ilusiones sobre el carácter y las posibilidades de este combate. Sobre todo no oponerle a la guerra, como han hecho hasta ahora casi todas las tendencias pacifistas, un reino del amor y la abundancia, de la igualdad y la homogeneidad, una entropía social. En realidad la idealización del conjunto social a nombre de Dios, de la razón o de cualquier cosa conduce siempre al terror, y como decía Dostoyevsky, su fórmula completa es «*Liberté, égalité, fraternité... de la mort*». Para combatir la guerra con una posibilidad remota, pero real de éxito, es necesario comenzar por reconocer que el conflicto y la hostilidad son fenómenos tan constitutivos del vínculo social, como la interdependencia misma, y que la noción de una sociedad armónica es una contradicción en los términos. La erradicación de los conflictos y su disolución en una cálida convivencia no es una meta alcanzable, ni deseable, ni en la vida personal —en el amor y la amistad—, ni en la vida colectiva. Es preciso, por el contrario,

construir un espacio social y legal en el cual los conflictos puedan manifestarse y desarrollarse, sin que la oposición al otro conduzca a la supresión del otro, matándolo, reduciéndolo a la impotencia o silenciándolo.

2. Es verdad que para ello la superación de *las contradicciones antinómicas* entre las clases y de las relaciones de dominación entre las naciones es un paso muy importante. Pero no es suficiente y es muy peligroso creer que es suficiente. Porque entonces se tratará inevitablemente de reducir todas las diferencias, las oposiciones y las confrontaciones a una sola diferencia, a una sola oposición y a una sola confrontación; es tratar de negar los conflictos internos y reducirlos a un conflicto externo, con el enemigo, con el otro absoluto: la otra clase, la otra religión, la otra nación; pero este es el mecanismo más íntimo de la guerra y el más eficaz, puesto que es el que genera la felicidad de la guerra.

3. Los diversos tipos de pacifismo hablan abundantemente de los dolores, las desgracias y las tragedias de la guerra —y esto está muy bien, aunque nadie lo ignora—; pero suelen callar sobre ese otro aspecto tan inconfesable y tan decisivo, que es la *felicidad de la guerra*. Porque si se quiere evitar al hombre el destino de la guerra hay que empezar por confesar, serena y severamente la verdad: la guerra es fiesta. Fiesta de la comunidad al fin unida con el más entrañable de los vínculos, del individuo al fin disuelto en ella y liberado de su soledad, de su particularidad y de sus intereses; capaz de darlo todo, hasta su vida. Fiesta de poder aprobarse sin sombras y sin dudas

frente al perverso enemigo, de creer tontamente tener la razón, y de creer más tontamente aún que podemos dar testimonio de la verdad con nuestra sangre. Si esto no se tiene en cuenta, la mayor parte de las guerras parecen extravagantemente irracionales, porque todo el mundo conoce de antemano la desproporción existente entre el valor de lo que se persigue y el valor de lo que se está dispuesto a sacrificar. Cuando Hamlet se reprocha su indecisión en una empresa aparentemente clara como la que tenía ante sí, comenta: «mientras para vergüenza mía veo la destrucción inmediata de veinte mil hombres que, por un capricho, por una estéril gloria van al sepulcro como a sus lechos, combatiendo por una causa que la multitud es incapaz de comprender, por un terreno que no es suficiente sepultura para tantos cadáveres». ¿Quién ignora que este es frecuentemente el caso? Hay que decir que las grandes palabras solemnes: el honor, la patria, los principios, sirven casi siempre para racionalizar el deseo de entregarse a esa borrachera colectiva.

4. Los gobiernos saben esto, y para negar la disensión y las dificultades internas, imponen a sus súbditos la unidad mostrándoles, como decía Hegel, la figura del amo absoluto: la muerte. Los ponen a elegir entre solidaridad y derrota. Es triste sin duda la muerte de los muchachos argentinos y el dolor de sus deudos y la de los muchachos ingleses y el de los suyos; pero es tal vez más triste ver la alegría momentánea del pueblo argentino unido detrás de Galtieri y la del pueblo inglés unido detrás de Margaret Thatcher.

5. Si alguien me objetara que el reconocimiento previo de los conflictos y las diferencias, de su inevitabilidad y su conveniencia, arriesgaría paralizar en nosotros la decisión y el entusiasmo en la lucha por una sociedad más justa, organizada y racional, yo le replicaría que para mí una sociedad mejor es una sociedad capaz de tener mejores conflictos. De reconocerlos y de contenerlos. De vivir no a pesar de ellos, sino productiva e inteligentemente en ellos. Que sólo un pueblo escéptico sobre la fiesta de la guerra, maduro para el conflicto, es un pueblo maduro para la paz.

Fuente

Respuesta a una serie de preguntas formuladas por la dirección de la revista *La Cábala*. El texto fue publicado en una de sus ediciones y recogido después como parte del libro *Sobre la idealización en la vida personal y colectiva*, Bogotá: Procultura, 1985; y reproducido en muchas oportunidades con títulos diversos.

▪ THOMAS MANN:
DE LAS FALSAS
OPOSICIONES A
LAS DIFERENCIAS
EFECTIVAS

CELEBRAR EL CENTENARIO DEL nacimiento de Thomas Mann, cumplido el 6 de junio pasado, con una breve exposición sobre su vida y su obra es una tarea bastante difícil, pues implica cifrar en unas pocas líneas lo que constituye el mensaje de toda una vida, y sintetizar en alguna forma un pensamiento tan complejo, expuesto en una obra tan extraordinariamente vasta e irreductiblemente diversa.

A propósito de Thomas Mann, tiende a acreditarse la leyenda —similar a la de Goethe— de que fue «un hijo mimado de la vida», para decirlo con sus propias palabras. En realidad, no encontramos ciertamente en su historia el aire de la vida de un poeta maldito o de la de uno de los escritores trágicos del siglo XIX. No conoció la miseria como tantos otros, como Baudelaire, como Dostoyevsky o como Poe. No tuvo que vender obras antes de escribirlas, ni

escribir para pagar dineros ya gastados, como Dostoyevsky; no conoció la cárcel; no estuvo, como Poe o como Dostoyevsky, en manos de un vicio. Sin embargo, es un hecho que su vida tiene mucho de terrible y de trágico. La muerte lo ronda de cerca desde muy temprano, no sólo en la figura de la muerte de su padre —todavía en la adolescencia— sino en la figura mucho más terrible del suicidio de sus dos hermanas, lo cual es muy indicativo del peligro que amenaza los fundamentos de su existencia. Todavía más terrible es en su vejez el suicidio de un hijo, Klaus Mann. En la carta que escribe a Hermann Hesse sobre este suceso se siente la mezcla de culpa, amargura y resentimiento que suscita en él, a pesar de la lucidez de su prosa que se conserva siempre.

Vivió el hundimiento de su patria en el nazismo y conoció el destierro. Comprendió el destino de Alemania y el insoluble problema a que conducía en la Segunda Guerra Mundial, en la locura colectiva hitleriana. Vio su país, el país de Beethoven, de Marx y de Goethe, arrastrado por un tonto —a quien la locura no había preservado en absoluto ¡de la tontería!—, y gobernado por una banda de asesinos resentidos. Y precisamente, para reconocer que ese destino no era ajeno a su propio destino y a la evolución de su personalidad, escribió una de las más grandes obras de nuestro tiempo, en la que introdujo esa trágica identificación de Adrian Leverkühn y el pueblo alemán, que se llama el *Doctor Faustus*.

No se puede decir, entonces, y menos de un hombre de la sensibilidad de Thomas Mann, que estos hechos no

configuren precisamente los elementos de una existencia trágica. Sin embargo, a pesar de toda esa tragedia y del golpe que recibió en la vejez con el suicidio de su hijo, nos encontramos todavía a los ochenta años con el anciano que escribe la obra humorística más grande de nuestra época, llena de sensualidad y de risa, —*Confesiones del aventurero Felix Krull*—, y los ensayos más lúcidos, que mantienen en lo fundamental su aprobación de la vida.

Es hermoso que un hombre así haya existido. Por lo demás, la muerte no se le presentó como una amenaza exterior y posterior a la vida, como algo terrible pero fundamentalmente extraño sino, y muy desde el comienzo —como se puede ver en sus primeras obras—, especialmente como una tentación: Hanno Buddenbrook, uno de los personajes que él más quería —según él mismo lo cuenta en su obra *Novela de una novela, estudio sobre el Dr. Faustus*—, se entrega, todavía en la infancia, a la muerte. Y como ocurre en general con sus personajes, no lo mata una enfermedad particular, el tifus, sino principalmente una actitud: la renuncia a la vida, la falta de ánimo para luchar, la falta de deseo. Sus personajes mueren por entrega.

Desde el comienzo vemos irrumpir en su obra un acento que lo acompañará por mucho tiempo: una mirada sobre la vida sencilla, simple y tranquila, llena de añoranzas y de lejanías, y una profunda desconfianza hacia su vocación artística que considera como síntoma enfermizo de una ruptura con una vida tranquila y simplemente afectada. En los personajes de las grandes novelas de su primer

periodo, que están muy próximos a las características de su propio ser, encontramos ante todo una notable falla originaria, una cierta carencia de fundamento, el producto —como él mismo dice— de una decadencia. Fue el hijo, el último brote de la última rama de una burguesía que fue en una época próspera, laboriosa, tranquila y, sobre todo, segura de sí misma y convencida de poder dejar en herencia, de generación en generación, como una misión, su oficio comercial. Pero esta actividad se fue viniendo a menos, como aparece en *Los Buddenbrook*, una novela profundamente autobiográfica, en la que se puede reconocer —como se ha hecho con mucha frecuencia por los partidarios de la psicobiografía— a los personajes de su propia familia. Por lo demás, en los libros de sus hijos y de sus hermanos —puesto que se trata curiosamente de una familia de escritores—, se encuentran reconocidos directamente esos personajes. Todo el mundo sabe hoy que Tony Buddenbrook es su tía Elizabeth, que Christian Buddenbrook es su tío, que Thomas Buddenbrook es su padre, y que Hanno Buddenbrook es la primera figura que nos da de sí mismo.

Estas circunstancias, en lo que tienen de más general, se repiten en otras obras posteriores y parecen constituir una constante en el primer periodo, el largo periodo que, desde sus comienzos en el siglo pasado todavía, se prolonga hasta *La montaña mágica*, en 1924. Allí se puede reconocer una serie de rasgos de una infancia desgraciada en la que coinciden la figura de un padre en decadencia, cada vez más alejado de la antigua afirmación y cada vez más entregado al pesimismo, con la de una madre, ciertamente

muy próxima al arte, pero muy desarraigada. A veces esa madre se llama Gerda Buddenbrook, y no tiene buena acogida en el seno de su pequeña ciudad, o se llama Consuelo Kröger, la madre de Tonio Kröger, también muy artística, pero algo gitana.

Él mismo quiere desprenderse de esa falta de antecedentes, de esa falta de seguridad en sus orígenes, y por boca de Tonio Kröger dice que no quiere ser «un gitano de la carreta verde»; quiere buscar algún fundamento, alguna raíz, pisar sobre huellas antiguas, y no empeñarse en la fantasía personal de inventar una vida sin antecedentes. Tenía tan poco peso, estaba tan poco anclado en una existencia determinada, que llegó incluso a añorar ser conservador — mucha gente se equivoca por este motivo—. Llevaba en sí una novedad demasiado grande, demasiado solitaria e incomunicada que lo obligaba a construir unos personajes víctimas de la atracción de la muerte. Esa atracción de la muerte es la otra cara de un rechazo a lo que la vida les ofrece. En cierto modo, a nadie le propone la vida que sea un artista. Le propone tal vez que continúe un comercio, que se instale en una profesión, como le ocurrió a él cuando entró a trabajar en una casa bancaria o en una compañía de seguros, como él mismo dice «con la palabra provisionalmente en el corazón». El arte, como la filosofía, no es una misión; a nadie se le puede reclamar como un deber no cumplido. Es más bien la salida que a veces se encuentra en los casos desesperados.

Sus relaciones con el deber eran muy malas. Nunca logró someterse a una disciplina externa y arbitraria como

la del colegio. No era que se manifestara particularmente rebelde o agresivo; era que no podía creer, no podía exteriorizar ese deber, y cuando se proponía la cultura y el saber como una tarea obligatoria y reglamentada, una pereza invencible lo aletargaba y le impedía todo movimiento. Así se arrastró por las aulas algunos años, hasta que todos se convencieron de que bien podía abandonar el colegio sin que por ello fuera a cambiar nada, puesto que nada estaba haciendo allí. Sus profesores, muy disciplinados en la escuela prusiana, que habían logrado una especie de militarización del saber, no le auguraron obviamente nada bueno. Él tampoco se hacía ilusiones y era más bien temor lo que sentía. Se equivocó tanto en este sentido que llegó incluso a tener la esperanza de que pudiera ayudarle el servicio militar, que tampoco logró soportar. Los mismos militares parece que tampoco lo soportaron, y rápidamente lo dieron de alta. Se enfermó, no podía soportar un coronel, aunque él mismo parece haber buscado en cierto momento esta situación para contrarrestar su tendencia a la fantasía soñadora y a la inercia.

Con este tema del deber y la fantasía podemos entrar a exponer un rasgo fundamental de su pensamiento, que trataré de seguir en diversas direcciones. Como tantos otros artistas, hizo sufrir a sus personajes el destino del que escapaba escribiendo sus obras: como Goethe que, en lugar de suicidarse después de que se hizo inminente el matrimonio de Charlotte Kestner escribió *Las tribulaciones del joven Werther*, e hizo suicidar a Werther, mientras establecía una nueva relación; como Cervantes que, a los

cincuenta años, 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, la arroja fuera de sí y la pone a pasear por el mundo en Don Quijote; así mismo Thomas Mann no se entregó a la tentación de la muerte: dejó que se entregara Hanno Buddenbrook 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. A veces la anécdota expresa muy de cerca este procedimiento, por lo menos en la primera parte de la obra.

La montaña mágica surge de muchas fuentes, y está arraigada por supuesto en toda la tradición de la cultura alemana. Como *Años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, de Goethe, es una novela de iniciación, en que se presenta la educación de una sensibilidad que se abre al arte y al pensamiento. Es también el producto de una tentación y de un peligro: Hans Castorp visita a su primo Joachim en el Sanatorio Internacional Berghof, con la intención de permanecer sólo tres semanas, pero le encuentran una mancha húmeda en el pulmón, le dan diez meses de cura de reposo, y termina quedándose entregado a sus pensamientos y a aventuras más bien imaginarias de las que sólo el traumatismo de la guerra puede arrancarlo. También 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 le encontró una mancha húmeda y fiebre, y le recomendó seis meses de reposo. Pero no obedeció la recomendación sino que

regresó rápidamente a la llanura, escribió *La montaña mágica* y olvidó la mancha. No se entregó a la tentación: entregó a Hans Castorp.

Si consideramos esa tentación con detenimiento en el sistema de pensamiento del Thomas Mann de esa época, podemos ver que está construida, al igual que tantas tentaciones nuestras, como una tentación polarizada: al trabajo dominado por el deber, al trabajo maquinal, al trabajo en los astilleros, o al trabajo en la escuela de Hanno Buddenbrook, se opone el ocio fantaseador; la oposición se construye entre una acción mecánica, impersonal, que no se sabe a qué conduce, que no hace más que someterse, y la inercia. Desde muy temprano en su vida real, mucho antes que en su pensamiento, Thomas Mann duda ya de la pertinencia de esta contradicción. Tiene la sospecha de que lo que se opone al trabajo maquinal, obediente, sometido a las normas, a los valores o a los propósitos dictados por una indicación que él no puede aceptar y cuyos éxitos no puede interiorizar como metas de su vida, no es precisamente el ocio, sino un trabajo transformador, capaz de transformar al que lo realiza.

La diferencia fundamental, seria y profunda, se encuentra, no entre el trabajo y el ocio que es una contradicción que conduce a un problema insoluble, y de todas maneras a una destrucción, puesto que ese trabajo es una droga, y el ocio también —la persona se tiene que drogar con sus propios sueños, ¡cuando menos!—, sino entre dos tipos de trabajo: un trabajo capaz de transformar al que lo realiza, o un trabajo que no hace más que ayudarlo a olvidarse de sí mismo, a ignorarse a sí mismo, a someterse a los dictados

y a los valores de una civilización en decadencia que ya no tiene nada qué proponer y que, como él decía, no puede contestar a la pregunta: *¿para qué?*

Thomas Mann no cree en el progreso, como ingenuamente creía Settembrini, uno de los personajes de *La montaña mágica*. Sabe muy bien que en esta civilización la obra del ingeniero, del hombre de los astilleros, va a producir los submarinos de Hitler; que el progreso tendrá ese rostro. Sabe que el progreso no merece sus esfuerzos, porque en esta civilización es una palabra que aún no tiene un sentido. Pero también sabe que al trabajo que ella produce no se le puede oponer la inercia, sino un trabajo que crea, que busca nuevas metas y una nueva definición de la vida. Su garra de pensador está precisamente allí: saber escapar a las falsas contradicciones para encontrar las diferencias efectivas. Este es el núcleo de su pensamiento y de su posición en la vida, que no sólo se encuentra en sus estudios sobre Schopenhauer o sobre Nietzsche, sino fundamentalmente en sus novelas, y en su conducta vital.

La gran enseñanza de su vida y de su obra es que no hay nada más profundo que la moderación. No porque no lo asedie la pasión, negativa o positiva, destructora o libidinosa, sino precisamente porque lo amenaza demasiado. También sabe que la aprobación de la vida, pura y simple, sin sombras, sin crítica y sin rechazos, y la negación de la vida, la misantropía, el repliegue y la desconfianza sobre todo lo que existe, constituyen una falsa contradicción. Así lo escribió, con mucha profundidad, en *La montaña mágica*. A través del personaje Mynheer Peeperkorn mostró

el peligro de una aprobación de la vida que no tolera una distancia, que no se puede permitir el lujo de hacer diferencias, que es una simple formación reactiva contra una amenaza de hundimiento. Mynheer Peeperkorn quiere decir sí a la vida, construye una mística de la aprobación que llega incluso a cortar la palabra y lo pone a tartamudear. Como quiere decir sí a todo, y comunicarlo a todos, y asumir el presente como un objeto plenamente satisfactorio y total, ya no puede ni siquiera hablar, porque al hablar siente que no se puede afirmar sin descartar, que no se puede aprobar seriamente algo sin desaprobado algo, que no se puede exaltar sin criticar, y como él sólo busca la exaltación y la aprobación, sus palabras se entrecortan: «—No vayan ustedes a pensar que... yo... ¡En absoluto! Eso sería un mal entendido. Archivado, clasificado». «—Y no ha dicho nada —comenta Hans Castorp». Esa aprobación homogeniza los personajes. Al más intelectualizado le dice: «Muy bien. ¡Cerebrum! ¡Cerebrum!»; y a la más tonta le dice: «¡Grite, señora; chille, diviértase!»». A nadie le puede decir no, hasta llegar al límite de la afasia. Pero ese sí absoluto se encuentra al borde del abismo y está rondado por la muerte; su palabra se desata, ciertamente, en vísperas del suicidio, cuando ya tiene listo el veneno, y lo hace precisamente sobre el veneno y las serpientes. Mynheer Peeperkorn quería escapar a la tentación nihilista, a la entrega, al desfallecimiento, al terror de la falta completa de todo deseo, por medio de una aprobación reactiva y de un deseo generalizado. Pero esa forma de desear un objeto es tenerlo perdido ya; es una forma siniestra y alcohólica

que busca la totalidad, la desea inmediatamente, y como no es una manera de escapar al abismo sino de aproximarse a él —de postular: ¡o todo o nada!, o absolutamente deseable, o el hundimiento y el vacío—, se hunde. Thomas Mann descubre la lógica interna de esa falsa contradicción, y muestra que la diferencia efectiva no está entre la aprobación exaltada y exigente —la confusión sin crítica con el presente— o la depresión absoluta, el vacío y el repliegue del afecto, sino entre esa falta de deseo, y una afirmación de la vida que contiene la crítica de la vida y el trabajo de la transformación. Muestra que no es posible protegerse contra la muerte o la desesperación a través de una exaltación; afirma, por el contrario, la necesidad de una aprobación con distancia.

Lo más peculiar de la prosa de Thomas Mann, lo que determina probablemente de una manera más fundamental los rasgos de su estilo, es la extraña combinación, al mismo tiempo —sobre un mismo objeto— de entusiasmo e ironía, de simpatía y distancia crítica. Esta diferencia postula un tercer punto entre el sí y el no, que no es otra cosa que la continuidad en el tiempo.

Thomas Mann fue capaz de sostener una extraordinaria continuidad; sabía perfectamente que esta era una parte esencial de su vida de la que todo dependía: ser capaz, como él decía, de vivir muchos años a la sombra de una misma idea, trabajando en una misma dirección. No era víctima de sus estados de ánimo, no vivía sumergido en el presente de unos estados de ánimo dominantes, avasalladores; por el contrario estos eran sometidos a la disciplina

del tiempo, de la continuidad y del trabajo. Ni siquiera las circunstancias más trágicas lo lograban desarraigar de una labor que había emprendido, aun cuando no las esperara, ni las sospechara con claridad.

Antes de la guerra había comenzado ya a escribir su novela bíblica, la tetralogía de *José y sus hermanos*, esa larga y extraordinaria meditación sobre el sentido de la vida —a la que nos referiremos más adelante— cuyos primeros tomos se alcanzan a publicar en Alemania antes de 1939. La guerra —la tragedia del pueblo alemán— ciertamente lo sacude, lo expulsa de su casa, de sus costumbres y de su patria, del territorio lingüístico y humano en el cual se había formado su sensibilidad, pero no lo puede expulsar de su novela. Algunos se asombran, por ejemplo Lukács, de que en medio de semejante tragedia nuestro hombre siga escribiendo sobre Jacob, sobre José, sobre las pirámides de Egipto y las disquisiciones teológicas del Faraón o políticas de Nefertiti, que se encuentre sumergido en el mito y en la más remota antigüedad; mientras se destroza Europa. Es asombroso, ciertamente, pero es una consecuencia de su decisión de continuidad.

Es cierto que en algunos momentos interrumpe su obra y pronuncia discursos al pueblo alemán por la BBC de Londres y escribe, como era de esperarse, ensayos contra el nazismo. También escribe en medio de *José y sus hermanos* una novela propiamente alemana, contra el nazismo, *Carlota en Weimar* en la que, a partir de la figura de Goethe, busca rescatar la tradición cultural de la cual vive, pero sin interrumpir el trabajo sobre la novela bíblica.

Siente que algo tendrá que escribir sobre esa tragedia, y lo hace —*Doctor Faustus*—, pero sin dejarse desprender de la continuidad del trabajo. No sólo no se deja someter a la lógica variable de los estados de ánimo, sino tampoco a las circunstancias del momento, por trágicas e importantes que sean, pues comprende que sin la continuidad, sin una cierta serenidad, sin medida, no hay nada verdaderamente importante. Sabe muy bien que a la contradicción entre la vida tomada como una fiesta o como un fracaso —a la fiesta permanente de Mynheer Peeperkorn o a la que sucede al repentino suicidio— a esa forma de la contradicción que se expresa en los términos de la embriaguez o la nada, hay que oponer la felicidad inquieta, no desprovista de angustia, pero al mismo tiempo festiva, que es para él el trabajo creador, inscrito en el tiempo. Como él mismo afirma, el trabajo no es la ilusión de una alegría improvisada o de un estado de ánimo exaltado; no es la búsqueda de un objeto que nos colme todos los deseos, ni el temor a que todos los objetos pierdan el sentido, sino una esperanza activa, una actividad inquieta, una mezcla de angustia y felicidad, inscrita en el tiempo, hecha de continuidad y laboriosidad. Esa diferencia es mucho más honda que las contradicciones aparentemente antinómicas en que se presenta.

Thomas Mann descubrió, con una sagacidad y una penetración extraordinarias, que la diferencia es más grave que la oposición, más profunda, más radical, más revolucionaria; que las oposiciones extremadamente radicales, aparentemente irreconciliables y polarizadas, suelen no ser más que las dos caras de una misma moneda. Por eso sonrío,

de manera irónica y distante, cuando se le considera conservador, por parte de ciertos radicalistas, o cuando se le considera irracionalista, por parte de ciertos racionalistas.

Había perdido la fe, desde muy temprano, en las grandes contradicciones aparatosas. Conocía, por supuesto, la tentación moderna del desarraigo y la apatridad, como la conocía Hans Castorp, su personaje de *La montaña mágica*, que la descubre en la ópera *Aida*, que le recuerda a Joachim, su primo enfermo recluido en el sanatorio: «Por patria el universo, por ley la voluntad, y por encima de todo la embriaguez de la libertad». Parece que fuera ese cosmopolitismo desarraigado y gitano lo que se opone al estrecho patriotismo alemán, al nacionalismo bajo y bárbaro, estrecho, parroquial, racista. Él no lo cree. Precisamente allí sabe también encontrar la huella de una falsa contradicción.

