

ENTREVISTA

María Dolores Jaramillo

Filosofía, exilio y utopía: diálogo con Freddy Téllez

MARÍA DOLORES JARAMILLO es Doctora en Filosofía y Letras de la Universidad Javeriana y Doctora en Literatura Latinoamericana de la Universidad de París III, Sorbonne Nouvelle. Fue profesora de la Universidad Nacional por muchos años. Es autora de diversos ensayos sobre literatura y filosofía y ha publicado dos libros: *José Asunción Silva, poeta y lector moderno* y *Emilio Cioran, creencias de un escéptico*.

FREDDY TÉLLEZ es licenciado en filología románica de la Universidad Karl Marx de Leipzig, Alemania, y Doctor en Filosofía de la Universidad de París VIII. Ha sido profesor en la Universidad del Cauca, en la Universidad Nacional de Bogotá, en la Central de Venezuela y trabaja desde hace varios años en la Universidad Popular de Lausana, Suiza. Es ensayista y narrador. Ha escrito las siguientes obras: *De la praxis, La sexualidad del feminismo, La ciudad interior, Palimpsestos. Los rostros de la escritura, Del pensar breve, Mitos: filosofía y práctica, Filosofía y extramuros, La vida, ese experimento* (inédito), *El docto y el imbécil* (inédito), *Falah Mengú, el individuo errante* (inédito).

Tú eres un exiliado voluntario. ¿Desde hace cuánto tiempo vives fuera de Colombia?

Si calculo bien, creo que he vivido más tiempo por fuera que dentro del país. A los cinco años mi familia me lleva a Buenos Aires; allí me quedo diez, once años, no sé exactamente. Regreso a Bogotá para terminar el bachillerato y vuelvo a irme antes de terminar mi primer año en la Universidad Nacional. Cinco años más tarde regreso de Europa con un diploma universitario en el bolsillo y me voy de nuevo cuatro años después. Desde ese momento no he regresado más. Es decir, he vivido en Colombia diez y seis años, y cuarenta y dos en el exterior.

El exilio produce un descentramiento, sin duda. Es decir, una visión descentrada de las cosas y del mundo. Si, estrictamente hablando, el exilio es vivir por fuera de su centro, en mi caso, el exilio me sirvió para darme cuenta de que no tengo centro, que soy un descentrado, tanto de mi país natal como de los países en los que he vivido desde que dejé Colombia. Eso no quiere decir que no me sienta bien en mi exilio; soy un enamorado de Europa. Pero las facilidades y condiciones que el país natal, la proximidad de la familia y la lengua materna ofrecen, eso no se logra de la misma manera viviendo en otro país, sin familia y con otra lengua.

¿Qué aspectos positivos puede dejar el exilio en la visión de la vida?

El exilio, por voluntario que sea, es algo que no deja de vivirse sin problemas. El descen-

tramiento es una situación compleja, que comporta, como toda situación, sus propias ventajas y desventajas. Lo que puedo decir es que, para mí, hoy, las desventajas del descentramiento han pasado a ocupar un lugar subordinado con respecto a las ventajas. No siempre fue así.

El exilio voluntario lo genera una desaprobación de la realidad en la que se vive. Eso me llevó a irme de Colombia, país que rechazo en algunos aspectos esenciales y en lo más profundo de mí. En esa época, mi desaprobación de la realidad poseía además implicaciones políticas. Yo vivía en lucha con un mundo que no aceptaba. Por eso no quería tener hijos y por eso militaba políticamente en organizaciones que me alimentaban la disconformidad. Con los años, es decir, con mi alejamiento del país y con la evolución de mis ideas, he llegado poco a poco a aceptar el mundo, a darme cuenta del lado romántico, y falso, por ende, que consiste en rechazarlo para darse en substituto otro: el de sus ideas, el de sus deseos.

En tu juventud fuiste miembro de una organización trotskista, ¿verdad?

Sí, fui miembro de la dirección de «Espartaco», un grupo que mantenía contactos con la Cuarta Internacional dirigida, entre otros, por Ernst Mandel. (En esa época había otra organización considerada también trotskista, mucho más sólida que la nuestra, el llamado «Bloque Socialista», pero que en realidad apenas empezaba a acercarse a esa tendencia del movimiento obrero.) Después fui expulsado de «Espartaco» y con un puñado de camaradas mantuvimos nuestra propia organización que llamábamos «La Internacional», según el nombre del periódico que publicamos por corto tiempo. Tal vez hubiera podido mantenerme ahí en esa posición sectaria, como ha ocurrido infinitas veces en la larga historia de divisiones y subdivisiones del trotskismo internacional. Pero quizás un sentido muy sano de percepción de la realidad me hizo abandonar todo eso, irme de Colombia y empezar a distanciarme de manera más seria de toda actividad militante con miras a una transformación radical del mundo, es decir, con perspectivas utópicas necesariamente irrealistas.

¿Hoy consideras que el mundo no se puede cambiar?

Hay cosas que se pueden cambiar, otras no. La salud política de un individuo consiste en saber diferenciar lo que se puede transformar de lo que no. Es signo de un voluntarismo delirante y de una ilusión enceguecedora creer que se puede eliminar el mal del mundo. Eliminar el mal implicaría ha-

cer desaparecer igualmente el bien en cuanto criterio de contraste. Si el mal no existe, el bien tampoco. Se llegaría así a una situación en la que todo sería absolutamente igual. El hombre dejaría de juzgar. A esto apunta Nietzsche con su divisa de "más allá del bien y del mal". Pero él pensaba en una cesación del juicio moralista, no en una posibilidad a priori y absoluta de su desaparición total, cosa absolutamente absurda, pues el ser humano es humano justamente porque no puede dejar de juzgar.

¿Y qué te llevó a modificar la visión intelectual?

Mi distancia ante el trotskismo y la actividad política marxista la hago a partir de la obra de Wilhelm Reich. Fue con él con quien comencé a descubrir lo que esa actividad política reprime y deja de lado, y que llamé "la cuestión personal" en la tesis de doctorado que le dediqué al tema. El marxismo reduce todos los problemas a una dimensión exclusivamente social y excluye así de lo político aspectos esenciales de la vida. Eso me condujo a interesarme por otros movimientos, como el feminismo, que representan la aparición a nivel social de todo lo reprimido por la visión política tradicional, de cualquier color que sea. Sobre ese asunto produje dos libros: uno inédito hasta hoy dedicado al estudio de la relación entre Carlos Marx y Wilhelm Reich y el otro, publicado hace unos años