Esta búsqueda marca una gran parte de su obra. Las relaciones con su patria eran por este motivo muy extrañas. No aprueba ninguna de los dos extremos ciertamente: ni un *universalismo abstracto*, sin raíces, que no pisa ningún terreno propio, que construye su casa sobre la nada, que no sigue ninguna huella, y no se apoya en ninguna tradición; ni tampoco la afirmación de la patria como refugio contra el mundo, contra la razón y contra todo lo que pueda haber de universal, de válido para todos los hombres. No se deja envolver por esta contradicción; sospecha, por el contrario, que el romanticismo patriótico e irracionalista es un movimiento simplemente reactivo contra el racionalismo burgués, cosmopolita y abstracto y contra

la carencia de patria, propia más bien del capital que del trabajo, hay que decirlo.

Nos encontramos pues con un personaje que ama profundamente a Alemania, como se ama lo que es constitutivo de nuestro ser, a la lengua en que se piensa, que no es sólo un código determinado de palabras, sino un depósito de giros, de estilos, de formas de vida, de preocupaciones y soluciones sedimentadas. Lo constitutivo no se puede odiar, ni rechazar, precisamente porque es constitutivo; sólo se puede negar declarándose a sí mismo una conciencia descarnada y pura, fuera de todo modelo y de toda historia, que no pisa ninguna huella, que corre por el desierto sin rastros. Pero, precisamente, él no cree en la validez de esa contradicción expresada en términos antagónicos: o mi país tiene la razón, o «por patria el universo, por ley la voluntad, y por encima de todo la embriaguez de la libertad».

Pero no cree tampoco en la patria como refugio contra el mundo, como lo hace el conservador nacionalista; menos aún, no confunde la patria con el gobierno, como los que afirman que su país, en la confrontación con otros, tiene la razón siempre porque es su país, cuando en realidad están hablando del gobierno, que puede precisamente estar destruyéndolo, como Hitler. Esta confusión fue una tragedia para el pueblo alemán. Él sabe que lo nacional lírico lleva la tentación de la muerte, tanto como lo nacional abstracto que, como no se apoya en nada, ya no es capaz de amar nada.

En *La montaña mágica* escribe, en el capítulo «Ondas de armonía», unas pocas páginas inolvidables sobre lo

idílico nacional como tentación de la muerte, hablando de uno de los *Lieder*, *El tilo*¹⁴, y dice, misteriosamente, que era la muerte lo que atraía a Hans Castorp en aquella canción tan encantadora: el idilio, la patria como reconciliación sin reservas, como identificación no problemática, como un universo que se aprueba sin tratar de cambiarlo, y a la que no se opone la falta de patria del capital, al que verdaderamente no le importa de dónde proceden las utilidades, ni qué fuerza de trabajo las genera, ni en dónde.

Thomas Mann no cayó en la falsa oposición entre la fidelidad piadosa o la ruptura con el pasado, a pesar de que la época parecía casi exigir una elección entre estos dos términos, y de que muchos alemanes, precisamente, tendían a elegir. Él no quiso escoger, no se sometió a la lógica de esa contradicción. Adoptó, por el contrario, una extraña posición, una actitud de fidelidad transformadora. Mostró, larga y profundamente en su obra sobre Goethe, que para poder ser fiel a todo lo que este significaba y representaba en su vida y en la del pueblo alemán, era necesario no solamente ser crítico con Alemania, con esa alta infidelidad que

¹⁴ La palabra *Lied*, según el propio Thomas Mann, designa «una de esas canciones maestras sacadas del pueblo, que deben precisamente su humildad y su espiritualidad particular a su origen». En este caso se trataba de «El tilo» de Schubert, bastante popular en Alemania, según el autor, al menos en la época a que corresponde el libro [ver (1969), *La montaña mágica*, Santiago de Chile: Ediciones Ercila, pág. 649]. Zuleta se refiere a un pasaje de la novela en que Hans Castorp escucha esa canción, y a lo que significaba para él, según aparece en la narración (nota de la edición de 2015).

era el nacionalismo alemán, sino también con el mismo Goethe. En *Carlota en Weimar*, la figura del escritor no aparece ciertamente idealizada, como aparece en tantas biografías alemanas, o en innumerables cantos de gloria a un personaje olímpico, que son más bien una creación libre del amor de sus autores. Aquí, por el contrario, aparece seria y profundamente amenazado, con una terrible dificultad de amar que, como Thomas Mann observa tan duramente, se manifiesta en la tendencia a «poner un huevo en el nido ajeno», a lanzarse en el seno de una relación ya establecida como le sucede en varios momentos de su vida, en uno de los cuales produce el Werther. Mucho más tarde escribe a Charlotte von Stein 1.800 cartas para corroborar su amor, un poco innecesarias porque se las mandaba casi desde la esquina, teniendo acceso casi permanente a su vivienda. Él sabe que Goethe está amenazado por esta dificultad. Sabe también que sus logros pueden resultar costosos, porque los que lo rodean no solamente lo aman —como ellos mismos lo dicen y creen—, sino porque también se sienten profundamente oprimidos por él. Sabe pues que hay en su posición dificultades centrales y escribe ese inigualable homenaje en el que las subraya.

En una ocasión, hablando de Wagner, uno de los personajes que más influencia tuvo en su juventud, incluso en su niñez, Thomas Mann definió el talento diciendo que era una combinación de crítica y admiración, una extraordinaria capacidad de admirar, de entusiasmarse y tomar por modelo a alguien a quien al mismo tiempo se sabe criticar severamente. La aproximación inteligente es aquella que

está precedida de una combinación de entusiasmo y crítica, admiración y reserva, inspiración y sospecha, como términos necesarios y no como posiciones excluyentes y polarizadas. Ser capaz de ambas cosas al mismo tiempo es el talento.

Thomas Mann no produce ciertamente el elogio beato de Goethe; por el contrario, lo sitúa en una encrucijada de dificultades y escudriña todo lo que puede haber de falso y de inseguro en su posición. Su complicadísima relación con Alemania, por ejemplo, que es para él al mismo tiempo una patria para pensar y una amenaza permanente. Consideraba, como tantos otros grandes pensadores, que la tendencia de los alemanes a oponerse al mundo, a aislarse y a aprobarse, a acatar sin crítica la autoridad, constituía un peligro especialmente grande para el pueblo alemán, que era tan poco rebelde, ¡tan súbdito! —como afirmaba su hermano Heinrich Mann—, tan íntimamente militarizado. Había en él demasiada obediencia, demasiada disciplina. Lenin, en un momento de inconformidad, decía que si para hacer la revolución alemana había que pisar los prados, no habría revolución alguna. Lenin prefería más bien ese extraño Ejército Rojo, del cual decía Trotsky que era capaz de dar su vida en cualquier campo y hasta en una batalla perdida, pero no era capaz de lustrar sus botas; generoso e indisciplinado ciertamente, pero capaz de ruptura.

Thomas Mann sabe que se trata de una economía, y no de una elección entre la fidelidad y la piedad —que no pueden sino continuar lo existente y aprobar el pasado—; o la ruptura. Sabe y asume que está pisando las huellas de una antigua tradición en el momento mismo en que

produce su obra más novedosa, y lo expresa abiertamente en el libro en que el arte se anuncia como lo demoníaco, en que el personaje central se ve sacudido por las más profundas depresiones, del nihilismo más terrible a la exaltación suprema: *Doctor Faustus*. Y como pisa las huellas de una vieja tradición por eso se atreve a dar a ese libro un título tan impertinente.

Desde muy temprano se encontró frente a otra peligrosísima contradicción, muy fuerte en el mundo moderno: se le exigía que escogiera entre el mito y la verdad. Sabía muy bien que el mito puede llegar a ser perverso y eficaz, opuesto directa y conscientemente a la verdad. Hitler se declaraba «enemigo de la inteligencia que divide un pelo en cuatro», y «partidario de los mitos que mueven las masas y cambian la historia». Él mismo era uno de ellos.

Thomas Mann no cree ni se deja atrapar en la disyuntiva entre el análisis frío, racional, o el amor ciego. Pero no porque busque una medianía rosada, ni blanca ni roja, sino porque conoce una diferencia más importante, que se desarrolla ilustrada profundamente por el pensamiento de Freud. Desde el momento en que escribe *José y sus hermanos*, Freud entra en la historia de la literatura con un título nuevo: no solamente como analista de obras literarias —lo que hizo por supuesto desde 1907, cuando escribió *El delirio y los sueños en la Gradiva de W. Jensen*, e incluso desde antes, en *La interpretación de los sueños*—, sino también como inspirador. La elaboración del libro ha tomado para sí algo fundamental del pensamiento psicoanalítico, lo ha desarrollado y lo ha convertido en literatura. Esta es

una manera distinta de acoger a Freud en su relación con las letras. Por lo demás, Thomas Mann lo había hecho ya inconscientemente, como él mismo lo afirma, en la época de sus primeras novelas.

En el psicoanálisis creyó reconocer, con toda razón, el sentido de sus búsquedas; el conocimiento de Freud no fue el descubrimiento de algo completamente nuevo, sino la explicitación de lo que él mismo estaba buscando desde antes en la orientación de su trabajo. Al final de su vida es perfectamente consciente de ello.

No se deja sorprender en la contradicción de optar por lo mítico, por lo inconsciente, por un pasado irracional y poderosamente eficaz, o por la conciencia, el análisis, la crítica, el presente, la realidad sometida sistemáticamente a una crítica, y no vista a través de un modelo mítico o de una fuente inconsciente, no valorada como un emblema imaginario, sino solamente constatada. Así, como sabía que el solo mito puede ser perverso, también sabía que la sola conciencia, que se atiene fríamente al presente, no puede reconocer que su labor es el resultado y la condensación de muchas fuentes ocultas, el brote de una raíz escondida, de lo inconsciente. Sabía además que el solo conocimiento produce lo que él llamó alguna vez la repugnancia, el hastío, el cansancio, la «náusea del conocimiento», que reduce el análisis a la comprobación simple que sólo busca verificar, delimitar el aquí y el ahora, sin dejarse solicitar por las cosas como emblemas de antiguos temores o de antiguas promesas, y sin permitir que el mundo exprese lo que desconoce de sí mismo o que a través de él se puedan buscar

las fuentes de una vida. Frente a esta imagen aparece la tentación de la entrega al mito que no quiere saber nada del análisis, ni de la crítica.

Algunos de sus contemporáneos, en una mala lectura, llegaron a pensar que Thomas Mann, al entregarse a esa larga narrativa de *José y sus hermanos* abandonaba la actualidad y se lanzaba a una problemática bíblica y egipcia; mientras Europa se derrumbaba, él hurgaba en las pirámides de Egipto. Por el contrario, no existe en ese momento una obra de más actualidad, una más sabia modulación de mito y verdad.

José vive inicialmente sumergido en un mundo mítico primitivo. Vive, por decirlo así, en las historias de Jacob, en el seno del padre y de la repetición, en una sospechosa y peligrosa intimidad con él: es el preferido, el elegido. Jacob ha sorprendido a sus hermanos con la amenaza de que sobre José caerá la bendición y llevará en sí la continuidad de los patriarcas. Así como Isaac había recibido la bendición de Abraham y Jacob la de Isaac, así caerá sobre José la de Jacob, por derechos de elección, por capricho del padre. Ambos pagarán caro esta intimidad sin distancia y como consecuencia de ello se produce una ruptura trágica: el descenso a los infiernos, el pozo, la bajada a Egipto, la esclavitud.

En Egipto José encuentra un mundo terriblemente nuevo, sobre todo para él que viene de un universo mítico, puramente cíclico. Es una civilización inscrita en la historia, con sus propias esperanzas, sumergida en el cambio, con periodos de decadencia, como todas las civilizaciones

históricas que no permiten nunca una simple repetición. José, en cambio, viene de un mundo mítico en el que las fronteras del yo están borradas: Eliécer, el servidor de Jacob, habla en primera persona de sí mismo refiriéndose a la época, varios siglos antes, en que fuera servidor de Abraham. Y todavía, al final del libro, cuando José vuelve a encontrar a sus hermanos, hay otro Eliécer, que ni siquiera sabe que es otro, y que sigue hablando, en primera persona, de acontecimientos ocurridos mucho tiempo antes de él.

En ese mundo primitivo, mítico y mágico, no existe el yo; no hay más que un significado que se impone, se encarna aquí o allá y se repite, insiste y se reinstaura. También José está provisto de ese significado. Siempre hubo una ruptura, simbólica o realmente trágica, entre el padre y el hijo, antes de que se estableciera en la continuidad una substitución del padre por el hijo. Abraham había recibido la orden de matar a Isaac; tres días caminó con él en silencio hacia la tierra de Moriah, pero el Señor, que había ordenado el asesinato, aceptó un sacrificio simbólico. También Jacob tuvo que desprenderse de Isaac, y no por una migración heroica, sino más bien como una fuga, antes de que le fuera dado, después de una terrible lucha, encontrar la bendición y recoger el nombre del padre.

José pisa sobre esa huella. Sabe que su vida no es una creación absoluta, que es también la repetición y la reencarnación de un esquema. En esta idea se apoya y de ella saca la fuerza para enfrentar la novedad de Egipto, y para escapar a su tentación. Por ser capaz de conservar en sí la imagen del padre, que aparece en el momento decisivo, cuando la

tentación es más grande, cuando está amenazado de caer en el presente absoluto que le propone la mujer de Putifar, puede hacer una vida nueva y entrar en la historia. No porque se haya desprendido de su tradición; al contrario, porque conservarla le permite no sumergirse en el presente.

Esa continuidad, o como dice Thomas Mann, esa piedad, es la que le permite ser tan nuevo, tan diferente, pero manteniendo sin embargo un ideal, que se apoya en su antigua tradición, y sin el cual no habría sido más que un esclavo ingenioso en la casa de Putifar. Pero, precisamente, esa tradición le permite también alejarse profundamente de Jacob. Al final del libro se produce la escena conmovedora del encuentro de Jacob y José después de una separación tan larga. José es ahora un grande de Egipto y no el muchacho mimado de diecisiete años que lleva la vestidura de su madre y que los hermanos, por celos, sumergieron en el pozo y luego vendieron a los mercaderes medianitas. Al verse de nuevo frente a frente, ambos saben que se han vuelto a encontrar pero que, al mismo tiempo, se han perdido definitivamente el uno para el otro, porque se han diferenciado. José ya no podrá llevar la bendición. Ha vuelto a encontrar a su padre, pero ya no puede ser como él; es ahora el proveedor, ya no es el continuador; ha desplegado la inteligencia, permite que su pueblo viva; ha introducido en su vida la mutación y la diferencia, siguiendo la vieja huella, en la que no estaba solamente la repetición, sino el mandato de una aspiración.

José, como tantos otros personajes de Thomas Mann, es una imagen del artista como mediador entre

contradicciones. El «hombre de la Luna», lo llama en su lenguaje mítico, apelando a los mitos egipcios, por los cuales siente una profunda simpatía, sin oponerlos a los mitos judaicos, sino combinándolos y mostrándolos como un nuevo registro para expresar una oculta verdad inconsciente. La Luna es el emblema de la mediación, de lo intermediario; no es el Sol, padre que fecunda; no es la tierra, madre que recibe la fecundación; es una figura intermedia, que toma y da, que alumbra y recibe.

También Tot, la imagen del escritor, era un dios lunar en la antigüedad, el mismo del que habla Sócrates en el *Fedro*, el que propuso al Faraón la escritura. El artista como mediador es una definición fundamental de Thomas Mann. Es el hombre que sabe encontrar la diferencia central y no se mantiene en una falsa oposición.

Thomas Mann no se ha dejado apresar en la trampa de una oposición entre la intimidad, la reconciliación total y la fusión, o la soledad; o en esa terrible oposición que, como reacción a la soledad, persigue la identificación global, y que encontraba su expresión por excelencia en el nazismo. Por el contrario, desarrolla la idea de una combinación entre distancia, y proximidad suficiente para influir en alguien, pero no para transformarlo en uno mismo, ni para transformarse en él; para producir mutaciones que no sean identificaciones, sino cambios que permitan escapar a una disyuntiva fuera del tiempo: «Soy como él, soy como todos o estoy solo», y encontrar una diferencia efectiva: «Yo me transformo tratando de comprenderlos, yo los transformo tratando de entenderme, pero no somos lo mismo, ni estoy solo».

Entre el vacío de una soledad sin comunicación, y el grupo, como fantasma de una identificación y de una reconciliación sin problemas, Thomas Mann encontró el trabajo de una transformación común, de una influencia medida y de un cambio. Este nuevo acento aparece al final de *José y sus hermanos* —la novela que más influencia tendrá en el futuro, cuando se lea—, donde reconoce conscientemente su posición, somete sistemáticamente las falsas oposiciones al estudio, denuncia su falsedad, critica la polarización y encuentra una diferencia, más seria y más severa que la simple contraposición abstracta entre la identidad total, la fusión y la confusión con el grupo protector, o la soledad sin posibilidad de que el mensaje llegue nunca a los demás porque se los obliga a que lo adopten, convirtiéndose en simples voceros, o a que lo expulsen, convirtiéndose en sordos.

Thomas Mann advierte que la diferencia es una influencia que transforma, pero no por el mecanismo de una identificación, sino manteniendo una resistencia. En este sentido, antes que la identificación, promueve la diferenciación que ingresa en la historia como introducción de significados y valores nuevos y no se deja arrojar fuera de ella en la disyuntiva entre ser idéntico o nadie. Ni la intimidad absoluta ni la soledad: la relación. Ni la verdad que planea, por fuera de todo arraigo y de toda fuente desconocida y mítica o inconsciente; ni el mito en el que cualquiera se sumerge buscando la protección de un grupo en el que se disuelve el yo; ni el yo erizado, romántico y solitario, ni el rebaño. Él sabe que al rebaño no se opone la

figura del yo romántico o del solitario en su torre, sino una capacidad de dejarse influir, y de influir al mismo tiempo pero manteniendo la diferencia, ingresando en la historia y sosteniendo el tercer término: el tiempo. Su preocupación por el tiempo no es una preocupación de analista o filósofo del tiempo —que también lo es— sino sobre todo la preocupación por ubicarse en algo que sea a la vez continuidad y transformación, de situarse en el tiempo.

Este tiempo es el del trabajo. Por medio del trabajo se vincula el tiempo del pasado con los propósitos para el futuro. No se irrumpe en una novedad sin fundamento, ni se queda atrapado en una repetición sin historia. Es un esfuerzo por instalarse en el tiempo. Un esfuerzo por curarse de una falla primitiva, y de una falta de seguridad en los fundamentos de su existencia; una terapia sobre sí mismo, que es la clave de su obra, y que, si se lee con cuidado, resultará ser una terapia para todos nosotros, porque promueve una relación más libre, más irónica y más fecunda con nuestro propio inconsciente.

El secreto de la obra de Thomas Mann es su manera de escapar a las falsas contradicciones y de encontrar las diferencias efectivas.

Fuente

Conferencia pronunciada en el Centro Psicoanalítico Sigmund Freud el 9 de junio de 1975, con motivo del centenario del nacimiento de Thomas Mann. Una primera versión, con ligeras correcciones, aparece publicada en la *Revista Universidad del Valle*, n.º 1, en 1975. Posteriormente

se convirtió en el prólogo del libro *Thomas Mann: La montaña mágica o la llanura prosaica*, publicado por Colcultura en 1977 y reeditado por Hombre Nuevo Editores y la Fundación Estanislao Zuleta, Medellín, 2003.

▪ MARXISMO Y PSICOANÁLISIS: ¿CIENCIA O LIBERACIÓN?

▪ EXPLICACIÓN Y VALORACIÓN

EL MARXISMO Y EL PSICOANÁLISIS son formaciones teóricas que ofrecen dificultades en cuanto a su situación y relación. Estas dificultades proceden de que son teorías que se presentan al mismo tiempo como ciencias, como críticas de la civilización y como luchas de liberación y es muy difícil discernir en qué medida son ciencias o más bien posiciones políticas, en un sentido amplio del concepto de política.

Thomas Mann, en el discurso de celebración de los ochenta años de Freud en Viena, dijo que veía su figura como la de un terapeuta, no en el sentido de la terapia privada de las afecciones individuales, sino en el de la colaboración en la lucha por una humanidad capaz de la paz, desprovista de miedos y de odios, del terror al inconsciente y de la manía de seguridad¹⁵. El psicoanálisis estaba llamado

¹⁵ Mann, Thomas, «Freud y el Porvenir», *Obras Completas*, tomo III, Plaza & Janés, Madrid, págs. 1348-1372.

a esa gran empresa. Freud decía que lo fundamental del psicoanálisis no es la terapia individual sino la crítica de la vida cotidiana y el aporte a la comprensión de la literatura, punto al que daba una importancia máxima, porque la literatura es la reflexión crítica sobre la vida cotidiana.

Marx, al igual que Freud, estuvo siempre interesado en formular una ciencia —un sistema explicativo de los fenómenos históricos a partir del análisis de los modos de producción— que fuera universalmente válido, y no un juicio particular. Es evidente en toda su obra el interés por constituir una ciencia. No obstante, si bien el marxismo ha hecho un aporte a la explicación histórica, particularmente en el análisis del modo de producción capitalista, no podemos considerar que algunos criterios de las ciencias naturales se tengan que presentar de igual manera en una formación teórica como esta. Por ejemplo, el ideal de la neutralidad del observador frente al objeto no solamente no se presenta, sino que ni siquiera es buscado; el marxismo asume que una mirada crítica revolucionaria coincide con una apreciación objetiva y no que la apreciación objetiva parte de una posición neutral del observador. De la misma manera que no existe esa neutralidad frente al objeto, tampoco existe la neutralidad del sujeto.

Nosotros podríamos considerar eventualmente que los conocimientos que ciertas ciencias nos permiten, o que las explicaciones que nos dan, son relativamente independientes de cualquier posición ideológica del sujeto; no nos asombraríamos mucho si nos hablaran de un gran químico mahometano, como sí ocurriría si nos hablaran

de un marxista mahometano. El marxismo, al igual que el psicoanálisis, es ya de por sí una crítica a la ideología. En este sentido impide la coexistencia pacífica que se presenta en las ciencias de la naturaleza entre el conocimiento y ciertas ideologías en los sujetos que se dedican a ellas, coexistencia que se da, por lo menos en forma relativa, en la medida en que la reflexión no se lleve al problema de la fundamentación filosófica de sus principios.

Lo mismo ocurre en el psicoanálisis. Son inútiles los esfuerzos de algunas corrientes psicoanalíticas para despojar a Freud de toda la agudeza y la vena crítica de su pensamiento. Algunos intentan dejar de lado su obra sobre la religión, su crítica a la moral sexual cultural, la crítica social directa, y prefieren pensar que sus posiciones políticas son problemas personales, independientes del conjunto científico. Sin embargo, es muy fácil mostrar que su posición crítica es inseparable de su obra.

Del mismo modo se podría creer que existe un marxismo político, que llama a la revolución, a la utopía, a la existencia de sociedades sin Estado; y otro marxismo científico, que promueve el análisis concreto del modo de producción capitalista. Si tomamos el estudio del modo de producción capitalista en *El capital*, texto en el que la aspiración a la científicidad es más clara y consciente, encontramos que los criterios que Marx utiliza implican inmediatamente una valoración. Por ejemplo, al hablar de la explotación de la clase obrera no sólo plantea el problema de la extracción de la plusvalía, sino también la forma como a un gran conjunto de hombres les está siendo retirada la

posibilidad de su desarrollo. No se queda en la formulación contable de la explotación, sino que insiste en el retiro de las posibilidades, en la pérdida de la inteligencia del proceso productivo. La especialización vertical y horizontal, la división del trabajo, la organización del trabajo que exige obediencia ciega, son condiciones de la vida capitalista que cortan a la clase obrera todas las posibilidades de emancipación y de dirección de su propia vida.

Nosotros nunca hablamos de la explotación infame de las gallinas, encerradas en jaulas para explotar sus huevos, y tampoco de la infamia de la explotación ganadera. Cuando hablamos de la explotación del hombre por el hombre lo hacemos en un sentido que no sería explicable si no fuera la otra cara de una reflexión implícita sobre el hombre como un ser de posibles. En la explotación capitalista está comprometido todo un conjunto de posibles, y no solamente una cantidad de valor; al trabajador le están siendo retiradas las posibilidades de su desarrollo, de su iniciativa, de su creatividad. El análisis que hace Marx implica una valoración del hombre en cuanto ser de posibles. Dostoyevsky dice que el hombre, además de lo que es aquí y ahora, es también aquel que lleva guardada dentro de sí una palabra futura que puede cambiarlo todo.

Ahora bien, una sociología o una economía efectivamente positivistas o cientistas, que se atuvieran a lo empírico y a la medición: ¿serían entonces ciencias no valorativas? Serían valorativas en el sentido de que naturalizarían lo existente, retirarían al hombre las posibilidades y se fundarían sin saberlo, o en todo caso sin decirlo, en

una antropología pesimista: el hombre no puede ser más que lo que es aquí y ahora.

El marxismo no esconde su carácter valorativo; no disimula que el estudio del capitalismo es un combate al capitalismo; afirma que es indiscernible estudiar el objeto y combatirlo. Esto lo podemos seguir en todos los desarrollos más importantes de la presentación de Marx, incluso en los que se postulan como ejemplares por su cientificidad, como la teoría del valor.

▪ LA TEORÍA DEL VALOR COMO UNA TEORÍA DEL PODER

La teoría del valor en Marx es una teoría del poder y no propiamente una teoría de la medición. Afirma que cuando los productos del trabajo humano se elaboran en forma social y se apropian en forma privada, la apropiación se convierte en un poder sobre el trabajo de la sociedad. El verdadero valor de una mercancía es entonces el poder sobre el trabajo social que contiene. El valor es eso y no es más que eso. Y cuando el trabajo es social y la apropiación es privada, no hay otra manera diferente del cambio para garantizar la interrelación de los trabajos, de lo que Marx llama los procesos materiales de producción.

El trabajo es social en el modo capitalista de producción. Esto es fácil de explicar a partir de un caso concreto: ¿quién hace una camisa? La hacen los que trabajan en la fábrica de

camisas, los que hacen máquinas para fabricar camisas, los que producen acero para hacer esas máquinas, los que siembran algodón, los que lo transportan, los que hacen aparatos de transporte, los que extraen petróleo, etcétera. ¿Quién hace una camisa entonces? Todo el mundo contribuye de alguna manera. Esto quiere decir que la producción es social. Y si la producción es social y la apropiación es privada: ¿cómo se interconectan entre sí las diversas ramas cuyo producto final es cualquier mercancía? Lo hacen a través del cambio. Las mercancías son poder sobre el trabajo social, capacidad de demanda sobre las otras ramas. Por lo tanto, la teoría del valor es una teoría del cambio, y el cambio está en relación con el poder. Lo que efectivamente se acumula es el poder. En este sentido la necesidad de incrementar el valor, como Marx lo explica, no es solamente la necesidad de incrementar el proceso productivo, sino una exigencia implícita en el capital de incrementar el poder.

El valor no es, pues, la constancia de las horas de trabajo social que contiene un objeto, el pasado de la mercancía. Cuando se va a analizar el valor de un bien, por ejemplo de una maquinaria, como lo explica Marx en el primer tomo de *El capital*, el valor lo decide el trabajo social que cuesta hacerla en el momento que se va a cambiar y no el que costó cuando se hizo. El valor no es el pasado, no es una constancia del esfuerzo que queda marcada en la cosa; es una referencia de poder sobre el trabajo pasado y sobre el trabajo vivo. Si una mercancía tiene valor es porque tiene también poder sobre el trabajo vivo, se puede cambiar por dinero y el dinero se puede convertir en salarios.

En conclusión, el valor es un índice de la permanencia de la dominación sobre el trabajo y de su forma de acumulación. Por lo tanto, la teoría del valor no se puede en modo alguno considerar como una doctrina ajena a la crítica y simplemente explicativa.

▪ EL DESCONOCIMIENTO ES CONSTITUTIVO DEL OBJETO

Existe otro aspecto, relacionado con el carácter valorativo implícito en las proposiciones de Marx, que podemos ver más claramente si hacemos el contraste con el psicoanálisis. También en este último la investigación de un proceso es inevitablemente un combate; no existe tampoco la posibilidad de una posición neutral frente al objeto. Con el método psicoanalítico no se puede estudiar una neurosis sin estar haciendo, al mismo tiempo, un intento de transformación, de curación. Si uno estudia los mecanismos psíquicos implicados en los fenómenos religiosos, como lo hizo Freud en varios textos, está haciendo al mismo tiempo un combate contra la religión que, según su diagnóstico, es una neurosis colectiva.

El marxismo y el psicoanálisis enfrentan objetos que tienen una particularidad: el desconocimiento de sí mismos hace parte de lo que son, es constitutivo de su propio ser. De allí se deriva que no se les puede conocer sin transformarlos; la decisión de conocerlos es ya una decisión de

transformarlos. En esto consiste claramente el problema: el desconocimiento que los hombres tienen de sí mismos, como individuos o como colectividad, hace parte de la neurosis o de las formas de dominación. La neurosis es represión, desconocimiento de sí. Por otro lado, la dominación que se expresa en la ideología es desconocimiento de los mecanismos sociales. En el fetichismo, por ejemplo, se trata de explicar la dominación como resultado de un valor mágico que poseen las cosas en sí, en lugar de ver las relaciones entre los hombres; de separar el objeto de la estructura social que le da una determinada función y considerar sus efectos sociales como dependientes de la naturaleza propia del objeto.

El desconocimiento de sí hace parte del ser de estos objetos. El sistema solar sigue funcionando igual independientemente de que Galileo formule una teoría distinta a la de Ptolomeo, o de que el Papa proclame que esta última es la verdadera. Con las sociedades y los individuos no sucede igual. A las plantas no les pasa nada porque ignoremos o sepamos la botánica. Por el contrario, al hombre sí lo afecta el desconocimiento de sí. Por lo tanto, en las disciplinas sociales y humanas, la ciencia y la transformación no son dos cosas distintas. No es por falta de rigor que Marx y Freud confundieron siempre ciencia y liberación, sino como resultado de las características propias de sus objetos de estudio.

▪ CIENCIA Y TIPOS DE RACIONALIDAD

Al situar el marxismo y el psicoanálisis en el orden teórico como ciencias, podría uno preguntarse desde qué idea de la razón se les podría exigir que dieran cuenta de su racionalidad. En todo caso no podría ser desde el punto de vista que ellos mismos critican: la racionalidad capitalista. También aquí nos encontramos con una crítica que no es ajena a una posición valorativa.

La crítica del marxismo es doble: se dirige tanto a la racionalidad como a la irracionalidad del capitalismo. Está más difundida la segunda pero es mucho menos importante.

Es muy conocido el estilo de crítica al capitalismo que consiste en presentarlo como un sistema irracional, para explicar a partir de allí sus crisis y sus retrocesos; su irracionalidad se derivaría del hecho de que el detalle está muy bien planificado pero no el conjunto, ni el mercado, ni la demanda para la producción, con el resultado de que comienzan a presentarse excedentes, carencias, depresiones y crisis. Sin embargo, este es un aspecto secundario del problema.

La crítica más importante es a la racionalidad capitalista misma. Esta consiste en una planificación de la producción en diferentes escalas según el grado de monopolización. Se planifica con el criterio de cuantificar y prever, naturalmente para alcanzar la meta de mínimos

costos, mínimo de tiempo, máximo de utilidades. Esto es lo que en el sistema se llama funcionamiento racional, racionalización, minimización de costos, de esfuerzos, de recursos. Sin embargo, en el cálculo de la racionalidad del proceso productivo se deja de lado el problema de lo que ocurre con los productores de esos bienes o con los consumidores. Se pone entre paréntesis, por ejemplo, en qué medida el mínimo de costos para el capital significa el embrutecimiento y la destrucción física y psíquica de los productores, o el problema de si conviene esa producción a los consumidores. Estos aspectos no se incluyen en la racionalización y a medida que esta aumenta, tienden a volverse cada vez más contradictorios.

Esta separación entre los intereses del capital y los de los productores conduce a una caricatura de la razón que nosotros solemos aceptar con el nombre de racionalidad. Aceptar que se ha incrementado la racionalidad considerando, por ejemplo, irracionales los procesos de trabajo en las unidades familiares, artesanales o campesinas, frente a los racionales procesos de trabajo en las grandes unidades industriales, es dejarse llevar por un peligroso progresismo. Es difícil saber qué es más irracional, si una comunidad feudal o una gran unidad industrial, pero en todo caso es fácil saber qué es más destructor. Una racionalidad basada en la mensurabilidad y la previsibilidad no se puede aplicar a ninguna ciencia social y mucho menos al marxismo y al psicoanálisis, que son críticas de esta forma de racionalidad.

▪ DETERMINISMO Y LIBERACIÓN

Como hemos visto, tanto en el marxismo como en el psicoanálisis, la idea de liberación está implícita en la crítica. Nos encontramos sin embargo frente al curioso fenómeno de dos disciplinas en cuya posición fundamental está la idea de la liberación, pero que se declaran, en detalle y en conjunto, perfectamente deterministas, es decir, completamente ajenas a una noción metafísica de libertad como libre albedrío.

No puede haber nada más radical que la negación freudiana del libre albedrío. Freud le dedica a ese tema el capítulo final de su libro *Psicopatología de la vida cotidiana* donde formula el problema en unos términos que recuerdan mucho a Spinoza, quien era también enemigo de la concepción metafísica de la libertad, como se deduce claramente de su expresión: «Libertad es el nombre que damos a la ignorancia que tenemos de las causas de nuestros actos».

También Nietzsche denuncia la idea de libertad como libre albedrío, como una proclama bastante peligrosa: primero se declara a todo el mundo libre para enseguida organizarle el castigo, la cárcel y el infierno. La noción cristiana de libertad es una metafísica de verdugos. Detrás del libre albedrío está siempre el verdugo, en esta vida o en la otra o, lo más probable, en ambas.

Freud lleva su planteamiento determinista hasta la formulación muy conocida de que en el campo de la vida psíquica no existe el azar, ni lo inmotivado. No hay acto

psíquico, pensamiento, olvido, etcétera, que no esté perfectamente determinado; que estas determinaciones se conozcan depende de que se presenten las condiciones para ello.

En el marxismo resulta igualmente evidente que hay un determinismo muy estrecho y también una crítica de cualquier forma de concepción metafísica de la libertad. En ambas doctrinas hay una posición crítica —explícita, a veces muy detallada— de toda teoría metafísica de la libertad, que aparece al lado de su propia aspiración a la búsqueda de la liberación, al trabajo de emancipación, a la lucha contra la opresión religiosa, la represión sexual, la moral sexual cultural o la represión ideológica. Esta aspiración no aparece en ninguna otra doctrina que se presente como ciencia.

Nos encontramos pues frente a un problema: ¿en qué consiste una doctrina cuyo punto de partida es una crítica de la teoría metafísica de la libertad, pero que, simultáneamente, se presenta como un proyecto de emancipación? Si el marxismo y el psicoanálisis son empresas de liberación: ¿qué entienden entonces por liberación? Marx está hablando continuamente, desde el comienzo, desde los textos de 1842, de los problemas de la liberación y la libertad. Freud también hace lo propio. Vamos a seguir la historia de estos conceptos en Marx.

▪ LA IDEA DE LIBERACIÓN EN MARX

En los primeros trabajos de Marx encontramos diversos estudios —muy notables— sobre la libertad de prensa, la libertad política, las libertades democráticas, los derechos humanos, etcétera. Allí comienza por afirmar una distinción entre la liberación política y la emancipación humana. Así lo plantea en el ensayo *Sobre la cuestión judía* y también en el estudio sobre la libertad de prensa. Comencemos por este último, que es anterior.

Se trata en realidad de una crítica a la censura de prensa y a las nuevas leyes que se habían implantado en 1843. La idea es que en el régimen de la censura de prensa el Estado no escucha más que su propia voz y, sin embargo, tiene el descaro de proclamar que esa voz es la voz del pueblo. Marx es un crítico durísimo de toda intervención del censor sobre la prensa o de todo intento de obligar al periodista a desconocer su propio estilo o a negar su propio pensamiento. Es una crítica profundamente libertaria que termina con esta fórmula: «bienaventurados los tiempos en que uno pueda sentir lo que quiera y decir lo que siente».

El enfoque de Marx va mucho más allá de la crítica a la censura. El asunto es que la libertad de prensa, tal como existe en el mundo capitalista, no es suficiente. En el capitalismo no se trata de la libertad de expresar el pensamiento, sino más bien de una figura más de la libertad de industria. La libertad de prensa en estas condiciones consiste

en que quien tiene cómo financiar un periódico tiene la posibilidad de decir lo que quiera. Y aun así es difícil, porque habría que ver si los anunciadores están de acuerdo.

Una verdadera libertad de prensa habría que pensarla tanto desde el punto de vista del periodista como escritor, como desde el punto de vista del lector. En el primer caso hay que tener en cuenta evidentemente que son los propietarios, directores y editores quienes deciden qué se publica y qué se desecha. El periodista puede escribir, pero dentro de una línea; por lo tanto, la existencia del periodista mismo, definido por un empleo, constituye ya un recorte a la libertad de prensa. Y Marx, con el radicalismo que lo caracterizaba, afirma que sólo habrá libertad de prensa cuando ya no haya periodistas —empleados de un aparato que es de otros y que expresa las opiniones y los intereses de sus propietarios— sino simplemente escritores. La libertad de prensa, surgida de la emancipación política que él llama la revolución burguesa, es un valor importante, pero de hecho es muy limitada.

En el concepto de libertad que proclama la revolución burguesa hay una anfibología cuando se afirma que la libertad de cada uno sólo está limitada por la libertad de los demás o, en otra versión, que el derecho de cada cual tiene su límite en el derecho igual de los demás. Habría que ver en qué sentido el hecho de que los otros sean artistas limita mi posibilidad de serlo o constituye un límite para mi libertad artística. ¿El hecho de que los otros estudien o amen, es un límite para que yo estudie o ame? Por supuesto que no. Cuando se refiere a estos límites Marx está pensando

en la propiedad territorial, en la cual es muy claro que el derecho de cada uno llega precisamente hasta el límite donde comienza el del otro. Tenemos entonces una anfibología cuando por la palabra hombre debemos entender propietario. Así llega Marx a la crítica muy conocida de los derechos humanos como un conjunto de derechos que presupone al individuo aislado, abstracto, separado, propietario privado, para el cual la libertad y la acción de los otros son una limitación, y no un campo de su realización personal. Su crítica consiste entonces en mostrar que esta visión individualista y burguesa del mundo estaría implícita en la noción básica de los derechos humanos.

Marx también trata de mostrar en su crítica que el derecho de propiedad desnaturaliza los otros derechos. No se puede otorgar universalidad a un elemento como la propiedad, que por su naturaleza misma es antinómico, antitético. La propiedad, y con mayor razón si se refiere a la propiedad de los medios de producción, no puede ser universal, porque implica —puesto que es su otra cara— la expropiación.

Un ejemplo muy sencillo puede aclararnos esta idea. Un individuo es dueño de una hacienda no sólo porque existe una constancia en una notaría que le da derecho a apelar a la policía para expulsar a los posibles invasores; se requiere también, para que su propiedad signifique algo, que haya gente que por no tener tierras propias en que trabajar, esté dispuesta a trabajar en la tierra de otros por arriendo, por aparcería o por un salario. Sólo hay propiedad donde hay expropiación, donde se puede convertir la

capacidad de trabajo de los otros en una mercancía, donde se puede explotar el trabajo ajeno. La propiedad no es, como lo formula el derecho, una relación jurídica del hombre con las cosas, el derecho al uso y al abuso de la cosa; es una relación interhumana, es el derecho al plustrabajo, a explotar el trabajo de otro que por no tener propiedad, no puede trabajar para sí. De esta manera podemos ver que hay algo de grotesco en la afirmación de que el derecho de propiedad es universal, puesto que la propiedad misma es, por su esencia, expropiación. En este sentido la propiedad no es compatible con la igualdad.

La libertad, en su versión liberal, está concebida en términos puramente negativos; considera al individuo libre de hacer lo que no le está prohibido por la ley. Hay libertad para elegir y ser elegido; ninguna ley prohíbe a un campesino boyacense estudiar, ingresar a la universidad y llegar a ser candidato a la Presidencia de la República. En este sentido es libre ante la ley, y nada de esto se lo impide la policía; pero se lo *prohíbe* la vida, la situación económica, la ignorancia.

Marx critica este planteamiento en términos negativos, mostrando que la libertad y el derecho no se formulan en términos positivos, con referencia a posibilidades humanas concretas. Se puede tener derecho a muchas cosas sin tener la menor posibilidad. A partir de esta concepción negativa de la libertad se construyen apologías de sistemas de grotesca desigualdad, explotación y dominación, que se declaran al mismo tiempo completamente libres en cuanto a los derechos. Pero así como no juzgamos a una persona

por lo que dice sino por lo que hace, tampoco podemos juzgar a una sociedad por lo que dice de sí misma, por lo que proclama en su carta constitucional, sino por las relaciones humanas efectivas que en ella se establecen. La crítica social no puede reducirse pues, a la lectura de cartas constitucionales.

FUENTE

Conferencia dictada en la Escuela Superior de Administración Pública durante el mes de octubre de 1979. Publicada inicialmente en la *Revista de Camacol*.

▪ EL PSICOANÁLISIS ENTRE LA ADAPTACIÓN Y LA SUBLIMACIÓN

HACE MÁS DE SESENTA AÑOS, Freud fue invitado por la Clark University a dictar una serie de conferencias. Al llegar al puerto de Nueva York dijo a Jung, que lo acompañaba: «no saben que les traemos la peste». Desde entonces la sociedad capitalista no sólo ha logrado resistir al psicoanálisis, sino que lo ha asimilado, domesticado y apestado. De tiempo en tiempo, sin embargo, pero cada vez con más fuerza, el psicoanálisis reacciona, recupera su virulencia y pasa de nuevo al ataque.

Toda la historia del pensamiento psicoanalítico en las últimas décadas está determinada por este combate con el capitalismo sobre el punto decisivo de quién apesta a quién. No se trata pues de un proceso apacible de errores y rectificaciones, ni tampoco de una contradicción entre ciencia supraterrrestre e ideología social. Se trata de saber si lo que piensa el psicoanálisis de la psicosis y la neurosis —individuales y colectivas— comprende la racionalidad y la normalidad capitalistas, o si por el contrario, el poder capitalista puede emplear el psicoanálisis como un

instrumento más para asegurar su propia distribución de la razón y la norma, como lo adaptado a su realidad, lo que sostiene y reproduce sus mecanismos de poder; y la locura, la patología y el delirio, como lo que resulta inadaptado a esta realidad. El psicoanálisis vive en esta sociedad; sus practicantes son en ella generalmente reconocidos y privilegiados; y sin embargo, el pensamiento psicoanalítico, en la medida en que se mantenga a la altura del descubrimiento freudiano, debe llegar necesariamente a la conclusión —como dice Roustang, refiriéndose a los lacanianos— de que «esta sociedad funciona a partir del desconocimiento del deseo del sujeto y no puede subsistir más que por medio de la represión de los propios deseos»¹⁶.

Esta situación paradójica está en la base de las principales contradicciones entre los analistas. Abierta o calladamente han discutido sobre el sentido de su empresa en relación con un tema que está siempre sobre el tapete: la adaptación, que es desde luego la demanda que las instituciones sociales plantean al psicoanálisis. Freud era categórico sobre este punto. En un ensayo titulado *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina* (1920), comenta así las demandas de la familia:

No es nada raro que un marido acuda al analista, con la pretensión siguiente: «La nerviosidad de mi mujer ha alterado nuestras relaciones conyugales; cúrela usted,

¹⁶ Roustang, Francois, (1976), *Un destin si funeste*, París: Editions de Minuit, pág. 39.

para que volvamos a poder ser un matrimonio feliz». Pero muchas veces resulta imposible cumplir tal encargo, toda vez que no está en la mano del analista provocar el desenlace que llevó al marido a solicitar su ayuda. En cuanto la mujer queda libre de sus inhibiciones neuróticas se separa de su marido, pues la continuación del matrimonio sólo se había hecho posible merced a tales inhibiciones. A veces son los padres quienes demandan la curación de un hijo, que se muestra nervioso y rebelde. Para ellos, un niño sano es un niño que no crea dificultad alguna a los padres y sólo satisfacciones les procura. El analista puede conseguir, en efecto, el restablecimiento del niño, pero después de su curación sigue aquel sus propios caminos mucho más decididamente que antes y los padres reciben de él todavía mayor descontento¹⁷.

No es necesario insistir sobre la opinión de Freud sobre este tema, ya que son muy conocidos sus puntos de vista sobre la religión, el Estado, la guerra, y esas «dos masas artificiales», la Iglesia y el ejército¹⁸. A pesar de todo, la contradicción puede encontrarse en la obra misma de Freud. Por una parte, descarta por principio las demandas institucionales ya que el análisis no persigue nunca una meta predeterminada y por lo tanto sólo puede apoyarse en el deseo del *paciente* de liberarse de sus síntomas e inhibiciones. Pero, por otra parte, incurre con frecuencia

¹⁷ Freud, Sigmund, *Obras Completas*, tomo III, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, pág. 2547.

¹⁸ Freud, Sigmund, «Psicología de las masas y análisis del yo», *Obras Completas*, tomo III, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

en una interpretación de la sublimación como derivación de las pulsiones libidinales hacia fines *socialmente útiles*.

Es necesario plantear este problema de manera inequívoca: ¿puede realmente el psicoanálisis, tan agudo en el estudio de las regresiones y los delirios individuales, permanecer indiferente ante las regresiones y los delirios colectivos y concebirse a sí mismo como un instrumento neutral o que, incluso, puede servirles? Freud afirma que la religión, a un inmenso costo —por la imposición forzosa de un infantilismo mental y mediante un delirio de masas— logra salvar a mucha gente de una neurosis individual. Y es evidente que considera este costo como impagable. Sin embargo escribe al pastor Pfister: «El psicoanálisis no es, en sí mismo ni religioso ni antirreligioso, sino un instrumento imparcial que puede servir tanto al clero como a los laicos, si se lo usa exclusivamente para liberar a la gente de sus sufrimientos»¹⁹.

En la misma carta, Freud sostiene, con gran acierto, que un resultado durable en psicoanálisis depende de dos logros: la gratificación y la sublimación. Pero enseguida hace al clérigo una increíble concesión al afirmar que «la religión es la forma más conveniente de sublimación». Nada tiene de raro que después de haber alentado a Pfister en esta dirección, tenga que advertirle, casi diez años más tarde, que no ha entendido prácticamente nada de la teoría psicoanalítica... de la sexualidad; ni de la técnica, ya que pone la síntesis antes que el análisis, y que, además, no

¹⁹ Carta del 9 de febrero de 1909.

comparte su ética. A lo cual, Pfister responde, imperturbable, que si integrara su obra en la armonía del mundo, «Yo diría de usted: “nunca hubo cristiano mejor que este”»²⁰. ¡Cría curas, que ellos te canonizarán!

Tomo este ejemplo, un poco grotesco, para mostrar que el psicoanálisis no puede luchar contra la neurosis y la psicosis individual apoyándose en las colectivas, sin renegar por completo de sus descubrimientos y métodos. Después de Freud el psicoanálisis ha oscilado permanentemente entre la adaptación como aprobación del mundo existente y la sublimación como búsqueda de otro mundo.

Oigamos ahora a Ana Freud: «Hablamos de normalidad cuando tenemos la impresión de un equilibrio interno satisfactorio, al que corresponde un grado igual de adaptación con el mundo circundante. Los conflictos y perturbaciones internos, los fracasos para establecer una relación armoniosa con el mundo exterior nos dejan en cambio la impresión de un cuadro patológico»²¹. En contraste con esta afirmación una analista de niños tan brillante y tan eficaz como Françoise Dolo afirma que «una buena adaptación escolar es un síntoma mayor de neurosis». Y una psicoanalista como Maud Mannoni llega a la siguiente conclusión: la relación con la madre es fatal y mientras más nos quiere más nos destruye.

²⁰ Carta del 29 de octubre de 1918.

²¹ Freud, Anna, (1968), *Lo normal y lo patológico en el niño*, París: Gallimard, pág. 7.

Buscamos el psicoanálisis no sólo como terapia sino también como punto de vista sobre el mundo; sabemos que el psicoanálisis está enredado entre la adaptación y la sublimación. Queremos que el psicoanálisis esté comprometido con la sublimación. Eso ha hecho Óscar Espinosa.

FUENTE

Prólogo al libro de Óscar Espinosa, *Dominación por la educación liberación por el arte*, Cali: Editorial Latina, 1978.

▪ LA JUVENTUD ANTE LA CRISIS ACTUAL

▪ LA JUVENTUD COMO UNA «ENFERMEDAD BURGUESA»

LA MANERA DE PLANTEAR el problema de la juventud es relativamente nueva. No solamente porque los estudios al respecto se multiplican a partir de los años 50 en casi todo el mundo, sino también porque encontramos una ausencia muy notable del tema en el pensamiento político revolucionario clásico y, para comenzar, en Marx, quien prácticamente no se ocupa del asunto. En la época en que él estudió la sociedad el problema en sí no se formula de la manera como se presenta ante nosotros; la juventud estaba tan drásticamente dividida en términos de clase —la juventud burguesa era, por así decirlo, tan burguesa, y la proletaria tan proletaria—, que hablar en conjunto de la juventud como un problema, como el sujeto de una crisis, como una comunidad de vida, habría sido una impertinencia.

Lenin tampoco lo trata propiamente hablando. Tiene algunos textos sobre la necesidad de organizar la juventud comunista para oponerla a la Segunda Internacional, con el fin de desprenderla de la influencia de los partidos socialdemócratas. Pero lo que nos encontramos es más bien con un conjunto de consideraciones que podríamos llamar organizativas y estratégicas, inscritas en el marco de una coyuntura particular. Queremos hablar, pues, de un fenómeno más nuevo, de una reflexión sobre la situación general de la juventud que no está allí. En la perspectiva de los marxistas el problema de la juventud se plantearía de manera fundamental sólo después de la revolución, con la aparición de una generación nueva no configurada por la ideología dominante de las generaciones anteriores, y como un territorio de trabajo para aquella famosa idea del *hombre nuevo*, particularmente apto. Pero se supone que entonces ya no habría una juventud burguesa.

En esta tradición el pensamiento en términos de clases funciona, en los hechos y en la teoría, como una opción contra un pensamiento en términos de generaciones, que se ha desarrollado —por ejemplo en Ortega y Gasset, y muchos otros— principalmente como un pensamiento conservador, hasta los años 50, en los 60 todavía más agudamente, e incluso posteriormente.

Es muy interesante observar que algunas consideraciones sobre el tema de la juventud en términos más o menos negativos, es decir, aquellas que acentúan algunos aspectos como la crisis de identidad o de la edad, siguen vigentes, al igual que las que subrayan los aspectos positivos,

como es el caso de la escuela de los románticos alemanes, donde se resalta la creatividad, el romanticismo propio de la adolescencia, las perspectivas que abre el conflicto, las posibilidades de una toma de distancia sobre el mundo codificado de los mayores, etcétera. En todo caso ambas se mantienen en el marco de una concepción que lleva implícita, y a veces explícita, la idea de que siempre que se habla de la juventud se hace referencia a la juventud burguesa y, en el caso más amplio, pequeño-burguesa.

Así por ejemplo Auguste Comte relacionaba la juventud con lo que él denominaba el «estadio metafísico» de la evolución del espíritu humano, porque es la edad de las grandes preocupaciones, en la que se ponen en escena las temáticas del amor, del suicidio y muchas otras similares, y en que se formulan grandes preguntas —el futuro, la utopía, etcétera—. Pero, desde luego, no estaba hablando de la juventud obrera ni de la juventud campesina. Hablar de una juventud en el campesinado —en esa época en Francia y en nuestro país hasta hace muy poco—, no era probablemente más que una impertinencia: a los dieciocho años y aún antes los jóvenes ya estaban casados, llenos de responsabilidades y organizados en el mundo del deber; al trabajo ya estaban prácticamente integrados desde la infancia.

Incluso Sartre cuando trata el tema en 1938, hace casi cincuenta años, a propósito de una novela de Paul Nizan, *La conspiración*, concibe la juventud como una «enfermedad burguesa» que no les ocurre ni a los campesinos ni a los obreros. A los dieciséis años el peso de la adversidad, y de la realidad como adversidad, no les da ese juego

propio de lo que Comte llamaría la «edad metafísica». Nos encontramos pues con que la juventud, para decirlo con esas palabras un poco drásticas —o más sinceras, porque en el fondo había sido pensada siempre así, sólo que alguna vez alguien se arriesgó a decirlo—, es una «enfermedad burguesa». Sin embargo, cualquiera que sea el enfoque, desde el punto de vista del problema propiamente social, la meditación sobre la juventud queda restringida de suyo a un grupo bastante reducido de la población.

El estudio de Freud, por ejemplo, *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*, se inscribe claramente en esta dirección y queda restringido al marco social a que me estoy refiriendo. Freud considera que hay un desajuste inmenso en nuestra sociedad entre la maduración sicológica, biológica y sexual del individuo, y la maduración propiamente social o económica. El individuo es plenamente capaz, desde los quince o dieciséis años, de enamorarse, de tener relaciones sexuales, de trabajar y de pensar, pero socialmente tiene que prepararse aún durante un largo periodo antes de funcionar como ciudadano político, como productor económico, como hombre vinculado al trabajo, como sujeto de responsabilidades. Todo el trabajo de Freud en ese estudio es una meditación sobre el lapso de desajuste entre la maduración que la sociedad reconoce —en la práctica, no solamente en la imagen—, y la maduración sicológica, afectiva, sexual, intelectual, que veía sobre todo como una gran fuente de neurosis —por eso habla de la «nerviosidad»—. De nuevo se trata de una juventud que tiene ese periodo de dependencia extendida, una especie de adolescencia prolongada.

▪ LA JUVENTUD DESDE EL PUNTO DE VISTA SOCIAL

Desde el punto de vista ya no de lo que afirmaban tales o cuales autores, sino del desarrollo de la sociedad, la juventud, en el sentido de un largo periodo de la vida que antecede a la producción económica y a la vinculación a una determinada función, se ha extendido tanto en el tiempo como en el conjunto de las clases. En las sociedades desarrolladas, desde luego, el fenómeno se da mucho más rápidamente que en las nuestras donde aún quedan muchos sectores de la población que ingresan al trabajo o al desempleo desde muy temprano —y el desempleo no es la espera ni la maduración, ni nada distinto del desempleo de los adultos e incluye a veces hasta los niños, como es el caso de nuestros gamines—. De todas maneras también entre nosotros el volumen de crecimiento de la población juvenil que no está institucionalmente vinculada al trabajo, y no espera estarlo, es impresionante.

Si consideramos por un momento esta situación con relación a otros grupos sociales podemos darnos cuenta de que en Colombia se está presentando un fenómeno muy interesante de pensar, del cual se derivan igualmente consecuencias políticas. Según las estadísticas²² la clase obrera industrial se encuentra relativamente estancada; entre 1975

²² No tengo otra posibilidad que presentar las estadísticas del DANE, donde se incluye a quienes trabajan en empresas de más de diez

y 1985 no hubo prácticamente evolución y se mantiene la cifra de algo más de cuatrocientos mil personas en el país y de cincuenta mil en el caso de Cali. En cambio, la población universitaria se duplica durante este periodo. El hecho de que la juventud universitaria, para no ir más allá, se vaya acercando por su número —no por sus funciones económicas que siguen siendo muy diferentes—, a la clase obrera industrial, es un fenómeno que hace parte de nuestra realidad pero que desde el punto de vista de nuestro concepto de la sociedad, tal como nos lo ofrece por ejemplo el marxismo, resulta supremamente curioso.

Esta situación no puede ser reducida solamente a una evolución económica ya que existe una serie de problemas que pertenecen a una crisis más general de la civilización. Sin duda alguna esta crisis es en gran parte efecto de la forma del desarrollo capitalista; pero sus consecuencias, que tienen una inmensa importancia, se multiplican y no se reducen al aspecto económico.

Quiero recordar aquí las reflexiones de Georges Balandier, un antropólogo francés que ha hecho algunos estudios sobre el problema de la crisis de la civilización, en los que insiste mucho en el hecho de que este fenómeno ha dejado de ser pensable como un simple efecto o reflejo de una crisis económica y debe ser considerado, en lo que está de acuerdo con muchos otros, como una crisis mucho más vasta de identidad.

personas y se deja por fuera a la clase obrera que se dedica a la construcción.

Todas las sociedades, cualesquiera que ellas sean, desde las que solemos llamar primitivas hasta las más industrializadas, tienen un conjunto de problemas que son comunes. Independientemente del momento histórico, del grado de desarrollo o del tipo de sociedad, hay una serie de problemas que no son históricos ni propiamente sociales sino que, por decirlo así, se podrían considerar como naturales y que se refieren a la manera como se relacionan los grupos naturales.

Existen grupos naturales muy diferenciados y toda sociedad les asigna una función simbólica y un conjunto de funciones económicas, como por ejemplo los hombres y las mujeres. Todas las sociedades tienen alguna manera de organizar y modular simbólica y económicamente esta diferencia, que es natural, pero que tiene implicaciones psicológicas profundas. Entre la mujer y el hombre existe una manera distinta de vivir el tiempo, el cuerpo o algunas relaciones humanas fundamentales: el embarazo, el ciclo menstrual, el tipo de relación con un recién nacido que, por mucho que el marido sueco trate de asimilar, es diferente en el hombre y en la mujer. Existen además muchas otras diferencias naturales que son vivencias distintas del mundo, del tiempo, de sí mismo y no solamente diferencias naturales precisables desde un punto de vista puramente biológico: ser niño, ser joven, ser adulto, ser anciano. No se puede vivir el futuro lo mismo si uno tiene quince años que si tiene ochenta; no hay el mismo pasado y existe una inscripción distinta en el tiempo, en la historia, en el mundo.

Todas las sociedades organizan esta situación de maneras muy diferentes como es fácil reconocerlo. Las sociedades arcaicas tratan estos problemas de la edad y de la diferencia de los sexos por medio de ritos, de formas de integración socialmente muy asumidas por el conjunto, integradas en su mitología, en sus ritos, en sus prácticas y en sus representaciones. En este tipo de sociedades es muy fácil diferenciar un grupo de otro, porque lo hacen por medio de una ceremonia. En algunas tribus, cuando la muchacha tiene su primera menstruación, la sociedad en conjunto la acompaña mediante ritos a veces terribles y a veces simpáticos; por ejemplo, le organizan un gran túnel y la hacen pasar por allí, en un extremo las niñas la despiden y en el otro las mujeres la saludan. El mismo fenómeno puede ser vivido en la soledad del cine y en la vergüenza de la bata manchada, probablemente. Pero las sociedades arcaicas simbolizan y organizan todos estos problemas como *ritos de pasaje*, como suelen denominarse.

En las sociedades modernas los ritos de pasaje y las formas de marcar las diferencias han caído mucho en desuso, y lo que queda son algunos residuos, por decirlo así, que tienden todavía a generar algunos rituales como marcas simbólicas de las edades. Hasta hace poco la burguesía lo hacía con la organización de bailes a las muchachas de quince años. Para la infancia se mantienen algunos rituales que son bastante primitivos, sobre todo para marcar la diferencia entre los «iniciados» —los adultos— y los «no iniciados» —los niños—; es necesario suponer que hay algo que los niños no saben y entonces se apela al recurso

de los regalos: el Papá Noel que llena la bolsa, el Niño Dios que trae los regalos. Hoy en día los niños lo saben todo aunque le hagan el juego a la ficción. En las sociedades primitivas existen fenómenos similares²³. El ritual de los iniciados y de los no iniciados es pues una de las maneras como la sociedad marca esa diferencia.

Hoy en día esta práctica se mantiene en las *educaciones ilustradas* que se divulgan cada vez más. Desde el comienzo el niño tiene acceso a las revistas ilustradas sobre el embarazo, el nacimiento, etcétera. Incluso esto ya ni siquiera funciona realmente ya que las edades espontáneamente comienzan a veces a producir por sí mismas sus propios grupos como ritos de pasaje, como es el caso de las bandas juveniles que marcan las diferencias de edad como diferencias lingüísticas, produciendo sus propias jergas, sus propios lenguajes y acentuando las diferencias de valores.

²³ Un ejemplo es el «*potlach*», denominación que es utilizada por Marcel Mauss para referirse a una forma típica de intercambio en las tribus del noroeste de Norteamérica. Su significado literal es «alimentar», «consumir». Se refiere a un tipo de intercambio de riquezas, para consumirlas o para destruirlas, que escapan a una explicación por causas económicas y que Mauss denomina «sistema de prestaciones totales». Ver Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas*. La comparación entre el «*potlach*» y los regalos navideños en Norteamérica es llevada a cabo por Lévi-Strauss en el libro *Las Estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1981.

▪ UNA CULTURA DE LA JUVENTUD

Aceptemos pues que la juventud se ha ido convirtiendo desde los años 50, y en forma cada vez más acelerada, en un gran grupo social que tiene costumbres, prácticas, tipos de lenguaje, valores y formas de representación —en un sentido fuerte del concepto y no simplemente como un reflejo— cada vez más diferenciadas e importantes. Me interesa principalmente desarrollar ahora algunos problemas de la formación de lo que podríamos llamar, en una primera aproximación, una cultura de la juventud, como algo que se puede mantener relativamente ajeno o, más claramente, opuesto, a una cultura de los adultos, y cuya influencia en las sociedades occidentales es cada vez mayor, tanto en aquellas que están en una transición o en una situación intermedia, como la nuestra, como en las que están más avanzadas en la tecnificación y en la industrialización. Esta cultura tiene algunos rasgos cuyo origen está en el desarrollo mismo de la vida social, por ejemplo su rápida asimilación, tanto más rápida cuanto se da precisamente en la juventud de los dos sexos.

En primer lugar es un hecho objetivo la vinculación creciente de las mujeres a la producción y a la educación. Es un fenómeno que no tenemos que ir a buscar en Europa o en los Estados Unidos, sino que podemos observar aquí. Si ustedes estudian las estadísticas educativas que aparecen en el tomo del DANE correspondiente a 1986, pueden seguir allí el proceso. Ya la educación universitaria es casi paritaria entre hombres y mujeres, aunque se mantiene la

diferencia según las profesiones: en enfermería hay más mujeres que hombres, en medicina más hombres que mujeres. No en todas, pero sí en muchas de las profesiones, se sigue notando la continuidad de la dominación sexual. De todas maneras en la vida universitaria se va ampliando el número de mujeres casi hasta la paridad.

Ocurre lo mismo con las vinculaciones culturales. El avance de la mujer en el terreno de la cultura es muy diferente de una sociedad a otra. Por ejemplo, en la Unión Soviética se presenta en términos estadísticos una cierta ventaja de la mujer: ingresos superiores, mayores estudios que los hombres y mucha más participación en la vida de la cultura en el sentido restringido del término: los estadios están llenos de hombres, los teatros y los salones de conciertos, de mujeres. Y en el metro de Moscú algunos sociólogos soviéticos han observado que las mujeres leen principalmente novelas y ensayos, y los hombres las páginas deportivas de *Pravda* e *Isvestia*. Esta situación tiene grandes efectos sociales que preocupan a la Dirección Soviética, como el hecho de que el divorcio, que allí es extraordinariamente numeroso, es demandado en la inmensa mayoría de los casos por la mujer, y muy frecuentemente la razón del mismo es que el marido es demasiado aburridor. En otras sociedades el proceso puede ser diferente o menos agudo, pero la tendencia es hacia una existencia más o menos igualitaria, que se expresa también en la ideología mediante rasgos que se pueden presentar primero en un sitio, pero que se extienden rápidamente en la medida en que encuentran terreno.

Es importante, para que hagamos esta reflexión, que tratemos de no darle demasiado peso al fenómeno del contagio, a la creencia en la simple transmisión de unas culturas a otras por la ampliación de las comunicaciones en el mundo moderno. Esta manera de pensar ha sido criticada desde hace mucho tiempo bajo el nombre de *ideología difusionista*, y consiste en postular, frente a una práctica o una representación que se encuentra en una sociedad determinada, un origen, y un proceso de difusión o de transmisión del que se puede dar cuenta a partir de las preguntas: «¿de dónde vino?, ¿cómo llegó allí?». Esta orientación es muy conocida en muchos campos como la historia de las religiones, la mitología, la antropología, y ha sido también muy criticada. Una sociedad puede tomar algo de otra pero lo hace cuando en su propia vida eso que toma expresa algo, desempeña funciones, no simplemente por efecto del contagio como se puede contraer un sarampión. El contagio no es siempre suficientemente explicativo: es necesario saber por qué se contagian unas cosas y otras no, y la explicación hay que buscarla en la estructura de la sociedad que asimila un cierto rasgo.

Voy a referirme a estos procesos culturales con cierto detenimiento, por lo menos en los rasgos más conocidos.

▪ EL ANTINOMISMO

Quisiera mencionar el fenómeno que personalmente considero más inquietante y espero que se convierta en el objeto

de una discusión entre nosotros que pueda llegar a ser aguda. Me refiero al desarrollo progresivo de lo que voy a denominar el irracionalismo.

Nos encontramos frente a una crisis de la razón, que no es por lo demás la primera vez que se presenta. Se dio en Grecia, en Roma, en el debate del Romanticismo contra la Ilustración con ciertas modalidades según los países: en Alemania contra Kant y toda la corriente de la Ilustración; en Francia contra los enciclopedistas y la razón de la Revolución francesa; en Inglaterra contra los filósofos materialistas ingleses. No es la primera vez que ocurre, pero en esta ocasión es particularmente aguda, tiene diversas características y muchas versiones.

Ante todo, podríamos señalar una característica que es muy universal ya que la encontramos en la juventud de muy diversos países y que se extiende continuamente. A pesar de que sus orígenes juveniles son muy claros, toma cada vez más fuerza entre los adultos. Me refiero a lo que algunos pensadores modernos llaman el antinomismo, y que puede definirse como una actitud de oposición global a las normas, a la ley y al poder en su forma más generalizada²⁴.

El combate contra la ley es muy antiguo, aunque se piensa generalmente a sí mismo como lo más radicalmente nuevo, y casi nunca ha sido consciente de su antigüedad. Estaba en los cristianos y en los gnósticos a comienzos de la era cristiana. El cristianismo primitivo de los primeros

²⁴ Chrétien, Jean-Louis, «Notes sur l'antinomisme contemporain», *Les Temps Modernes*, septiembre de 1980, París, n.º 410, págs. 445-461.

siglos, antes de llegar al poder del Estado romano desde luego, se presentó en gran parte como un combate contra la ley. Se puede observar igualmente en la tónica de los cuatro evangelios que se consideran ortodoxos —porque hay cerca de quince—, un combate contra el legalismo judaico. Y precisamente el cristianismo ha encontrado la posibilidad de cierta renovación en grupos juveniles con las tesis del cristianismo primitivo; los hippies han pasado con una frecuencia extraordinaria desde su «haga el amor y no la guerra» hacia el cristianismo. Entre nosotros encontramos los grandes negadores que comienzan con espectaculares blasfemias, como en el nadaísmo, y que terminan siendo profetas cristianos y ofreciéndonos a Jesús como la salvación.

En efecto, el pensamiento inicial del cristianismo promovió la abolición de la ley a nombre del amor: la ley sobra si hay amor. En *El sermón de la montaña* se trata, como lo dice Jesús, de abolir los diez mandamientos. Si se ama al prójimo como a sí mismo no son necesarias las demás prescripciones como *no robar, no matar*, etcétera, porque la formulación positiva del amor deja abolido todo lo demás.

En tradiciones que son mucho más cercanas a nosotros encontramos también esta corriente, como por ejemplo en Marx. En los *Manuscritos del 44* aparece la idea de una comunidad integrada en la cual el carácter genérico, o la esencia genérica del ser humano, pueda desarrollarse. Una sociedad comunista, como lo sostuvo siempre, no necesitaría ni del Estado ni del Derecho. Hay un cierto tipo de arbitrariedad en esta idea: todo derecho es en el fondo,

nos dice en sus últimos años, el derecho de la desigualdad, porque consiste en tratar como iguales a individuos desiguales. La utopía marxista, si queremos darle ese nombre —algunos lo hacen en términos positivos, otros para descartarla—, consiste en postular la posibilidad en el futuro de una sociedad sin derecho en general, no sólo sin derecho burgués. En la *Crítica del programa de Gotha*, por ejemplo, se refiere al derecho en el socialismo como derecho de la desigualdad. Cuando ya no haya clases la sociedad funcionará sobre la base de una nueva fórmula: a cada cual según sus necesidades, de cada cual según sus capacidades. En síntesis hay también en la tradición marxista una marcada tendencia al antinomismo.

El antinomismo en la tradición cristiana por ejemplo —también estuvo presente en la griega—, parte de la consideración de que el pecado o el delito proceden precisamente de la ley. Quien introdujo el pecado no fue Adán, y mucho menos Eva, sino aquel que prohibió, por su propio *capricho*, comer de cierto árbol, y al prohibir introdujo la posibilidad de transgredir. Sin ese *capricho* no habría habido pecado alguno. Y cuando no hay prohibición tampoco hay transgresión. Entre tanto la transgresión es en general, en sí misma y por sí misma, una magnífica cosa.

La oposición general a las normas generalmente viene siempre acompañada por una gran indistinción, como si las normas que determinan, por ejemplo, la producción de una cierta forma artística, poética o musical, fueran lo mismo que las que defiende la policía; o las normas de la gramática se pudieran asimilar a las leyes que regulan la

propiedad privada. El antinomismo es supremamente indiferenciado: ataca en conjunto las normas, incluso las más elementales y generales, como las reglas lógicas. Hay en esto una captación de fenómenos sociales que puede ser notable, pero que deriva muy rápidamente hacia una afirmación franca del irracionalismo.

▪ LA ECOLOGÍA, EL NATURALISMO Y LA CRÍTICA DE LA DIVISIÓN CAPITALISTA DEL TRABAJO

Voy a tomar un ejemplo que con respecto a lo que estamos afirmando me parece interesante, más aún si consideramos como parte de esta ideología moderna a otros grupos y no sólo a la juventud. Me refiero a una tendencia muy actual, que se expresa como naturalismo o, si ustedes prefieren, como culto a la naturaleza o a lo natural, y que tiene formas de manifestación muy racionales como es el caso por ejemplo de la ecología.

Generalmente nadie discute que la técnica contribuya al daño de la naturaleza, del hábitat y del espacio, a la polución de las aguas y del aire mismo. Es un hecho muy conocido y se puede incluso formular de una manera muy racional en términos de una crítica social de fondo, mostrando por ejemplo que la técnica es dañina no sólo por ser técnica, sino también porque está pensada en un tipo ya viciado de racionalidad tecnocrática, que considera como la meta absoluta

el incremento de las utilidades a escala de la empresa y no se preocupa por los efectos sociales del desarrollo económico. Este tipo de crítica es supremamente racional y se presenta muy frecuentemente; la «racionalidad perversa» la llaman algunos, la «racionalidad de Locke», la llaman otros, «la racionalidad de las pirámides», la llamó Husserl, e incluso Marx la estudió como parte de su crítica de la división capitalista del trabajo. Es, en pocas palabras, una racionalidad de los medios, que se preocupa sobre todo por la obtención de más y más utilidades, con un mínimo de costos y en un mínimo de tiempo, dejando de lado las consecuencias sobre los trabajadores, sobre los consumidores, e incluso sobre la sociedad en su conjunto. Pone, pues, entre paréntesis lo esencial, y deja libremente desplegar su lógica.

Buena parte de estas ideologías se constituyen en oposición a la manipulación y a la dominación tecnocráticas y a una imagen ideológica de la ciencia, a nombre de la cual se despoja de toda iniciativa a los individuos, porque es un secreto de los profesionales de la economía, burócratas del Estado, que son los que saben científicamente lo que conviene y lo que no conviene. A las masas se les pide la sumisión a la ciencia y, de paso, se les informa que no hay nada mejor que la iniciativa.

Pero cuando se desarrolla como naturalismo, toda la fuerza que posee la crítica de la manipulación y de la dominación tecnocráticas rápidamente es recuperada por los fantasmas, considerados en un sentido freudiano, que podrían enunciarse así: la naturaleza es buena y la técnica es mala; lo natural es bueno y lo artificial, que es

el concepto que en estos casos se suele utilizar, es malo, dañino, peligroso.

La idea misma es desde luego algo tonta. Sus partidarios se molestan a veces cuando uno les dice que, en todo caso, es preferible la vacuna que la viruela, aunque reconocamos que la viruela es más natural que la vacuna contra la enfermedad. La naturaleza no es propiamente buena ni mala; está organizada según leyes que son perfectamente ajenas a nuestros intereses y a nuestros propósitos, y si bien es agradable amanecer con el canto de los pájaros, es desagradable anochechar con un cáncer, y ambas cosas son perfectamente naturales.

El fantasma que allí se expresa fue siempre propio del antinomismo: la naturaleza es la madre buena, totalmente sensible, y la técnica, la razón y la ciencia, en su conjunto, son el mal padre, violador y polucionador. Después de que el ecólogo, con toda razón, nos ha explicado todos los daños que producen la técnica y el desarrollo de la industria, nos sigue explicando cosas curiosísimas relativas a la sensibilidad de las plantas y otros asuntos por el estilo. Ya no se trata pues de una crítica del desarrollo particular de un conjunto de sociedades, sino de un fantasma muy claro, que ya no nos conduce a ninguna crítica efectiva. La manipulación propia de una razón tecnocrática no se propone entender la especificidad de un problema, como por ejemplo la vida humana, la persona del trabajador o los efectos del trabajo sobre el obrero, sino conseguir un fin que no puede poner en cuestión.

No quiero afirmar, desde luego, porque sería una calumnia, que en la corriente marxista no se presentan algunas tendencias de crítica racional de la técnica capitalista, aunque sean muy diferentes en su nivel. Esta crítica ya estaba en Marx y se ha desarrollado luego, por ejemplo, en el racionalismo crítico de la escuela de Frankfurt que ha trabajado contra la razón tecnocrática, pero no a nombre del irracionalismo —Adorno, Horkheimer, Walter Benjamin, incluso Habermas ahora—. También en Francia se ha desarrollado una escuela de crítica de la razón tecnocrática y del totalitarismo —Edgar Morin, Castoriadis, etcétera— bajo el supuesto de que la razón puede ser monopolizada por un Estado que, presumiéndose portador de un saber científico, puede prescindir de la *irracionalidad* de los deseos de las masas.

No quiero decir tampoco que en la versión marxista original no exista una crítica racional muy justa de la irracionalidad de la técnica que, a nombre de la razón, busca lograr el máximo de manipulación, atomización y despojo de las gentes que son víctimas de su planificación científica a escala de la unidad de empresa o a escala total de la sociedad. Esto también es correcto. Pero lo que me interesa que pensemos por el momento es el irracionalismo y los efectos que tiene.

▪ LAS FORMAS DEL IRRACIONALISMO Y LA PÉRDIDA DE LA TRASCENDENCIA

En la época contemporánea podemos observar que ha comenzado a producirse el curioso fenómeno del renacimiento de la mística a través de la importación de ideologías hindúes, japonesas o de otras fuentes. El hombre se considera marginado de un mundo que, en su expresión más general, rechaza. Entonces afirma ese marginamiento, y lo hace como puede: vistiéndose de anaranjado y afeitándose, utilizando palitos de determinado color para producir un cierto tipo de sonido, ingresando a movimientos de renovación cristiana o de cualquier otra forma. Renacen fenómenos como la cábala allí donde menos se le esperaría, aún en el caso un poco extremo de profesores de filosofía que son a la vez peritos en la cábala o que saben «echar» el tarot.

La cábala, cuya base es una hipótesis relativamente fantástica, funciona en cierto modo por negación, es decir, sobre la base de un desconocimiento de sus premisas básicas. La cábala judía tenía un presupuesto: si la Biblia es la palabra de Dios, nada puede estar allí al azar; entonces cualquier tipo de combinación, por ejemplo la que forman todas las letras que vienen después de un punto, deben constituir un mensaje, porque Dios no deja nada al azar. Pero ya sin esa premisa, que la hace relativamente coherente en su locura —también hay delirios coherentes—, el uso

de la cábala es bastante extraño, cuando nos encontramos con filósofos ateos y, sin embargo, cabalistas.

El horóscopo, si aceptáramos la premisa de que la constelación de los astros en el momento del nacimiento es eficaz sobre el carácter y el destino de las gentes, es por lo menos relativamente coherente aunque la premisa sea algo fantástica. De todas formas lo que nos ofrece el horóscopo, tan de moda, no es desde luego una respuesta —si bien los astros en su situación determinan nuestros asuntos, nosotros mismos no determinamos la situación de los astros—, sino un tipo de determinación que no deja de tener implícito un cierto fatalismo, por decir lo menos: hagamos lo que hagamos, la posición de los astros que presidieron nuestro nacimiento no será modificada aunque produzcamos revoluciones personales o colectivas, económicas o sociales. Allí hay un cierto fatalismo curioso, que además se sostiene precisamente porque no se desarrolla, ya que hacerlo sería caer en el *pantano de la razón*, y el irracionalismo se abstiene sobre todo de sacar las consecuencias de sus posiciones, en el sentido de la lógica kantiana²⁵, porque sería precisamente entrar en el terreno enemigo.

En otras formulaciones menos pintorescas nos encontramos, sin embargo, con una corriente similar. Desde hace bastante tiempo se observa en los hechos históricos de la

²⁵ 1. Pensar por sí mismo. 2. Ponerse en el lugar del otro. 3. Ser consecuente. Kant, Emmanuel, *Crítica del juicio*, México: Editorial Porrúa, Numeral 40, págs. 270-271. La misma idea está expuesta en la llamada *Pequeña lógica*.

vida práctica individual o de la marcha de la sociedad, una cierta decadencia de lo trascendental que se aspira hacer renacer de alguna manera. Algunos lo llamaron *la muerte de Dios*, refiriéndose a la desaparición de una especie de garantía del sentido o de la dirección de la vida humana y de la historia; otros, la muerte de la razón o la muerte del hombre. Se trata de algo bastante más difícil de entender de lo que se cree, porque una vez muerto Dios resucita misteriosamente en el lugar donde menos se le espera, cuando alguna otra cosa viene a desempeñar sus funciones, porque la estructura del pensamiento sigue siendo teológica.

La Historia, por ejemplo, cuando se concibe como un proceso orientado hacia una meta absoluta, resolutoria e inevitable, o como solución fundamental de los conflictos, puede ocupar el papel y las funciones que desempeñaba Dios. En el pensamiento de Hegel toda la historia está encaminada hacia el saber absoluto, hacia la realización del espíritu absoluto consciente en-sí y para-sí. Cualquier elemento que aparezca como irracional lo resuelve apelando al recurso de la «astucia de la historia o de la razón», que por alguna misteriosa orientación —desde luego, de la Divina Providencia—, está encaminada hacia el triunfo de la razón.

Este fantasma se presenta también en el pensamiento marxista. También allí la historia está encaminada, por un mecanismo que le es propio, hacia una solución global, resolutoria e inevitable: el fin de las clases, del estado y del derecho. Y también comienza a desempeñar curiosas funciones que la humanidad le adjudicaba antes a Dios,

como por ejemplo la posibilidad de absolver: «la historia me absolverá», escribe Fidel Castro. No crean ustedes que con esta frase estoy considerando al líder cubano como una figura esencial del pensamiento marxista. La expresión no es sólo suya, también se encuentra la misma idea en Marx en su estudio sobre el juicio de los comunistas de Colonia donde nos cuenta que no son los jueces los que van a juzgar a los comunistas, sino la historia la que los juzgará, los absolverá y condenará a sus jueces actuales. La historia aparece como la última instancia con la ventaja, entre otras, de que garantiza para siempre el triunfo de los buenos sobre los malos, de los explotados sobre los explotadores, de los perjudicados sobre los aprovechadores, y demás. Podemos contar entonces con una garantía de una última instancia.

Comencé hablándoles del fantasma de la ecología, porque allí resulta muy sencillo demostrar de forma casi inmediata y consciente, la manera como una teoría tiende a ser ganada por el fantasma. Desde luego, en el marxismo el asunto es mucho más delicado y sin duda algunos de los presentes pueden sentirse molestos con mis comentarios. Ya lo podremos discutir. De todas maneras a mí me parece que también en el marxismo el fantasma va ganando terreno, porque para encontrar una garantía de la historia hay que suponer un sujeto cuyos fines coincidan con los fines de la historia. En Hegel, el espíritu absoluto, la historia misma, desempeña este papel. Marx necesitaba un sujeto más concreto y produce el suyo: el proletariado.

Es interesante observar, sin embargo, que el primer texto de Marx en el cual aparece este concepto de

proletariado es muy juvenil: la *Introducción a la contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, escrito entre 1843 y 1844. Allí la presentación del proletariado como un fantasma es particularmente nítida. Marx nos cuenta que el proletariado tiene como misión «redimir» a toda la humanidad, y la razón por la cual se encuentra a la altura de esta tarea es porque ha condensado en su propia vida los sufrimientos de toda la humanidad. Pero aquel que condensa los sufrimientos de toda la humanidad y al redimirse a sí mismo los redime a todos, es también Cristo. Y aunque estas mismas palabras no vuelven a ser empleadas por él en los estudios posteriores —no vuelve a hablar de «redimir»—, las razones que da siguen siendo del mismo tipo: el proletariado «no puede emanciparse a sí mismo sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas»²⁶. La razón por la cual le es posible esta misión es porque no tiene nada que perder salvo sus cadenas. Por lo tanto cuando habla lo hace a nombre de toda la humanidad, o por lo menos así lo hace aquel que habla a nombre suyo.

En otros textos la orientación es nítidamente hegeliana como por ejemplo cuando el proletariado aparece como el gran filósofo, la idea, el representante concreto de la verdad —en este caso del marxismo—. Recordemos que Lenin nos decía que el marxismo «es invencible porque es

²⁶ Marx, Karl, (1987), «En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», *Obras Fundamentales, Escritos de Juventud*, tomo I, México: FCE, pág. 502.

verdadero», bajo el supuesto de que la verdad es todopoderosa. En síntesis, pues, lo que podríamos denominar la sociología marxista, y no me refiero solamente a las obras de bolsillo sino a *El capital*, la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* y otros textos de este nivel, está completamente asediada por la ubicación del proletariado como un sujeto de la historia.

A pesar de lo discutible que pueda ser —los expertos en marxismo dirán en qué medida constituye un error—, tengo la impresión de que el proletariado no está lo suficientemente bien definido. Las definiciones son varias y no combinan unas con otras. Es posible hacer una definición ampliada o una definición restringida. En el primer caso, y con relación a la tendencia a la concentración de los medios de producción, se incluye en el concepto a aquellos que carecen de medios de producción y venden su fuerza de trabajo por un salario. Esta definición es muy amplia porque habría que considerar como perteneciente al proletariado a una población muy vasta, y de pronto el concepto se nos llena de coroneles, generales, obispos y arzobispos.

Una definición más estrecha implica reducir el proletariado al conjunto de las personas que producen plusvalía, pero ya es demasiado estrecha, y sobre todo tiene el problema de que no corresponde con las expectativas de Marx relacionadas con la inevitabilidad de la revolución, tal como aparecen por ejemplo en el capítulo 23 del primer tomo de *El capital*. Me refiero en particular a su idea de que el proletariado crecerá a la vez cuantitativa y cualitativamente. Cuantitativamente quiere decir que su número será

cada vez mayor; cualitativamente que estará cada vez más organizado, consciente y politizado. Y si esto ocurre así el derrumbamiento del poder de la potencia que lo explota y que lo domina, el capital, es inevitable, hasta la llegada, con absoluta seguridad, del momento en que, como él afirma, los expropiadores sean expropiados. Todo esto se deriva con una gran nitidez lógica, como en un teorema, de la premisa de su ampliación cuantitativa y cualitativa. El problema es que en la historia no ha funcionado esa premisa, y este hecho hace parte de la crisis del pensamiento marxista. En las sociedades capitalistas desarrolladas no hay hoy en día un crecimiento cuantitativo, la tendencia por el contrario es hacia la disminución; y menos aún un crecimiento cualitativo que para simplificar podríamos llamar el desarrollo de una *conciencia revolucionaria*.

Algunas de las leyes tendenciales que Marx señala sí podrían en cambio sostenerse, como por ejemplo el crecimiento, en términos de valor, de la tasa de explotación. Pero esos términos no tienen la significación sociológica que él suponía. La expresión «en términos de valor» sólo quiere decir que la parte del producto que Marx llamaba el capital variable tenderá a crecer, que la cuota de plusvalía tenderá a crecer. Pero la cuota de plusvalía, en la práctica, es la diferencia de valor entre lo que el trabajo produce y el valor de la oferta de trabajo, que se expresa como precio en forma de salario. Ahora bien, con el inmenso crecimiento de la productividad del trabajo, se produce desde luego un aumento: un peón de alguna mala hacienda de Boyacá está mucho menos explotado que un trabajador

de la Chrysler —en términos de cuota, claro— que produce al día treinta y cinco automóviles: aunque le quiten todo lo que produce, de todas maneras le pueden pagar un salario enorme, e integrarlo al mundo del consumo y a todas sus ideologías. En términos de valor la cuota de plusvalía será también muchísimo mayor. A lo mejor al peón de la hacienda le pagan la mitad de lo que produce, pero como produce tan poco, el salario es muy bajo. Es decir, el efecto del incremento de la cuota de plusvalía, o de la tasa de explotación, es sociológicamente paradójico, porque se hace sobre el incremento de la productividad del trabajo y no es el resultado de una explotación creciente ni mucho menos —y esto sí reconozco que no se puede sostener como la doctrina propiamente de Marx, aunque alguna vez lo afirmé—, de una pauperización creciente.

Este fenómeno hace entrar en crisis los parámetros de nuestra crítica tradicional de la sociedad capitalista. Ya no es posible por ejemplo hablar de un sujeto de la historia, el proletariado. Hay que tener en cuenta además el hecho de que la confianza en la historia de la humanidad ha disminuido mucho por el simple fenómeno de que nos encontramos desde hace varias décadas frente al peligro de una guerra mundial que no se puede considerar radicalmente imposible. Nadie cree que una Santísima Providencia nos vaya a garantizar que no ocurra y sería bastante inadecuado considerar una guerra atómica generalizada como una «astucia de la razón», porque en ese caso sí «se le iría la mano a la razón en la astucia», y ya no sería el triunfo del espíritu, ni del saber absoluto, sino

probablemente la desaparición de la humanidad o, en todo caso, una regresión fatal.

En síntesis, la confianza en una trascendencia de cualquier tipo que sea, o en una garantía de la historia, ha entrado en una inmensa crisis. Estamos entonces frente a una situación propicia para crear y para buscar nuevas trascendencias o para la resurrección de las más antiguas. Hay un ambiente de crisis y de desconfianza en las figuras de la razón como mito o como garantía, o de una ciencia que termina por convertirse en el pretexto de una dominación y de una manipulación crecientes. Hay una crisis igualmente de la crítica clásica de la sociedad con sus esperanzas y sus garantías, con sus metas relativamente absolutas: una sociedad sin derechos, sin clases, cuyos conflictos no serían de oposición sino de diferencia, donde no habría incompatibilidades de intereses sino diferencias. Toda esta crítica entra en crisis al no poderse mantener la confianza en una trascendencia.

También se ha hablado de la muerte del hombre que, si lo interpreto en una forma suficientemente adecuada, se refiere a la muerte de una cierta fe en la idea de que la naturaleza humana corresponde en última instancia a una vida social sin conflicto. Al afirmar al hombre como ser genérico o como ser social, la sola autoafirmación se convierte en una garantía, también transhistórica, de una orientación de la historia. Pero no sabemos nada de la «naturaleza humana» y el desarrollo y la explosión del pensamiento antropológico en el mundo moderno no parece darnos una muy buena idea de ella como una naturaleza estable;

además, nos quita aquellas esperanzas, tan antiguas para nosotros, en el buen salvaje y en una edad de oro en la que todo estaba reconciliado hasta que algún «pecado original», como por ejemplo la propiedad, vino a dañarlo todo.

▪ LA JUVENTUD Y LA CRISIS ACTUAL

Esa crisis tiene efectos muy notables sobre la juventud, por ejemplo, el escepticismo o el irracionalismo. Hemos vivido un proceso muy agudo, desde la fe más absoluta y más dogmática, hay que decirlo, de los movimientos estudiantiles de los años 70, cuyos grupos daban a sus militantes seguridades extraordinarias a pesar de que se desgastaban casi todo el tiempo combatiéndose entre sí, hasta la inmensa despolitización y la gran ola de escepticismo que vino después.

Todas las gentes se preguntan en nuestro país por qué la juventud no puede ser un destinatario pertinente para un discurso político. Las estadísticas electorales parecen indicar que con la juventud nadie puede contar en cierto modo, ya que constituye una gran parte de la abstención. Ningún discurso —reformista, conformista, o incluso revolucionario— tiene una acogida, por lo menos en el sentido de una acogida de masas, en el ambiente juvenil. Es una verdad sabida y no sólo por las cifras electorales desde luego.

Nosotros consideramos durante mucho tiempo, hasta hace relativamente poco, el irracionalismo militante como una corriente típicamente de derecha, como una característica del nazismo y del fascismo. Hitler se declaraba abiertamente enemigo de la razón que «divide un pelo en cuatro», y partidario de los «grandes mitos que mueven las masas», y él mismo era uno de ellos. Un fenómeno nuevo y bastante inquietante es que el irracionalismo en el último periodo, desde los años 70 sobre todo, en sus vertientes naturalistas —idealización de la naturaleza, antinomismo, etcétera— se considera a sí mismo de izquierda. Este aspecto es nuevo porque el irracionalismo no está propiamente en sus tradiciones: se esgrimió contra la Revolución francesa e incluso contra el marxismo como tal. Ahora se afirma como el último hallazgo de la izquierda e incluso como su manera de ser.

Hay un estudio del psicoanalista francés Bernard Brusset, *Quién está en crisis: ¿el adolescente o la sociedad?*²⁷, en el cual podemos encontrar algunas reflexiones, a mi juicio muy interesantes sobre la situación de la juventud, que inspiren algunos de los comentarios siguientes.

Insisto en que la juventud ha seguido una evolución paradójica con respecto a sus formas clásicas: nunca ha tenido en ciertos aspectos más autonomía ni más libertad

²⁷ Brusset, Bernard, «¿Quién está en crisis: el adolescente o la sociedad?», *Mimeo*. Traducción del francés: Estanislao Zuleta. Aparecido originalmente en *Autrement, Jeunesses en Rupture: Dupes ou Prophetes*. Trimestriel 1/75.

—por ejemplo en el aspecto sexual—; también el periodo de su preparación para el trabajo se ha acentuado y se ha extendido a nuevas y nuevas capas sociales. Las fórmulas contradictorias que encontrábamos tan frecuentemente en lo que se solía denominar la crisis de la adolescencia, se han igualmente acentuado. Este periodo de la vida siempre ha tenido que ver, desde sus formas más tradicionales, con una cierta situación contradictoria y conflictiva, en el sentido de que, por una parte, se formula una exigencia de independencia y autonomía y, por otra, se sigue manteniendo la dependencia y por lo tanto la heteronomía.

Los clásicos del tema describen este hecho como una de esas múltiples situaciones, tan frecuentes en la vida y más comunes aún en la crisis actual, en que se generan demandas contradictorias, para decirlo en términos psicoanalíticos. Un ejemplo muy típico es la actitud del marido frente a la esposa cuando, por una parte, le pide que sea su amante apasionada y su compañera de lucha pero, por otra, que desempeñe el papel de su madre, que le prepare sus comidas, que lo atienda, como lo hacía ella. El resultado es que haga lo que haga siempre lo hará mal, porque lo que en un sentido está atendiendo en el otro lo está frustrando. La demanda contradictoria es siempre frustrante. Cuando se demanda al mismo tiempo de la familia, o más generalmente de la sociedad, autonomía y protección, como era muy visible en la situación clásica de la adolescencia, la demanda se va a ver siempre frustrada. El adolescente de mi generación, porque el moderno es diferente, era alguien que no podía recibir nada sin cargar

con el peso de una frustración. Frente a la posibilidad, por ejemplo, de un paseo con sus amigos autorizado por los padres, la desilusión era evidente: «ya no les importo, antes se preocupaban por lo que pudiera ocurrirme». Pero si el paseo no era permitido por cualquier razón su respuesta era igualmente de frustración: «me tratan como un bebé, no me permiten nada». En cualquier sentido que fuese quedaba frustrado. También es frecuente que se produzca una demanda contradictoria relacionada con la necesidad de apoyo económico. De esta manera la autonomía y la dependencia entran continuamente en conflicto.

Ahora bien, la adolescencia, con todas sus contradicciones, introduce duelos inmensos, como todo cambio en el hombre: del nacimiento al destete, del destete al Edipo, toda historia está conformada por una sucesión de duelos, que tienen sus aspectos positivos y negativos ya que siempre que aparece una pérdida nunca podemos estar seguros si el objeto perdido, en un divorcio, por ejemplo, o en cualquier otra situación nueva, es en el fondo un abandono o más bien una liberación; no se sabe bien del todo, si nos liberamos de algo o nos abandonaron.

Esta crisis se combina con una crisis intelectual muy tradicional, que ha sido descrita por Jacqueline Rousseau en *La crisis de la adolescencia*. Cuando llega la «edad de la razón» como la llamaba Kant, es decir, cuando no asumimos como la verdad el pensamiento de nuestros padres, tutores o superiores, sino que queremos pensar por nosotros mismos y los «monstruos sagrados» de la infancia se convierten en «señores comunes y corrientes» —en

«seres más bien disparatados, llenos de manías, pasados de moda casi siempre» —, pueden ocurrir varias cosas: o bien ya no le creemos nada a nadie; o bien buscamos otros «monstruos sagrados» en la política, en la religión o en cualquier otra parte que replacen a los anteriores, y nos den cuenta de todo y por todo.

Este fenómeno se vuelve crítico por un aspecto que es resaltado en el estudio que les he citado de Bernard Brusset y que se podría resumir así: la crisis mayor, en todos los aspectos que podamos considerar, es la imposibilidad de invertir el futuro, que se presenta a la juventud —con mucha razón por lo demás, digámoslo desde el comienzo—, como algo absoluta y radicalmente indeseable: el horror a ser adulto. La juventud ve en la vida de los adultos la imagen de lo que le espera luego de que salga de su periodo universitario, no digamos de formación —que aquí entre nosotros es muy burda—, pero si al menos de aplazamiento: la integración a unas oficinas grises, con unos horarios exigentes de ocho horas, donde es necesario marcar una tarjeta y vivir con la fantástica promesa de quince días de vacaciones al año, donde todo está definido y no existe la posibilidad de decidir si el trabajo tiene sentido o no porque es una condición de supervivencia económica.

Desde luego, en esta nueva situación no se puede mantener más ese «maravilloso tiempo de la adolescencia que permite un culto al presente, al cuerpo y al placer». La vida estará entonces limitada, dominada por una compulsión consumidora; pero ya no es el consumo que, como

en la situación anterior, permitía la entrega a un presente absoluto a través de la danza, la música, la droga o cualquier otra cosa. Se trata ahora de un tiempo compulsivo donde hay que aprender que las necesidades son otras: pagar cuotas para cambiar de barrio, remplazar con relativa frecuencia el modelo del carro, ir de vacaciones, en esos miserables quince días, a un sitio del que sea posible ufanarse al regreso, que es seguramente el más costoso, etcétera. A partir de un cierto momento toda la vida se va a gastar en practicar unos consumos que ya no son más que signos de diferenciación social.

Ante estas expectativas una gran negativa, y en esto sí estoy completamente de acuerdo, es justa. En este sentido no se puede criticar a la juventud. Pero un gran no al futuro, que se manifiesta como un terror de ser adulto, puede tener unas características particulares y ser por ejemplo un tipo de afirmación del presente como presente absoluto, como sensación, como juego de las impresiones, como cuerpo.

No voy a tratar aquí en todos sus vericuetos el problema de la droga de que tanto se ha hablado, pero me interesa señalar un aspecto que, a mi juicio, es muy interesante con relación al tema que nos ocupa. La droga genera un narcisismo, un espíritu de superioridad supremamente fuerte, consciente o inconsciente, que es conocido desde hace mucho tiempo pero que ahora se estudia como un problema general y ostensible de la juventud.

En estudios clásicos sobre una droga que no está de moda porque es un problema de vieja data, propia sobre todo de personas mayores —el alcohol—, ya se conocía

el tema del orgullo, de la impresión de superioridad que tiene el que emplea una droga sobre el que no lo hace, y que a veces se expresa en las jergas: zanahorio, caballo, etcétera. Esa impresión de superioridad procede de la construcción de una imagen del siguiente tenor por parte del drogadicto: «el que no usa droga es aquel que está sometido al discurso del deber, de la realidad, de los adultos; es aquel que se deja definir la realidad, lo importante y lo secundario, por lo que le impusieron cuando en la educación». Es muy frecuente en la clínica —como suele decirse empleando un concepto bastante inadecuado— encontrar en las personas habituadas a la droga ese pequeño aire de superioridad que se manifiesta muy a menudo en forma de ironía sobre la persona del médico, terapeuta o psicoanalista y que puede expresarse en formulaciones como la siguiente: «tan laborioso el Doctor, tan sano, ¿no?». El que usa droga reprocha implícitamente al que no lo hace el hecho de que es incapaz de oponer a la realidad que le impusieron otra realidad y reivindica su posición y su vicio como la posibilidad de decir un gran no a todo lo que le han impuesto. Por eso no parece erradicable en absoluto la idea de que esta situación contiene, en su rechazo, algo de crítica o incluso de revolucionario.

Al mismo tiempo que se expande, el uso de la droga entra en conflicto con otro problema moderno: el desarrollo de una ideología que es una verdadera «hipocondría colectiva». A las gentes, que han perdido la fe en tantas cosas, ya no les queda sino la fe en el cuerpo, que se expresa como preocupación por la salud a través de

exigencias físicas, dietas alimenticias, etcétera. El cuerpo sagrado aparece entonces rodeado de amenazas.

Este discurso hipocondríaco resulta a veces tan impertinente, que se llega incluso a afirmar que las relaciones sexuales frecuentes son convenientes porque previenen la artritis. También se dice que es bueno reír y ser feliz porque mejora la oxigenación del cerebro y hay incluso investigaciones que ya lo han mostrado. Hay pues que racionalizar en términos de salud lo que es bueno por sí mismo.

Pero allí se vuelve a producir otro corto circuito: el cuerpo, que se presenta como el lugar y el centro del deseo, del disfrute y del refugio contra el futuro, aparece al mismo tiempo como algo continuamente amenazado. La droga entra entonces a acentuar el presente absoluto contra un tiempo impuesto del deber, pero al mismo tiempo a amenazar el cuerpo como el último objeto sagrado.

En los estudios sobre el tema se desarrolla mucho este conflicto. Existe además como alternativa una gran demanda de algún tipo de tratamiento. Todos son muy difíciles y los más eficaces, en términos estadísticos, son los más místicos, como los que prometen soluciones globales o el ingreso en un grupo religioso o semirreligioso que ofrezca de una vez por todas una nueva identidad. Los otros tratamientos son muy inciertos y el psicoanálisis es uno de los más dudosos en sus resultados.

En síntesis quería mostrarles que hay un principio objetivo de la crisis: la negación del discurso social vigente y de la posibilidad de ser adulto. De todas maneras esa negación es correcta, aunque a veces se exprese de manera

muy débil: el mundo ofrecido como premio a ser adulto, con sus reglas y con sus normas, es un mundo no deseado; pero si no se puede construir otro, si perdemos las esperanzas en una posibilidad de un mundo distinto, entonces no hay otra alternativa que afirmar el presente como presente absoluto.

La crisis es profunda por la importancia social o numérica de la población comprometida o por la disponibilidad humana que la juventud significa. Del tratamiento que le demos depende probablemente que encontremos o no, finalmente, —nada lo garantiza— una política revolucionaria.

No olvidemos, sin embargo, que la crisis de la juventud tiene un aspecto positivo. Hemos hablado mucho del conflicto sin reconocer que es una buena cosa, que es un momento fecundo de la existencia. Una vida sin conflictos es precisamente una vida no creadora, infecunda. En la juventud el conflicto se ha agudizado, es cierto, pero si yo lamento que adquiera con tanta frecuencia y de manera tan masiva y tan manipulable, una dirección irracionalista, se debe a que en ese sentido sí podemos estar seguros de que no encontraremos una manera de llevar a cabo una crítica efectiva de la sociedad que, en la práctica, la juventud está criticando.

FUENTE

Conferencia dictada el día 6 de abril de 1986 en la Universidad del Valle por invitación de la Juventud Comunista de Colombia (JUCO).

▪ ACERCA DE LA IDEOLOGÍA

▪ IDEOLOGÍA Y CIENCIA

LA IDEOLOGÍA ES UN TEMA recientemente muy debatido. Se trata, sin embargo de un problema muy antiguo en la historia del pensamiento humano, que aparece en el momento en que se constituye la ciencia como tal y adquiere un cierto grado de autonomía, es decir, en la Grecia antigua. Para tener una primera idea del asunto es necesario entonces comenzar por construir una oposición entre la ideología y la ciencia. Una definición aproximada sería muy vaga mientras no se desarrolle esta distinción con criterios claros.

El primer gran pensador de la antigüedad que hace esta diferencia —a pesar de que no hable de ideología sino de opinión, para oponerla a la ciencia como un saber efectivo— es Platón. En él se reúnen dos condiciones: por una parte es un ideólogo-idealista, y por otra, es un epistemólogo de la ciencia griega. Su obra es en gran parte una larga reflexión sobre las conquistas de la ciencia de su época, que son fundamentalmente las matemáticas y la geometría. Esta

orientación lo conduce a la fundación de la lógica que, a pesar de que la encontramos escrita y desarrollada en Aristóteles, ya está construida con todas sus premisas importantes en sus textos. Me remito pues a Platón, porque es un pensador en el cual el drama, o la oposición entre ideología y ciencia, se presenta por primera vez en términos nítidos.

Las principales obras que se pueden estudiar para profundizar en este aspecto, y de las cuales voy a sacar la mayor parte de las referencias, son *Teeteto o de la ciencia*, *El Sofista o del ser*, *Filebo o del placer* y *Gorgias o de la retórica*. No hay que olvidar, sin embargo que también en otras obras cuyas se encuentran referencias muy importantes.

En *Gorgias*, Platón establece un primer criterio esencial para la construcción de la diferencia entre la ideología y la ciencia. Cuando se trata del saber efectivo, cuando se trata de la ciencia, no hay ninguna autoridad que pueda servir de respaldo. Sócrates, discutiendo con Gorgias, le indica que ningún argumento de autoridad puede ser recibido en una discusión científica. La única *autoridad* que la ciencia admite es la demostración; una proposición científica es válida sólo con este respaldo.

La tradición, en sus diversas formas, es una referencia autoritaria. También puede serlo una autoridad establecida o la presión de la opinión general. Pueden incluso combinarse, pero con relación a la ciencia, carecen de validez. El caso de Galileo es un ejemplo clásico de cómo a través de un trabajo basado en la experimentación y la demostración, una ciencia —la astronomía— avanza contra la autoridad de la opinión y de las creencias de la inmensa

mayoría de la población de su época. Nadie puede proponer en términos científicos la teoría de que la mayoría tiene la razón. En este sentido la ciencia no es democrática. Unas elecciones realizadas en su época para escoger entre sus proposiciones o las de la Iglesia habrían dejado muy mal parado a Galileo. La opinión general de la humanidad y la tradición de milenios estaban en contra suya, que sólo tenía de su parte un elemento que, como criterio científico, es suficiente: la demostración.

Una proposición científica no tiene que remitirse —aunque algunos cometen muchas veces este error— a la autoridad representada por la figura de un gran pensador o de un gran descubridor. No se puede sustentar una teoría en geometría, o en cualquier otra ciencia, remitiéndose a su autor: «los tres ángulos de un triángulo suman dos rectos porque así lo dijo Euclides». Nadie necesita hacer ese tipo de afirmación porque cualquiera puede demostrarlo por sí mismo. La ciencia, en la medida en que se funda en una demostración, escapa a la propiedad de un autor y se convierte en un patrimonio común.

En este sentido es completamente secundario que conozcamos el origen de una determinada formulación científica.

Tenemos así una característica típica de la ideología: se funda siempre en las tradiciones, en los modos de vida, en una autoridad de cualquier tipo que sea, y deja de lado la demostración como fundamento de su validez.

Platón, sin embargo, en su afán por diferenciar la opinión de la ciencia, no se limita a este criterio. En *El Sofista*

—al igual que en el *Filebo*— nos presenta un nuevo criterio aún más agudo. Toma el problema como si dijéramos al revés: en lugar de establecer primero lo que podríamos llamar hoy en día una teoría del conocimiento, nos ofrece, en una forma muy interesante, una teoría de la ignorancia. Y llega a una conclusión en la que tenemos que demorarnos un momento porque es fundamental para establecer una teoría de la ideología.

La ignorancia no es un estado de carencia como se lo imagina el sentido común. Si fuese así, nada habría más fácil que la enseñanza que sería como dar de comer a un hambriento. Introducir algo allí donde hay una ausencia sería supremamente sencillo. Pero desgraciadamente la ignorancia no es un estado de carencia, no es una falta, sino —y esa es la fórmula de Platón— un estado de llenura; es un conjunto inmenso de opiniones en las que tenemos una confianza loca. La conciencia de saber que no se sabe es propia de la ciencia; no es en absoluto un atributo de la ideología.

La ideología, como la naturaleza, tiene horror al vacío y en tal sentido ofrece para todo una respuesta. Cuanto más nos alejemos en el camino de la humanidad hacia atrás, en la dirección de aquellas sociedades que llamamos *primitivas*, más nos encontramos con unas ideologías globales y totalizantes. En las sociedades donde predomina una mentalidad mágica existe una explicación para todo: para la lluvia o la sequía; para los temblores de tierra y toda clase de catástrofes naturales; para la enfermedad, la salud, la curación o la muerte; etcétera. Está sumergido en

la ideología aquel que no sabe en absoluto que hay muchas cosas que ignora. La fórmula, «sólo sé que nada sé», que aparece de manera tan frecuente en los diálogos socráticos, no es un rasgo de falsa humildad, sino una muy interesante observación: el primer conocimiento efectivo es un saber negativo; es entender que la opinión que teníamos sobre algo no era más que una opinión y no constituye un verdadero conocimiento.

Los griegos, como podemos ver, fueron muy lejos en este campo. Platón muestra por ejemplo en *El Sofista* que si la opinión es un estado de llenura, la educación es en gran parte crítica y refutación de un saber anterior y no simple información para colmar una carencia. Siempre, sepámoslo o no —aunque Platón no lo formula así— tenemos teorías sobre todo; más bajo es el desarrollo cultural, más grande es el espacio de lo que Platón llamaba la ignorancia: creer que se sabe lo que no se sabe.

La experiencia cotidiana se puede hacer en cualquier momento en muy diversos ámbitos. En la medicina, por ejemplo, existen muchas cosas que se desconocen como el origen del cáncer. Otras prácticas curativas, por el contrario, no pueden aceptar el desconocimiento y presentan diagnósticos y recetas inmediatas para cualquier tipo de situaciones. En las ciencias sociales existen innumerables problemas que carecen de respuesta. Frente a la pregunta sobre la génesis de la vida o la aparición del hombre, el científico tiene que aceptar su ignorancia. Con respecto al comienzo del lenguaje tiene que reconocer que hay varias hipótesis, pero que no hay todavía una teoría científica

demostrada. Por el contrario, sobre este mismo punto, el asunto es completamente distinto en el mundo religioso, ya que el *Génesis* ofrece una respuesta definitiva y clara: Dios dio a Adán el lenguaje en el Paraíso y luego, en la torre de Babel, para poner fin a las pretensiones de sus descendientes, lo dividió en varios idiomas. Este carácter totalitario es un rasgo esencial de la ideología: cree poder dar cuenta de todo, a su manera, ante un público ingenuo.

Existe un sinnúmero de cosas que no tenemos claras, pero sobre las cuales tenemos una inmensa serie de prejuicios. Por ejemplo, si se nos pregunta por la diferencia que existe entre los tipos de poblamiento de Latinoamérica y Norteamérica, muy probablemente no hemos hecho una investigación de tipo científico pero, aunque no lo hayamos ni siquiera pensado detenidamente, tenemos de antemano una serie de opiniones de carácter psicológico, racial, relativas al determinismo geográfico o a las diferencias caracterológicas del pueblo español y del pueblo inglés, o cualquier otra idea por el estilo. Realmente sólo cuando entramos en una ciencia nos damos cuenta de que lo que teníamos muy claro no es más que una masa de prejuicios.

Un problema desgraciadamente típico es que todo el mundo pretende ser competente en lo que nunca ha estudiado. Sin conocer el psicoanálisis, cualquiera sabe muy bien qué son los celos y puede dar ejemplos y hablar continuamente de ellos. Pero si comienza a estudiar los mecanismos psíquicos de los celos y de la paranoia en Freud se da cuenta de que no sabía propiamente en qué consistían. Y así ocurre en muchos otros campos del saber.

Cualquiera, sin necesidad de haber leído *El capital*, de Marx, sabe qué son las mercancías; las vitrinas de todos los almacenes están repletas y puede dar ejemplos. Pero la sorpresa de los primeros capítulos del libro es que no sabía qué es una mercancía. De la misma manera cualquiera puede pretender que sabe qué es el dinero, o por lo menos reconoce que es mejor tenerlo que no tenerlo y no tiene ninguna duda sobre su utilidad. Sin embargo, si estudia el tercer capítulo de *El capital* se da cuenta de que el dinero es un conjunto de cinco funciones muy complejas y descubre algo curioso: no sabía en qué consiste.

Uno de los mecanismos del error —o de la opinión, diría Platón— por medio del cual nos imaginamos saber lo que no sabemos, procede de una confusión muy típica: la creencia de que porque se conoce el sentido de una palabra, porque no hay que buscarla en el diccionario, se conoce el concepto que representa. Platón nos ilustra esta situación en *Teeteto* en una conversación inolvidable. Sócrates pregunta a Teeteto qué es la ciencia y este comienza por darle ejemplos: la geometría, la astronomía, el arte del zapatero y las técnicas de los demás artesanos, etcétera. Sócrates le replica que no está contestando lo que le está preguntando, que la pretensión de la pregunta no consistía en que enumerase las ciencias, «sino en saber lo que ella es», y le da este ejemplo: «Supón que se nos interroga sobre algo común y fácil, como por ejemplo sobre lo que es el barro. ¿No sería ridículo que empezásemos a considerar si se trata del barro de los alfareros, o del de los constructores de hornos, o del de los que hacen los ladrillos?». De

esta manera no se está respondiendo a la pregunta. Con respecto al barro, «cabía contestar de una manera ligera y simple, diciendo por ejemplo que es tierra amasada con agua, sin preocuparse para nada de su empleo»²⁸. Y poco a poco lo va acorralando con su sistema de ironías hasta mostrarle que el verdadero problema es que no sabía qué es la ciencia.

Tenemos así un segundo aspecto muy importante de la diferencia entre la ideología y la ciencia, que nos ayuda a definir lateralmente la ideología, y que procede de una reflexión muy antigua: la ideología se caracteriza por tener horror al vacío, por ser un estado de opinión generalizada que tiende a dar cuenta de todo.

La ciencia es un paso hacia el no saber a partir de una apariencia de saber. El ingreso en la ciencia, como ya lo había visto Platón, es un paso hacia el no saber, pero hacia un no saber riguroso, que sabe que no sabe, y que, a partir de la crítica a una apariencia de saber —una opinión—, es consciente de su búsqueda. La ideología excluye la autocrítica mientras la ciencia es un movimiento esencialmente crítico.

Si me remito a una referencia tan lejana en lugar de partir de alguna de las nociones actuales sobre la ciencia, es porque Platón subrayó muy bien que el movimiento inicial y fundamental de toda ciencia es un movimiento crítico. De manera similar, Gaston Bachelard, un teórico

²⁸ Platón, (1987), *Teeteto o de la ciencia*, 146c-147c, Bogotá: El Áncora Editores, págs. 189-191.

moderno, nos expone el proceso de construcción de la ciencia, no como la acumulación pasiva de informaciones nuevas, sino como un procedimiento de ruptura crítica con un saber anterior²⁹. Toda ciencia se establece en una lucha con una ideología que la antecede siempre; no comienza nunca por un *tête a tête* de la conciencia vacía con la cosa desnuda; no es un conocimiento puro y desprejuiciado del mundo externo ajeno a la mediación de una interpretación. La ciencia siempre comienza por la crítica de una interpretación previa; su primer movimiento es crítico.

La ciencia avanza poco a poco en un mundo de incógnitas. Para llegar a aceptarla es necesario aprender a vivir en un mundo de preguntas abiertas que todavía no tienen una respuesta. La ideología, por el contrario, responde a todo y en tal sentido es mucho más cómoda, completa y sobretodo tranquilizadora. Una ideología que permita consolarse con una respuesta a cualquier planteamiento, aunque no esté demostrada y sea muy misteriosa y muy vaga, es mucho más tranquilizadora que una ciencia en la que gran parte de las preguntas carecen aún de respuesta y se formulan como hipótesis en proceso de investigación.

Es preciso distinguir dos actitudes ante el saber. La ciencia es siempre un conocimiento demostrable, parcial e indefinido, porque de lo contrario sería una opinión. En lugar de gratificar con una respuesta definitiva cada vez que hace un descubrimiento, abre nuevas perspectivas en

²⁹ Bachelard, Gaston, (1972), *La Formación del espíritu científico*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

lo desconocido. Es cierto que fue muy importante llegar a conocer el movimiento planetario. Sin embargo, este descubrimiento, si bien es la respuesta a una serie de incógnitas, es al mismo tiempo la apertura de una nueva e inmensa serie de preguntas. El descubrimiento del átomo resuelve una serie de problemas muy importantes en Química y en Física, pero crea una cantidad inmensa de interrogantes que hasta entonces no existían. Y así ocurre con el desarrollo de todo tipo de conocimientos.

La ciencia no tiene un punto final. No busca un estado de descanso, de reposo absoluto de la mente en una respuesta global y definitiva; por el contrario, multiplica las inquietudes y las preguntas cada vez que llega a un nuevo descubrimiento. El conocimiento requiere por lo tanto de una disposición distinta a la que impone la ideología: exige romper con la actitud de satisfacción y descanso en la apariencia de un saber probado y asumir la valoración del gusto por la búsqueda misma de un saber cuyos resultados no se conocen de antemano. Conlleva, además, una distinta imagen de la felicidad, como dice Nietzsche en el prefacio de *La gaya ciencia*: no la felicidad concebida como reposo, droga, sueño, cielo o muerte, es decir, como un estado definitivo y acabado, sino la felicidad concebida como lucha, como conquista, como búsqueda y como trabajo.

▪ LA IDEOLOGÍA COMO FORMA DE VIDA

La ideología tiene una fuerza inmensa, porque no es simplemente un error subjetivo. Si se tratara de un simple desenfoque personal, una demostración sería suficiente para disolverla. Cuando una ciencia se establece lo hace contra una interpretación de su objeto y de sus problemas, que siempre la precede, así sea mágica —la Química se constituye contra la Alquimia, la Astronomía contra la Astrología, etcétera—. Sin embargo, a pesar de que el fundamento de la ciencia sea la demostración, su constitución no hace desaparecer fácilmente la interpretación anterior porque esta tiene fundamentos muy profundos, que no se reducen a un simple error subjetivo. La ideología es lo que podríamos llamar un *error encarnado*.

Los filósofos materialistas y racionalistas franceses del siglo XVIII se imaginaban, por ejemplo, que la religión era o una equivocación o una maniobra de los curas y de los señores feudales para engañar al pueblo o ambas cosas. Y en tal sentido creían que era muy fácil refutarla para «disipar las tinieblas de la ignorancia», como solían decir en esa época. Pero no habían logrado comprender que la religión no se puede considerar un resultado simple de la ignorancia, ni reducir tampoco a una mentira o a una maniobra voluntaria. Por el contrario, es un conjunto muy complejo de ideas y de prácticas profundamente arraigadas en la vida, que no es suficiente con refutar. Frente a

este hecho fueron insensibles, como lo fueron entre nosotros en el siglo pasado los famosos liberales radicales, ateos —*comecuras*—, que estaban inspirados por las mismas ideas. A nadie se le puede ocurrir ahora que un fenómeno tan complejo como el cristianismo, con dos mil años de carrera en la historia universal, sea cualquier cosa que se le ocurrió a alguien y que por casualidad se extendió; ni mucho menos creer que se trata de una simple maniobra patronal, antisindical o algo por el estilo.

Como la ideología está encamada, como hace parte de un modo de vida y no se reduce simplemente a una opinión o a una desviación mental, la refutación no es nunca suficiente para *superarla*. Es necesario trabajar en otros dos campos: la interpretación y la transformación de las condiciones que la producen y la hacen necesaria.

Esta formulación nos pone de presente otra característica importante que es necesario tener en cuenta para construir una definición real: la ideología es refractaria por completo a la experiencia. Esto significa que de ella no se puede salir por una simple experiencia directa. Ninguna *desilusión* saca a una sociedad de la magia. Si las sociedades primitivas en determinado momento superaron la etapa del pensamiento mágico, ello no se debió a la acumulación de un conjunto inmenso de experiencias, al convencimiento progresivo de la ineficacia de ciertos procedimientos mágicos —el hecho de que se bailara y se regara agua no hacía llover, que se soplara con un huso y se danzara no curaba los enfermos, etcétera—. En realidad, tanto en el plano colectivo como individual, ningún hecho demuestra a

quien está inmerso en una ideología mágica, que la magia no tiene un fundamento objetivo.

La magia tiene una eficacia relativa frente a aquellas enfermedades que hoy llamaríamos de tipo psicógeno, que por sus características mismas son susceptibles de ser alcanzadas por procedimientos mágicos. Frente a la naturaleza su ineficacia es más fácilmente demostrable. Sin embargo, tampoco aquí la acumulación de fracasos fue la razón por la cual se dejó de lado. La magia se abandonó porque la sociedad dejó de ser una comunidad orgánica, y se transformó en una sociedad jerárquica fundada en una estructura de dominación, que encontraba una más adecuada representación de sí en la religión. Por lo demás, a las creencias religiosas tampoco las refuta la ineficacia de una experiencia particular.

Una tribu en África tiene la costumbre de consagrar sus flechas en una ceremonia mágica para hacerlas más mortales, pero no por eso deja de echarles además veneno de serpientes. Si el animal al cual hieren con la flecha muere, significa que la ceremonia de consagración fue eficaz; si sobrevive y escapa significa que la culebra no era venenosa. Se produce así una combinación muy curiosa de magia y técnica. No hay que remitirse, sin embargo, hasta esas remotas edades, ni hay que ir hasta lo profundo del Congo para encontrar este tipo de combinaciones. En nuestro medio es muy corriente que una señora que tiene un niño enfermo le ofrezca una vela a la Virgen del Carmen para que se alivie, sin que por eso deje de llamar al médico y aplicarle penicilina. Si el niño se alivia es muy

probable que crea que la Virgen del Carmen hiciera el milagro; si se muere, muy probablemente la responsabilidad recae en el médico.

Las combinaciones entre técnica y pensamiento mágico son muy frecuentes. El fenómeno de la fe es muy adecuado para mostrar que la ideología es refractaria a la experiencia. Si se hace un ruego por un milagro y el asunto resulta bien, magnífico; pero si resulta mal, por ejemplo, la persona encomendada muere, la creencia no queda en absoluto puesta en cuestión y numerosas interpretaciones darán cuenta del *impasse* de tal manera que la estructura de la fe quede incólume. La fe está por encima de toda relación crítica con la experiencia y el razonamiento.

Desde el punto de vista del psicoanálisis, podríamos afirmar que la ideología es refractaria a la crítica y a la experiencia, en la medida en que encuentra un fundamento en ciertas estructuras psíquicas especiales. Supongamos el caso de una fobia, tal como se presenta en la histeria de angustia, que podemos considerar un fenómeno convencionalmente normal.

Se puede observar que hay allí un tipo de reacción que ninguna forma de argumentación disuelve. Una señora que le tiene pavor a los ratones encuentra uno en la sala de su casa, sale gritando y se sube a la mesa, muerta de miedo. El ratón por su parte también se asusta y se esconde en un agujero. Naturalmente nunca vamos a convencer a la señora si le explicamos razonablemente que es el ratón quien tiene razón de huir porque ella es mucho más peligrosa para él, que él para ella. Ese tipo de argumentación,

muy seguramente, no la convence porque su reacción no se desarrolla en un nivel consciente; es necesario pasar por un largo proceso de interpretación que ponga de presente el significado de la figura del ratón en su inconsciente y la estructura que allí implica esa significación. Si se logra la interpretación y la transformación de un conjunto de reacciones vitales, podría ser eficaz la explicación argumental; de lo contrario no.

La ideología no sería tan fuerte si no tuviera una raigambre inconsciente; si fuera un simple conjunto de errores teóricos en un nivel puramente intelectual, aislado de lo vivido, de lo inconsciente y de la organización social. La ideología es un fenómeno tan poderoso, porque tiene un arraigo en la vida humana muy profundo: no es el resultado de una mala información, de la falta de un conocimiento o una especie de carencia como decía Platón; es el efecto de una forma de vida no reductible a un desenfoque subjetivo.

▪ LA IDEOLOGÍA COMO FORMA DE DOMINACIÓN

En una sociedad que se funda en una dominación —sea de clase en las sociedades modernas o de casta en las sociedades primitivas— la ideología es una forma necesaria de la dominación.

Cada sociedad tiene que producir sus propias formas ideológicas de dominación. El capitalismo por ejemplo

requiere de una ideología política —desarrollada entre los siglos XVII y XVIII—, que se formula en gran parte en términos jurídicos, y hereda del pensamiento religioso medieval los conceptos de libertad y de libre albedrío. En la Edad Media, cuando el cristianismo era la ideología *común* a la sociedad, en este principio se fundaba el aparato teológico, la teoría del castigo y del premio. El derecho recoge esta idea, que por lo demás no es un invento cristiano, ya que estaba en los estoicos y en algunos pensadores griegos anteriores.

La ideología capitalista representa una gran dificultad para el desarrollo de conocimientos científicos sobre la sociedad. El principio del libre albedrío dificulta mucho la formulación de una ciencia de la conducta. Freud, en uno de sus primeros libros, —*Psicopatología de la vida cotidiana*³⁰—, se encuentra frente a este problema, como le había ocurrido a otros pensadores anteriores: si partimos de la libre voluntad, considerada como una potencia no determinada a la que no se le pueden adjudicar causas, la conducta humana no puede ser explicada en la medida en que explicar es remitir un conjunto de fenómenos a las leyes que los determinan y a sus causas; en tal caso la conducta humana podrá ser aceptada, valorada, moralmente condenada o elogiada, pero no explicada. De esta manera

³⁰ Para una discusión en detalle de ese principio, el lector se puede remitir al último capítulo del libro, «Determinismo. Fe Causal. Superstición. Consideraciones».

el libre albedrío es un principio que nos cierra la posibilidad de elaborar una psicología.

Y si hablamos de la conducta humana en términos colectivos, tampoco es posible una sociología como ciencia que pretenda dar cuenta, desde un punto de vista explicativo, de problemas que tienen lugar en un objeto de estudio determinado. Podrá desarrollar descripciones de la conducta humana —como dicen algunos ideólogos modernos— y apelar para ello a la comprensión por medio de la simpatía, la empatía, o cualquier otro método fenomenológico que haga posible una aproximación al comportamiento de otro por identificación; pero no elaborar una ciencia en el sentido de tomar la conducta como objeto de una explicación.

Esta idea de libertad, que había sido criticada desde tiempo atrás en forma puramente teórica por los filósofos³¹, es esencial para el funcionamiento objetivo del mundo capitalista, basado en una economía del cambio y en el desarrollo de formas contractuales. El principal postulado del cambio es el contrato, que implica la libertad de las partes para obligarse mutuamente. Todo el mundo sabe que en una economía donde hay una división social del trabajo en ramas —además de una división social del trabajo en clases— el cambio es obligatorio. Un artesano por ejemplo debe cambiar necesariamente una buena parte de su producto para obtener los medios de vida indispen-

³¹ El más grande de ellos y el más claro en ese punto es Spinoza; luego Nietzsche.

sables. Sin embargo, es necesario que se imagine que el cambio es libre, resultado de su libre voluntad, a diferencia del siervo medieval que debía obligatoriamente entregar una porción importante de su producto al señor feudal en forma de renta o de diezmos, a cambio de un muy dudoso premio *post mortem*. En el feudalismo se trata de una obligación garantizada coactivamente de manera abierta; en el capitalismo es necesario que el productor directo se sienta libre.

Desde un punto de vista teórico Kant había mostrado —y Spinoza antes que él— que no es pensable la libertad entendida como un conjunto de actos o de hechos que no responden a una causa. Spinoza dio al respecto una definición extraordinariamente brillante: la libertad es el nombre que damos a la ignorancia que tenemos de la causa de nuestros actos; como no sabemos por qué actuamos, entonces pretendemos que lo hacemos libremente. Este tipo de concepción es muy remota y se puede encontrar en el siglo XVII e incluso antes.

Existen por supuesto, desde la antigüedad, otras concepciones de la libertad que no son metafísicas y no postulan un libre albedrío. Platón, en el *Banquete*, dice que el amor y el pensamiento son libres en el sentido de que no pueden ser el resultado de forma alguna de coacción actual: a nadie se le puede obligar a pensar o a amar. Con esta idea no quiere decir que carezcan de causa; muy por el contrario, elabora al respecto una teoría fantástica de la reminiscencia que, traducida a términos modernos, es muy próxima al psicoanálisis.

El pensamiento y el amor tienen por supuesto causas, son el resultado de la confluencia de una serie de condiciones; pero no pueden ser obligatorios. La idea de Platón puede interpretarse en esta dirección.

La libertad, entendida de esta manera, es muy diferente a la concepción a la que me estoy refiriendo. La libertad metafísica que el cristianismo sostiene es una manera de crear una base teórica al concepto de culpa, de premio y de castigo. Por eso Nietzsche, en términos muy pocos amables con el cristianismo —como en general acostumbra hablar— llamó a la teoría de la libertad una metafísica de verdugos: primero hay que declarar al sujeto libre y autor exclusivo de lo que es —la idea de un ser que es su propia causa es lógicamente insostenible—, para después declararlo culpable de todo lo que ha sido víctima y castigarlo.

Esta es una concepción de la libertad que el sistema capitalista toma a veces en forma directa de la concepción cristiana. En el pensamiento jurídico, por ejemplo, podemos observar que algunos autores hacen una distinción entre la culpa y el dolo, utilizando criterios muy similares a los que traía el catecismo del padre Astete para diferenciar entre pecado venial y pecado mortal —la plena advertencia y el pleno consentimiento—. La culpa es una conducta que podía haber sido prevista pero que no es necesariamente intencional; el dolo es un acto intencionado, hecho a propósito para producir un daño. El derecho asume estas nociones de manera directa porque necesita postular la autonomía del sujeto para sustentar un sistema represivo.

Por lo demás, el capitalismo empobrece terriblemente la concepción cristiana de la libertad al reducirla a una función puramente negativa: el hombre es libre para realizar todo aquello que no le impida la ley, o en otros términos, la policía. La constitución que, como dice Marx, es lo que una sociedad dice de sí misma, considera a los hombres libres e iguales. Pero a las sociedades como a los individuos, no se les puede juzgar por lo que dicen de sí mismos, sino por lo que hacen y por lo que efectivamente son. La enseñanza, por ejemplo, es libre en el sentido de que la ley no le impide a nadie el ingreso en una rama cualquiera de la educación, pero se lo prohíben otras cosas: las condiciones económicas, las circunstancias de su vida, etcétera; de hecho a ella sólo llega un porcentaje ínfimo de la población así la gran mayoría no tenga negado el acceso en teoría. Todo el mundo es libre de elegir y ser elegido, pero solamente en el sentido de que la ley no se lo prohíbe. A la constitución no le interesa que lo que está permitido por la ley esté prohibido por la vida. En el terreno de las posibilidades efectivas tendríamos que hablar de un sentido de la libertad diferente al que le otorga el mundo capitalista y necesita para su funcionamiento.

La libertad y los derechos humanos, tal como son formulados por la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* en la Revolución francesa, fueron criticados muy corta pero sagazmente por Marx en *La sagrada familia* con este pequeño comentario: detrás del ciudadano encontramos siempre al propietario; el concepto de libertad está construido bajo el modelo de la libertad de

propiedad y de la libertad de industria. Cuando se afirma que el derecho de cada cual está limitado por el derecho igual de los demás: ¿a qué tipo de derecho hace referencia para que podamos afirmar que está limitado por el derecho de otro? Si uno está pensando en un propietario de la tierra, es clarísimo que su derecho de propiedad tiene su límite allí donde comienza el derecho del otro. Pero si uno está pensando por ejemplo en la posibilidad de escribir, de crear, de pensar o de estudiar, no es claro en qué sentido el derecho de otro es un límite. Detrás del concepto de hombre y de ciudadano está el concepto de propietario, y detrás del concepto de libertad, la libertad de industria.

De esta manera queda empobrecida la heredada concepción de la libertad. Podría desarrollarse la Psicología o la Sociología para explicar las conductas individuales o colectivas como efecto necesario de una determinada confluencia de causas; pero sobre este fundamento no podría operar el mundo capitalista ni una economía del cambio, que necesitan construir para su funcionamiento una teoría de la responsabilidad y del contrato, y un principio justificativo de la represión. Entonces es necesario una fundamentación ideológica de una determinada forma de vida a través de una concepción de la libertad que sea al mismo tiempo metafísica y apologética —para decirlo en términos de Marx—, es decir, de una teoría que, a nombre de la descripción de una situación, nos presente por el contrario la defensa y la apología de lo que pretende dar cuenta.

En este sentido, encontramos que en la teoría económica el cambio es concebido como un acto libre entre

dos libertades, cada una de las cuales obra por su propia conveniencia. Puesto que es un acto libre, ambas partes son beneficiarias y suponen, como condición indispensable para la realización de la transacción, que reciben algo que vale más de lo que entregan. Este es el principio de la economía de cambio y de mercado y su fundamento se encuentra en el concepto de libre albedrío.

Este tipo de descripción es evidentemente apologético. Como el capitalismo es una economía basada en el cambio, y como cada cambio produce dos beneficiarios, el capitalismo es entonces un proceso generalizado de beneficio común. Todo el problema radica en el postulado de que el cambio es libre. Si una parte mayoritaria carece de medios de producción, cambiar su fuerza de trabajo por un salario es una obligación impuesta por la vida capitalista aunque no tenga necesidad de apelar a medios coactivos directos como en el esclavismo o el feudalismo. Así pues, la teoría de la libertad, que sirve de fundamento al cambio, está inscrita en el funcionamiento del modo capitalista de producción y no es un simple error que se pueda disolver simplemente por una refutación.

▪ EL APORTE DE MARX Y FREUD

Marx descubrió que los errores están encarnados en la vida social y no son simples desenfoques subjetivos; por lo tanto, la crítica y la interpretación son sólo un momento. El paso fundamental que hay que dar, en la vía de una

refutación efectiva, es la transformación de las condiciones que hacen necesaria una determinada formación ideológica. Si la ideología no estuviera encarnada en un modo de vida, sería fácil desembarazarse de ella con una refutación teórica, como se puede hacer con un teorema o un problema matemático mal formulados.

Encontramos en Marx, a pesar del carácter incompleto de su elaboración de una teoría de la sociedad, una consideración sobre la ideología que pone de presente sus fundamentos inconscientes en el sentido que él da a esta palabra: la ideología, por el hecho mismo de serlo, está basada en algo que ella misma desconoce y de lo que no puede dar cuenta.

Marx hizo a este respecto un comentario muy breve pero con un contenido y un alcance muy amplio, refiriéndose al libro de Feuerbach *La esencia del cristianismo* que es, por decirlo así, una oposición de tipo naturalista al cristianismo. Si la Sagrada Familia, como dice Feuerbach, no es más que una idealización y una proyección en el cielo de la familia humana, de la familia profana, habría que preguntarse entonces —como no lo hace Feuerbach—, por qué la familia humana corriente requiere este tipo de idealización. Dice así el comentario:

Feuerbach parte del hecho del autoextrañamiento religioso, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y un mundo humano. Su trabajo consiste en resolver el mundo religioso en su fundamento terrenal. Pero el hecho de que este fundamento terrenal se separe de sí y se construya un reino independiente en las nubes

sólo puede explicarse partiendo del desgarramiento interno y la interna contradicción de este fundamento terrenal. Este mismo ha de ser, pues, tanto comprendido en su contradicción como prácticamente subvertido. Así, por ejemplo, una vez que se ha descubierto en la familia terrenal el misterio de la Sagrada Familia, la primera tiene que ser aniquilada, teórica y prácticamente³².

La fórmula tan famosa y a veces tan mal comprendida de Marx de la XI Tesis sobre Feuerbach —«Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de modos distintos, ahora toca transformarlo»— no quiere decir propiamente que es insuficiente hacer filosofía en las cátedras sin hacer al mismo tiempo activismo en las calles, o algo por el estilo. Se refiere a algo más mucho más profundo: el error está encarnado en formas de vida y no es solamente una opinión desviada.

En *El capital* dedica una buena parte del primer capítulo al problema del fetichismo de la mercancía, tema sobre el cual vuelve al final del tomo II de la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*³³. El Fetichismo es un fenómeno corriente que podemos observar en la vida cotidiana, que consiste en adjudicar a un elemento, en su naturaleza de elemento, en su naturalidad, en su naturaleza anclada, las

³² Marx, Karl, IV Tesis sobre Feuerbach.

³³ Marx, Karl, (1974), «La Economía vulgar ante el problema de la ganancia y el interés. I. El fetichismo capitalista», *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, tomo II, Madrid: Comunicación, págs. 366-372.

propiedades que deriva de las relaciones que tiene en un conjunto. El fetichismo de la mercancía por ejemplo consiste en adjudicar a la mercancía, es decir, a la cosa en su materialidad inmediata —en su valor de uso— una propiedad que depende de la organización social dentro de la cual está inscrita: el hecho de tener un valor. Se confunde así el valor, que es un efecto social, con una propiedad natural.

Marx muestra también que el fetichismo es un fenómeno esencial al mundo capitalista y no simplemente un error particular. En este sentido no se puede resolver por medio de una refutación, y ni siquiera por medio de una interpretación, porque contiene un elemento que lo hace indisoluble: es una condición necesaria al funcionamiento de las relaciones mercantiles en las que se basa el mundo capitalista. Por lo tanto, su disolución no puede ser resultado simple de una crítica teórica, sino de la superación de una forma social que se basa en una producción para el mercado y en el aumento del valor de la producción, y de su sustitución por otra basada en una producción orientada por el cálculo de los efectos sociales útiles de lo producido. Mientras la sociedad toda produzca para generar más valor y no para generar efectos sociales útiles determinados, el fetichismo será un elemento de ese tipo de vida; en tal sentido no es un simple error individual.

Un enfoque similar del problema de la ideología está implícito en el estudio de Freud sobre la religión, a la que no considera de manera simple como un error; por el contrario, encuentra en ella muchos elementos inconscientes,

que tienen un sustrato real, que hacen muy difícil un tratamiento puramente refutatorio.

Como ilustración podemos ver que en las ideologías encontramos una serie de nociones que no son simples errores, sino la expresión en forma simbólica de realidades vividas muy profundas. La idea de un paraíso primitivo o de un paraíso perdido es muy frecuente en muy diversas religiones e incluso en concepciones pseudocientíficas como por ejemplo en la teoría del buen salvaje de Rousseau; los griegos tenían en su cultura la idea de una edad de oro —la Atlántida, de Platón—; en la concepción judaica encontramos también una variante muy interesante de la misma idea: la infancia individual se proyecta como infancia de la humanidad para construir la imagen de una época en que no se tenía conocimiento de la ciencia del bien y del mal, no daba vergüenza estar desnudo, y había una protección que se pierde con la madurez. Este tipo de ideas no corresponden por supuesto a ninguna investigación antropológica o arqueológica sobre los orígenes de la humanidad y no pueden ser tomadas simplemente como ideas erradas, ya que corresponden a un mito prácticamente universal.

Todas las prácticas desculpabilizantes —como la penitencia y similares— y las concepciones culpabilizantes psíquicas, propias de aquellas épocas en las que era necesaria una determinada maniobra para expulsar los pecados, no son sólo actos colectivos propios de las religiones, sino prácticas que se encuentran en muchas estructuras psíquicas individuales. Freud, en un texto muy interesante,

muestra la extraordinaria similitud existente entre las prácticas de ciertas religiones y los ceremoniales obsesivos y concluye con una formulación muy dura: «Después de señalar estas coincidencias y analogías podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad: la neurosis como una religiosidad individual, y la religión como una neurosis obsesiva universal»³⁴. Y por lo tanto, ninguna de las dos es susceptible de una refutación directa, sino de un tratamiento.

Este punto de vista de Freud en el terreno de lo individual ya había sido planteado por Marx. La ideología está encarnada; la encontramos tanto en los procesos sociales como en las estructuras individuales y no se puede considerar simplemente como un conjunto de errores subjetivos. Por consiguiente, la única *superación* efectiva concebible es la transformación de las condiciones que la producen y la hacen necesaria al funcionamiento y desenvolvimiento de las instituciones y de las estructuras individuales.

FUENTE

Conferencia dictada en Medellín, el 26 de febrero de 1974, en la Escuela de Administración y Finanzas Instituto Tecnológico (EAFIT).

³⁴ Freud, Sigmund, (1973), «Los actos obsesivos y las prácticas religiosas», *Obras completas*, tomo II, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, pág. 1342.

▪ SOBRE LA LECTURA

▪ I

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 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. Hay que considerar el humorismo con que esta escritura descarta como de pasada lo más firme y antiguamente establecido y se detiene corrosiva e implacable en el detalle desapercibido; 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. Este estilo es la otra cara de un nítido concepto de la lectura que, a medida que se hace más exigente y más minucioso, libera la escritura de toda preocupación efectista o periodística o de toda aspiración al gran público. De esta manera abre el espacio en

que pueden consignarse las palabras de Zaratustra y elaborarse la extraordinaria serie de obras que lo continúan, comentan y afirman.

Nietzsche es particularmente explícito sobre este punto al final del prólogo a la *Genealogía de la moral* (1887) o al final del prefacio a *Aurora* (1881): «No escribir de otra cosa más que de aquello que podría desesperar a los hombres que se apresuran». No se trata aquí sin embargo, como podrían hacer pensar este y muchos otros textos, de una crítica al *afán del hombre moderno* que quiere informarse lo más rápidamente posible, al que se debería oponer una lectura lenta, cuidadosa y *rumiante*. Al poner el acento sobre la *interpretación*, Nietzsche rechaza toda concepción naturalista o instrumentalista de la lectura: leer no es recibir, consumir, adquirir. Leer es trabajar. Lo que tenemos ante nosotros no es un mensaje en el que un autor nos informa, por medio de palabras sobre sus experiencias, sentimientos, pensamientos o conocimientos sobre el mundo, para que nosotros, provistos de un código que poseemos en común con él, procuremos averiguar *lo que nos quiso decir*.

Que leer es trabajar quiere decir ante todo que no existe un código común al que hayan sido *traducidas* las significaciones que luego vamos a descifrar. El texto produce su propio código por las relaciones que establece entre sus signos; genera, por decirlo así, un lenguaje interior, en relación de afinidad, contradicción y diferencia con otros *lenguajes*. El trabajo consiste entonces en determinar el valor que el texto asigna a cada uno de sus términos, valor

que puede estar en contradicción abierta con el que posee un mismo término en otros textos.

Podemos tomar varios ejemplos sencillos, en los que podemos observar la contradicción que puede existir entre la significación de un término en un discurso filosófico o literario con el valor que tiene en el texto de una ideología dominante.

Platón en el *Teeteto o de la ciencia* incluye en el concepto de *esclavos* a los reyes, los jueces y, en general, a todos los que no pueden respetar el tiempo propio que requiere el desarrollo del pensamiento, porque están obligados a decidir o concluir en un plazo determinado que los excluye de una relación con la verdad, la cual tiene sus propios ciclos, sus caminos y sus rodeos, sus ritmos y su tiempo, que ninguna instancia y ningún poder puede determinar de antemano.

Nietzsche llama *voluntad de dominio* a una fuerza unificadora, perfectamente impersonal, que confiere una nueva ordenación y una nueva interpretación a elementos que estaban hasta entonces determinados por otra dominación. Esta noción es por lo tanto, no sólo ajena a la significación que le asigna la ideología dominante, sino directamente opuesta, ya que en esta última, *voluntad de dominio* se entiende como el deseo de dominar, superar, oprimir a otros, someterlos a los valores y las jerarquías existentes³⁵.

³⁵ Nietzsche, Friedrich, (1976), *Genealogía de la moral*, Madrid: Alianza Editorial, tomo II, pág. 67.

Si no hacemos el esfuerzo por definir qué significa para Kafka el alimento, y asumimos su significado en la acepción común, nunca podremos entender *La metamorfosis*, las *Investigaciones de un perro* o *El artista del hambre*. Alimento significa para Kafka motivos para vivir, y en tal sentido la falta de apetito es la pérdida del sentido de la vida y la carencia de incentivos para la lucha. Sólo así se va esclareciendo el sentido de sus textos, porque al comienzo no tenemos un código común. Este es el problema de toda lectura seria.

Traemos a cuento estos ejemplos sólo para indicar que toda lectura *objetiva, neutral* o inocente es en realidad una interpretación, que conlleva de por sí una dislocación de las relaciones internas de un texto, resultado de la traducción del significado de sus términos a la interpretación previa de una ideología dominante.

Pero no vaya a creerse que el trabajo a que nos referimos aquí consiste en restablecer el *pensamiento auténtico* del autor, *lo que en realidad quiso decir*. El así llamado *autor* no es ningún propietario del sentido de su texto. Este sentido es un efecto incontrolable de su economía interna y de sus relaciones con otros textos; el autor puede ignorarlo por completo, puede verse asombrado por él y de hecho se le escapa siempre en algún grado. Escritura es aventura; el sentido es múltiple, irrecuperable, inapropiable, irreducible a un querer decir.

Lo anterior es suficiente para disipar la ilusión humanista, pedagógica, opresoramente generosa de una escritura que regala a un *lector-ocioso* —Nietzsche— un saber que no posee y que va a adquirir.

■ II

Estas observaciones pueden servir de introducción a un tema central de una teoría de la lectura, en el que dejaremos una vez más la palabra a Nietzsche, para estudiar dos proposiciones aparentemente contradictorias que son formuladas con todo el radicalismo deseable en *Ecce Homo*:

En última instancia nadie puede escuchar en las cosas, incluidos los libros, más de lo que ya sabe. Se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia. Imaginémos el caso extremo de un libro que no hable más que de vivencias que, en su totalidad, se encuentran más allá de la posibilidad de una experiencia frecuente o, también, poco frecuente, de que sea el primer lenguaje para expresar una serie nueva de experiencias. En este caso, sencillamente, no se oye nada, lo cual produce la ilusión acústica de creer que donde no se oye nada no hay tampoco nada [...] ³⁶. Cuando me represento la imagen de un lector perfecto, siempre resulta un monstruo de valor y curiosidad, y, además, una cosa dúctil, astuta, cauta, un aventurero y un descubridor nato. Por fin: mejor que lo he dicho en el Zarathustra no sabría yo decir para quién únicamente hablo en el fondo; ¿a quién únicamente quiere él contar su enigma? A vosotros los audaces, buscadores e indagadores, y a quien quiera que a alguna vez se haya lanzado con astutas velas a mares terribles; a vosotros los ebrios de enigmas, que gozáis con la luz del crepúsculo, cuyas almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos; pues no

³⁶ Nietzsche, Friedrich, (1976), *Ecce Homo*, Alianza Editorial, pág. 57.

queréis, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo y que allí donde podéis adivinar, odiáis el deducir³⁷.

¿Cómo mantener asidos los dos extremos de esta cadena contradictoria en la que se nos propone que no se lee sino lo que ya se sabe y que para leer es preciso ser un aventurero y un descubridor nato? La primera cita parece amargamente pesimista, la segunda es terriblemente exigente. Considerémoslas de cerca. En el primer caso Nietzsche identifica el *ya se sabe* con *aquello a lo cual se tiene acceso desde la vivencia*. Declara muda, inaudible, invisible, toda palabra en la que no podamos leer algo que ya sabíamos; ilegible es todo lenguaje que no sea el lenguaje de nuestro problema. Sólo es posible leer y oír cuando nuestros problemas, conflictos y perspectivas han llegado a configurarse como preguntas y sospechas, susceptibles de encontrar en un lenguaje su expresión, desarrollo y respuesta. Recordemos aquí la extraordinaria tensión que se produce al final de la segunda parte del Zaratustra, en el capítulo titulado «La más silenciosa de todas las horas», principalmente en el pasaje en que Zaratrustra está lleno de terror: «Entonces algo me habló sin voz: ¿Lo sabes, Zaratustra?»³⁸.

³⁷ *Ibidem*, págs. 60-61. Todos los subrayados son de Nietzsche. Las últimas frases corresponden a la transcripción que el propio Nietzsche hace del Zaratustra. Ver el capítulo «De la visión y del enigma», pág. 223.

³⁸ *Ibidem*, págs. 212-215.

Y, en efecto, Nietzsche despliega en estas páginas de transición entre la segunda y la tercera parte del Zaratus-tra, toda las sutilezas de su arte para indicar que la mayor dificultad consiste en decir lo que ya se sabe, en reconocer lo que secretamente se conoce. Esta dificultad se configura como un abismo aterrador precisamente porque se relaciona con algo que ya se conoce: si no se conociera sería una palabra vacía; pero si se reconoce, nos desgarrar y confronta. Así se construye el vínculo entre los extremos contradictorios de la cadena, *lo que ya se sabe*, y la exigencia de valor, de audacia y de riesgo para llegar a ser un descubridor.

Nietzsche reclama un lector que no sea solamente cuidadoso, *rumiante*, capaz de interpretar, sino también capaz de permitir que el texto lo afecte en su ser mismo, le hable de aquello que pugna por hacerse reconocer aún a riesgo de transformarlo; un lector que si bien teme morir y nacer en la lectura, se deja encantar por el gusto de esa aventura y de ese peligro.

■ III

Así como teniendo buena o mala vista hay que mirar desde alguna parte, así mismo hay que leer desde alguna parte, desde alguna perspectiva, que no es otra cosa que una pregunta abierta, una pregunta aún no contestada, que trabaja en nosotros y sobre la cual nosotros trabajamos con una lectura. Una pregunta abierta es una búsqueda en marcha

que tiene un efecto específico sobre la lectura. Sólo se sabe escribir para escritores y sólo el que escribe, realmente lee.

Poseemos una magnífica, una redentora capacidad de olvidar todo lo que no podemos convertir en un instrumento de nuestro trabajo. Y como ese trabajo es en realidad un proceso que sigue vías múltiples, senderos tortuosos, y toma a menudo por atajos inesperados, solemos recoger materiales en los lugares más imprevistos.

Cualquiera que tenga una experiencia de lectura —y con mayor razón si es «adicto»³⁹— o que acostumbre tomar al azar, en un rato de ocio, el primer libro que encuentra a la mano, habrá notado sin duda, con cierto asombro, con cuánta frecuencia encuentra, allí donde quería olvidarse un rato de sus preocupaciones, que el libro le habla precisamente del problema que en ese momento lo estaba trabajando. No hay aquí, sin embargo, nada de extraño, ni es necesario negar el azar de la escogencia apelando como explicación a una premeditación inconsciente: la selección es hecha por el problema mismo que, durante la lectura, busca sus conceptos, sus conexiones, recibe y captura todo lo que pueda servir para llenar sus lagunas o las discontinuidades entre los puntos que parecían esclarecidos, y desecha todo lo que no puede recuperar. Es el problema mismo el que lee, aquel precisamente del que queríamos descansar un poco con la lectura, pero que, sin embargo, seguía trabajando obscuramente como un topo.

³⁹ Algunos psicoanalistas, Fenichel, por ejemplo, hablan de adicción a la lectura en sus estudios sobre los drogadictos.

Hay que tomar, por lo tanto, en su sentido más fuerte la tesis de que es necesario leer a la luz de un problema. Un problema es una sospecha y una esperanza. La sospecha de que existe una unidad y una articulación necesaria allí donde sólo vemos algunos elementos dispersos, que sólo podemos entender parcialmente; que se nos escapan pero que insisten como una herida abierta. Y la esperanza de que si logramos establecer esa articulación necesariamente quedará explicado algo que no lo estaba; quedará removido algo que impedía el proceso de nuestro pensamiento y funcionaba por lo tanto como un nudo en nuestra vida; quedará roto un lazo de aquellos que nos atan obligándonos a emplear toda nuestra energía, nuestra agresividad y nuestra libido, en lo que Freud llamaba una *guerra civil* sin esperanzas.

El trabajo de la sospecha consiste en someter todos los elementos a una elaboración y a una crítica, que permita superar el poder de la fuerza —represión, ideología dominante, racionalización, etcétera— que los mantiene dispersos, yuxtapuestos o falsamente conectados.

Leer a la luz de un problema es pues leer en un campo de batalla, abierto por una escritura y por una investigación.

■ IV

Por lo demás no cabe duda de que esta batalla no tiene lugar principalmente en el escenario de la conciencia. Basta leer *El hombre de los lobos* o *La organización genital infantil*, de

Freud para saber que ya los cuentos de hadas y las explicaciones sobre el nacimiento y la diferencia de los sexos son leídos, interpretados, criticados, capturados y desechados a partir del drama que Freud no vacila en calificar de *investigación originaria*.

Pero, inconscientemente o no, la lectura es siempre el sometimiento de un texto —que por sus condiciones de producción y por sus efectos, escapa a la propiedad de cualquier *autor*—, a una elaboración. La lectura es parte de un proceso que en ningún caso puede ser pensado como consumo. Puede ser el encuentro con un lenguaje en que se reconoce una indagación o que es neutralizado por la traducción a la ideología dominante, pero no puede ser la apropiación de un saber en el sentido del consumo. Este es el punto al que hay que llegar para romper la conciencia y la práctica de la lectura en la ideología burguesa.

También aquí el capital tiene su propia concepción. La lectura no puede ser sino una de las dos cosas en las que el capital divide el ámbito de las actividades humanas: producción o consumo. Como consumo es gasto, diversión, *recreación*; se presenta como el disfrute de un valor de uso y el ejercicio de un *derecho*. Como producción es trabajo, deber, empleo útil del tiempo, actividad por medio de la cual alguien se vuelve propietario de un saber, de una cantidad de información o, en términos algo pasados de moda, *adquiere una cultura*. Este es el periodo del ahorro, de la capitalización.

En el primer momento se trata, como demostró Marx con respecto a todo *consumo final*, de la reproducción de

las clases, de la reproducción ideológica, de la inculcación de los *valores*, las opiniones y las cegueras que necesita para *funcionar* una ideología.

En el segundo momento se procede por una división del trabajo mucho más precisa puesto que la lectura no es ya un consumo final, sino el medio para la formación de los funcionarios de la repetición, de la reproducción ideológica, así se trate de una reproducción ampliada que no se limite a transmitir los conocimientos adquiridos sino a desarrollarlos, ampliarlos. Pero sea que se la tome como ahorro o como gasto, la lectura queda siempre como recepción.

▪ V

Ahora bien, si la lectura no es recepción, es necesariamente interpretación. Volvamos pues a la interpretación. De cualquier clase que sea —psicoanalítica, lingüística, marxista, etcétera— la interpretación no es la simple aplicación de un saber o de un conjunto de conocimientos a un texto, de tal manera que permita encontrar detrás de su desconexión aparente, la ley interna de su producción. Ante todo porque ningún saber es el resultado de la posición de un sujeto neutral, sino la sistematización progresiva de una lucha contra una fuerza específica de dominación: contra la explotación de clases y sus efectos en la conciencia; contra la represión; contra las ilusiones teológicas, teleológicas, subjetivistas sedimentadas en la

gramática y en la consciencia ingenua del lenguaje. Nadie ha llegado a conocer el marxismo, si no lo ha leído en una lucha contra la explotación; ni el psicoanálisis si no lo ha leído y sufrido desde un debate con sus problemas inconscientes; la meditación de Derrida sobre el desarrollo de la lingüística muestra que nadie puede llegar a ser lingüista al margen de una lucha contra la teología implícita en nuestro lenguaje y en las formas clásicas de pensarlo.

FUENTE

Este texto apareció publicado inicialmente en la revista *Discusión*, n.º 2, julio-septiembre de 1974. Ha circulado profusamente en las universidades.

▪ LOS SIGNOS DE PUNTUACIÓN

LOS SIGNOS DE PUNTUACIÓN marcan pausas y tonos; unos son puramente pausas: el punto seguido, el punto aparte, la coma, el punto y coma; otros expresan tono: las interrogaciones y las exclamaciones. Encontramos otras pausas que implican tono: los paréntesis y los guiones, que al sacar un texto del contexto obligan a leerlo en otro tono. Igualmente los puntos suspensivos y los dos puntos son a la vez pausa y tono. Entonces los signos de puntuación plantean el problema de la relación de las pausas y los tonos con el sentido; ¿en qué medida las pausas y los tonos son constitutivos de sentidos?

Una frase en tono interrogativo no tiene el mismo sentido si se formula en tono afirmativo. Los puntos suspensivos transmiten un mensaje —lo que no ocurre con el punto—. En el punto seguido terminamos una oración, redondeamos una idea. En los puntos suspensivos le tratamos de hacer creer al lector, o bien que se podría seguir hablando indefinidamente del asunto, o bien que él debería seguir pensando en el asunto. Esa inconclusión se presenta

como parte del sentido; el sentido queda suspenso y los puntos suspensivos quedan para ser interpretados.

▪ LA COMA

Sirve para indicar que los elementos del discurso no están directamente conectados unos con otros; por eso se emplea en las enumeraciones: «el silencio, la oscuridad, el sonido de las hojas; todo causaba horror y espanto». Cuando la conexión gramatical es directa la coma queda excluida; en la frase «yo fui rápidamente», no cabría una coma. También se emplea la coma para incluir una frase explicativa que interrumpe un discurso principal: «el hombre, que se sabe mortal, desea que su vida tenga un sentido». —A veces la coma funciona como punto y coma cuando antecede a una conjunción, por ejemplo antes de y—.

La diferencia entre la coma y el punto y coma no es solamente una diferencia de tiempo en el sentido de que el punto y coma indique una diferencia más larga de tiempo que la coma. La coma separa elementos homogéneos, como en la enumeración, o elementos que se pretende, a veces por ironía, separar del discurso principal, como en la frase siguiente: «..., se ha dicho entre paréntesis,...», donde precisamente dice lo más importante (Nietzsche).

▪ EL PUNTO Y COMA

Señala una conexión en el discurso principal mismo: «yo lo pienso así; si otros no están de acuerdo deben demostrármelo».

▪ EL GUIÓN

Una exclusión más fuerte que la que constituye la coma es el guion, tanto que puede incluso pensarse como una coma particularmente fuerte. Sin embargo, el guion mantiene la fórmula que encierra dentro del discurso, a diferencia del paréntesis que la saca del discurso. Nótese como la frase «se ha dicho entre paréntesis» no va entre paréntesis porque se trata de una frase que está muy bien inscrita en el texto.

▪ EL PARÉNTESIS

El paréntesis es una manera de retardar la conclusión introduciendo elementos que no son inmediatamente sintetizables: «Fulana amaba a Perano; pero le parecía necesario que él no lo supiera (en aquella época se consideraba que una mujer no podía manifestar su amor sin perder su femineidad); por eso le dijo que no estaba segura de asistir a la fiesta a la que él la había invitado».

Se trata entonces de otro texto dentro del texto, pero que pertenece igualmente al autor; mientras que las comillas introducen un texto de otro autor. Para estudiar el paréntesis es importante conocer la prosa de Faulkner o la de Proust.

▪ LAS COMILLAS O COMILLONES

Hay varias maneras de utilizar las comillas. Una es la inclusión explícita de un texto de otro autor; otra es el distanciamiento que hace el autor sobre un término o una fórmula con la que no está de acuerdo. Estas últimas son las comillas agresivas. Por ejemplo: se supone que, por ser una mujer casada, el hecho de que esté enamorada es «inmoral»...; o: ... y de esa manera se considera que el más simple arribismo es «revolucionario»...

Las comillas son fanáticas cuando ignoran la polisemia del lenguaje; cuando el otro —es decir, el enemigo— se califica así mismo con una fórmula que yo no puedo aceptar, porque es la fórmula con la que me califico a mí mismo; por medio de las comillas le niego el derecho a usar ese término, por ejemplo: los rusos y los chinos se denominan entre sí «revolucionarios», pero entre comillas.

▪ LOS DOS PUNTOS

Constituyen una conexión lógica: lo anterior tiene como consecuencia lo siguiente. Es un signo de puntuación que, en cierta manera, podría traducirse por una frase: por lo tanto, en consecuencia, o sea, es decir. Ejemplo: «Todo lo que había ocurrido no podía tener más que un sentido: lo amaba». Los dos puntos recogen lo dicho anteriormente. Implícitamente quieren decir: «lo que aquí enuncio significa lo siguiente», o «lo que quiero decir se puede expresar en esta serie de ejemplos».

▪ EL SIGNO DE ADMIRACIÓN

Es un signo que expresa énfasis o sorpresa. En el primer caso sólo quiere subrayar el sentido del texto, indicando que es muy fuerte el afecto con que se dice: «No quiero volver a verla ¡nunca!, ¡nunca!».

En el segundo caso se refiere a la sorpresa y se combina frecuentemente con los puntos suspensivos. Su empleo casi generalmente es irónico. Se encuentra mucho por ejemplo en Marx: «este autor piensa que las dificultades de nuestra vida proceden de... ¡la naturaleza!».

Dicho de otra manera: considera que su retorcido pensamiento es una expresión de la espontaneidad.

▪ LA INTERROGACIÓN

En su forma más directa se refiere a una pregunta: «¿dónde vives tú?». Pero, como ocurre siempre en el lenguaje, puede querer decir lo contrario, es decir, ser una reiteración: cuando incluimos entre guiones la fórmula — «¿no es verdad?» — esta es reiterativa de lo que dice. El empleo de la fórmula *¿o qué?* resulta desafiante; con ello se quiere decir que sería ridículo pensar otra cosa; se quiere afirmar que resulta imposible pensar lo contrario. En estos casos se emplea la interrogación por exceso de seguridad en lo que se afirma. En cambio, hay casos donde se hace una demanda pura, lo que expresa un defecto de seguridad: «¿me amas?».

Afirmar algo por medio de una interrogación es un procedimiento irónico: «Hondo es el pozo del pasado. ¿No sería mejor decir que es insondable?» Efectivamente, el autor piensa que es mejor decir que es insondable.

▪ EL PUNTO

Indica conclusión: en el nivel de la frase si es punto seguido; en el nivel del párrafo si es punto aparte. Así, toda frase que sea una sentencia termina con un punto seguido: «Hondo es el pozo del pasado. ¿No sería mejor decir que es insondable?» —Thomas Mann—. El punto aparte concluye el sentido de todo el párrafo. Cuando ponemos punto aparte

queremos decir que todo lo anterior se va a relacionar, como una unidad, con lo que sigue.

Para terminar, no olvidemos lo esencial: la potencia del lenguaje consiste en poder criticarse así mismo; en poder tomar una distancia irónica sobre sí mismo. Por eso los signos de puntuación son ambivalentes: el signo de admiración puede ridiculizar; los guiones y los paréntesis pueden incluir lo esencial; las interrogaciones pueden ser la forma más nítida de afirmación; las comas pueden ser una risa sobre la enumeración, si los elementos que se pretenden homogéneos no lo son, como en la frase: «él era esclavo, negro, humillado, orgulloso de sí mismo».

La capacidad de autoironía es la esencia del lenguaje y la seriedad de las cartillas y las gramáticas es la afasia del poder.

FUENTE

Texto escrito en enero de 1980, dirigido a un grupo de amigos que conformaban un centro literario.



SEMBLANZAS

▪ CONSIDERACIONES SOBRE LA PINTURA Y SOBRE LA OBRA DE FERNANDO BOTERO

EN PRESENCIA DE UNA OBRA que nos emociona intentamos siempre, por un movimiento característico del espíritu, sobrepasar esa emoción hacia su sentido, comprenderla, salir de la obediencia a las sensaciones inmediatas para hacer de ella una enseñanza utilizable y duradera.

Desgraciadamente elegimos con frecuencia un camino sin esperanzas para efectuar esa transición del arte al pensamiento sobre el arte. Nos situamos en el terreno de la comparación y de la relación externa de las obras y de los estilos, acumulando diferencias y particularidades por medio de la constatación imparcial hasta adquirir un acervo de datos, una fría erudición, una sabiduría muerta que no puede ya servirnos de nada porque la emoción primera que era el resorte de todo el movimiento ha sido olvidada definitivamente, ha sido separada por completo de nuestra investigación y esta se encuentra ahora sin objeto.

Este vicio general de la crítica se hace más notorio y peligroso cuando se trata de la pintura. Representamos a menudo al hablar de ella el extraño papel de alguien que

quisiera comprender una poesía por medio de la confrontación de textos y del análisis gramatical. Considerado así, el cuadro enmudece y queda convertido en una tela coloreada que cuelga del muro, analizable sólo como los objetos de la ciencia. Estamos en el reino de lo circunstancial en el cual no puede ser develado lo oculto del arte: la emoción.

Si nosotros conservamos en cambio el espíritu y el firme propósito de comprender aquello que la ha hecho nacer, si no queremos abandonar el hecho psíquico, nuestra investigación tendrá que marchar por un camino mucho más arduo y menos transitado. Surgen en él preguntas insospechadas hasta ahora, pasadas en silencio y con todo, absolutamente primordiales: ¿Por qué emociona la pintura? ¿Qué puede ser para que haya hombres que eligen su vida a través de ella? ¿Qué significa esta elección?

Sabemos bien que la pintura empezó con el hombre; como todo lo esencial nunca pudo ser inventada y permanece igualmente nueva; tampoco termina nunca, ni se agota, pues como dice Hölderlin: «Difícilmente abandona el lugar lo que habita cerca del origen». Y la pintura habita cerca del origen, es decir, está presente como una posibilidad siempre indicada de nuestra vida en la estructura misma de la conciencia. Es necesario que nos dirijamos a esta posibilidad original si queremos comprender realmente la obra de un pintor.

A cada instante tenemos ante nosotros un mundo extraordinariamente complejo. Nuestra mirada se desliza sobre los objetos encontrando siempre nuevos aspectos y

perfiles, cada uno de los cuales es por sí mismo inagotable. Esto que nos aparece ahora desde tal ángulo envía, por el hecho mismo de aparecer, a otros ángulos y otras apariciones posibles. Así, el objeto no podrá darse nunca entero a la percepción, porque precisamente la percepción es infinita. Todo lo que se nos entregue a través de ella tendrá siempre algo nuevo que enseñarnos, podrá ser depasado hacia otras percepciones y cada una deberá ser considerada tan cierta y tan válida como las demás. De este modo las cosas no son reducibles en ningún momento al conocimiento que tenemos de ellas, porque guardan en sí esa opacidad que es la definición misma de su existencia. No podemos tampoco deducir el interés que nos merecen de la serie infinita de constataciones que nos es posible realizar sobre su presencia.

Estas constataciones son rigurosamente equivalentes, su multiplicidad insuperable expresa una indiferencia radical del mundo, una pasividad absoluta que recibe de nosotros cualquier determinación o sentido sin jamás disuadir o exhortar. Continuamente nuestro mundo, nuestras pasiones, nuestros fines están amenazados por el exceso injustificable de la materia, por la condición irracional de la existencia. Nos defendemos de esa amenaza y de ese peligro por medio del arte.

El arte es un proceso de recuperación cuyo anhelo inicial no es el de resolver los problemas espirituales, sino más bien el de mantenerlos en tanto que problemas, el de no dejarlos desaparecer. Las obras que nos emocionan más profundamente no son en modo alguno las que presentan

soluciones felices, sino las que retoman y encierran las direcciones esenciales de nuestro ser.

Estamos ahora en un plano en el cual las artes se confunden y equiparan como pasión de apoderarnos de este mundo y convertirlo en algo nuestro, en nuestra morada, vencer la contingencia e imponerle las leyes que son propias del espíritu.

La pintura nos entregará su objeto en una sola aparición, provisto ya de todos sus sentidos. No queda entonces nada más para buscar en él, puesto que es el sentimiento mismo, su forma afectiva, lo que ha hecho pintarlo así. Desde el momento en que está ahí, habla, significa, conmueve. Nos dice que hay ahora en el mundo un dolor, una alegría constante e inmediata cuyo apremio no exigirá reivindicación perpetua e indefinida como nuestros dolores y alegrías cotidianas. En la pintura todo ha nacido de una intención, todo ha cobrado, por esto mismo, significado. No puede confundirse nunca con aquello que existe de por sí en la naturaleza porque es la obra de un hombre y nada hay en ella de arbitrario. La más pequeña de sus características nos conduce a buscar una razón y un motivo.

¿Cómo es posible, se dirá, que nosotros encontremos después en el cuadro las significaciones que el pintor quiso poner, ya que estas significaciones se basaban precisamente en la forma en que las cosas lo afectan a él? Sin embargo, esto es posible. Es preciso, pues, que la pintura opere por un conjunto de símbolos válidos para toda conciencia. Cada cual elige una categoría de ellos para expresar su sensación del mundo. Es a esta elección a lo que nosotros llamamos

el estilo de un pintor. Tratemos ahora que sabemos eso, de acercarnos al estilo de Botero.

Los cuadros de Botero parecen imágenes que hubieran encarnado de pronto. Una preocupación estética muy semejante al amor ha descartado de ellos todo lo que pudiera reforzar la impresión de existencia real. Los colores, repartidos en grandes planos, producen una especie de decoración afectiva; el dibujo se impone ampliamente como en los frescos, destacando el objeto de su existencia ideal, suprimiendo todas las complicaciones de la percepción. Son formas sintéticas, sencillas, y presentan la hermosa característica de que sólo quieren ser lo que son: fantasmas imaginarios, es decir, productos de una pasión que busca desembarazarlos de lo que en ellos no sea sensible para todos. Por ello Botero escoge una temática también muy rara, muy propicia para esta tarea de presentar valores espirituales como símbolos plásticos: pinta retratos, aspectos de ciudades, caballos frente al mar, elementos que encierran todo un lenguaje del ser. Estos temas indican por sí mismos una dirección característica, están cargados de sentido humano, tienen una profunda relación con la técnica de Botero porque su fuerza emocional nos mantiene tan estrechamente en el mundo de lo imaginario que le permite expresar con un mínimo de elementos el espacio, la distancia, la superposición de los planos.

Un marcado gusto americano le hace escoger formas vastas de caballos y hombres para seguir una vieja tradición que consiste en hacer pertenecer el hombre al paisaje y convertirlo en un personaje general cuya historia entera

se realiza y se agota en una situación. Esta vastedad de las formas confiere así mismo, una libertad y una amplitud, una especie de pujanza natural inherente al paisaje y al concepto de América. Sin embargo, esta naturalidad, esta libertad no es juego ni intrascendencia; es muchas veces, por el contrario, angustia y drama. Como en *La partida*, donde la fuerza y el apremio de las direcciones indicadas aniquilan y exaltan a la vez la figura humana.

Sin embargo, guardémonos de hacer traducciones literarias, ahora que ponemos el acento sobre la capacidad expresiva de la obra de Botero. No se trata aquí de contar historias. Habíamos dicho que la pintura supone la existencia de un conjunto de símbolos válidos para toda conciencia, una serie de cualidades plásticas, aprehensibles de inmediato como lenguaje del ser. Este lenguaje de colores y formas habla a cada uno de nosotros de lo que es común a todos: de nuestra relación con el mundo.

Las circunstancias anecdóticas están proscritas en el terreno del arte; cada obra es una aventura en la que el artista se arriesga y se define. La pintura de Botero es acto que lo compromete en todos los frentes. Porque apela en nosotros a una sensibilidad inmediata, a una humanidad primera que está más allá de todas las dolorosas y arbitrarias clasificaciones sociales, quiere entablar su diálogo con un hombre más recto y más libre.

Botero es un hombre en marcha. Estos cuadros, que representan para nosotros un resultado, una realidad independientemente comprensible y justificable, son para él un momento en el proyecto general de su vida, signos

premonitorios de una pintura siempre incompleta, siempre en busca de sí misma. Esperemos que avance por este camino, que su arte sea la expresión cada vez más profunda y más pura de su existencia.

FUENTE

Texto de la presentación que hace el autor de la primera exposición que realiza Botero en Medellín en 1955, en la Biblioteca Santander, hoy Museo de Antioquia. La exposición se llamaba *Las mujeres azules*. Fue publicado en la *Revista de la Universidad Católica Bolivariana de Medellín*, n.º 122, de junio-agosto de 1955, Medellín, págs. 553-561.

▪ RONDA DE MÁSCARAS
HOMENAJE AL POETA
LEÓN DE GREIFF

TODOS ERAN SEUDÓNIMOS incluso León de Greiff. Detrás de ellos, no había un nombre propio ni un hombre real. Porque después de todo, el personaje tímido y el amigo leal que conocimos ¿no era también una máscara con que se disfrazaba Sergio Stepansky, el bravo aprobador de la vida y la muerte?

Sabía que detrás de la apariencia o más allá de la apariencia, hay otras apariencias; sabía que por medio de los sueños huimos de otros sueños. Estableció su sede en la multiplicidad, su núcleo central fue la metáfora, su seriedad fue la distancia irónica.

Danza de oficios, menesteres, amores, de soledades y comunidades, su obra es una crítica de dos tipos de gentes: de los que creen que es posible ser poeta y de los que creen que es posible no serlo:

Finge una elegía
del amor a ella

Amor, deliciosa mentira
áspero amor, retorna, ven.

El ser no es más que el deseo de ser; y el deseo de ser es múltiple.

Contra el espíritu de la pesantez, contra el espíritu de la identidad, contra el espíritu de la profundidad, se afirma aquí por fin la clara maravilla de una superficie que se sabe y se quiere, superficial. Balada del mar no visto y del amor no visto, de la noche no vista, y del hombre no visto, sólo accesibles, en la medida en que pueden ser soñados. Y a todos los seres preguntó: ¿quiénes sois vosotros? ¿Quién eres tú Luna, acaso todas ellas? ¿Y tú, río Cauca, yo mismo, u otro, que hierve de rabia?

Porque todos le hablaban, le prometían y lo amenazaban, habló de ellos, los convirtió en su manera de hablar.

FUENTE

Texto escrito con motivo de la muerte de León de Greiff en 1976. Publicado sin el nombre del autor en el periódico *Ruptura* n.º 3, julio de 1976.

▪ A LA MEMORIA DE JORGE GAITÁN DURÁN

NADA TAN DOLOROSO COMO la muerte de un hombre que busca, que no está definitivamente instalado, sino que es alcanzado en plena marcha. Gaitán tenía muchas más preguntas que respuestas, y era amigo de los hombres de ideologías más contrarias con una extraña facilidad, como si para él la vida misma de las gentes constituyera un acuerdo de principio con respecto al cual debían resultar secundarias todas las diferencias. Porque su pasión no eran la verdad y la justicia, sino la felicidad y el amor que creía poder encontrar en la vida cotidiana a pesar de la adversidad histórica. Se mantenía, sin embargo, atento al curso de los acontecimientos, en los que no desdeñaba participar, aunque trataba de escapar a las grandes disyuntivas contemporáneas y confundía a menudo las posiciones radicales con el maniqueísmo.

FUENTE

Texto escrito con motivo de la muerte de Jorge Gaitán Durán. Publicado sin el nombre del autor en la revista *Estrategia* n.º 1, julio de 1962.

▪ EN EL CENTENARIO DE LA MUERTE DE DOSTOYEVSKY

DOSTOYEVSKY ES UN LITERATO. Tal vez en ningún momento el concepto de literato estuvo más alejado del concepto de seductor narciso que en el caso de Dostoyevsky. Literatura quería decir para él posibilidad de vivir. Muchos de sus héroes tienen una teoría, Raskolnikov incluso publicó un artículo; también Iván Karamasov tiene una teoría. La pregunta de Dostoyevsky es la siguiente: esas teorías, *¿se pueden vivir?*

Nastasya Filipovna y Grushenka tienen una teoría de la mujer. Esas teorías, ¿son una manera de vivir o una manera de destruirse a sí mismo? Shatov tiene una teoría de la religión —es la comunidad de un pueblo—. Stravoguin tiene una teoría de la libertad —ser capaz de cualquier cosa sin proponerse nada—. Todos tienen una teoría y Dostoyevsky les pregunta a todos: ¿se puede vivir así? ¿Se puede envejecer así? ¿Se puede morir así? ¿Se puede amar así?

Toda su obra, al fin y al cabo, no fue otra cosa que la refutación sistemática, progresiva, psicológica, íntima de que no se puede vivir según una teoría abstracta, metafísica,

filosófica de la vida. La maravilla burlona que se esconde detrás de cada página de Dostoyevsky, él la enunció una vez así: «Esta fórmula, señores, de dos más dos igual cuatro, no es la vida sino el comienzo de la muerte». *El muro*, así llamaba al conjunto de los conocimientos científicos positivos, a los que consideraba como algo contra lo cual la vida choca necesariamente.

Dostoyevsky nos quiso mostrar una serie de personajes que fueran hasta las últimas consecuencias implícitas en su posición ante el mundo. No sabía de antemano si esos personajes iban a corroborar o a infirmar una idea; él simplemente los lanzaba. Todas las grandes ideas que hay en el mundo se lanzan en su obra como si fueran dados a ver si ganan o pierden. A través de ese juego nos enseñó la gravedad de la literatura como interrogación sobre el sentido y el valor de la vida. No hay frases bellas allí, ni paisajes idílicos; sólo hay una insistente cuestión: ¿soy yo capaz de vivir de acuerdo con lo que pretendo pensar?

Por eso es el maestro de los escritores del siglo xx.

FUENTE

Texto publicado originalmente en la revista *Lucérnula* n.º 2, Cali, 1982.



Este libro no se terminó de imprimir en 2017. Se publicó en tres formatos electrónicos (PDF, ePub y HTML5), y hace parte del interés del Ministerio de Cultura y la Biblioteca Nacional de Colombia —como coordinadora de la Red Nacional de Bibliotecas Públicas, RBNP— por incorporar materiales digitales al Plan Nacional de Lectura y Escritura «Leer es mi cuento».

Para su composición digital original se utilizaron familias de las fuentes tipográficas Garamond y Baskerville.

Principalmente, se distribuyen copias en todas las bibliotecas adscritas a la RBNP con el fin de fortalecer los esfuerzos de promoción de la lectura en las regiones, al igual que el uso y la apropiación de las nuevas tecnologías a través de contenidos de alta calidad.



MINCULTURA



Biblioteca
Nacional
de Colombia



TODOS POR UN
NUEVO PAÍS
PAZ EQUIDAD EDUCACIÓN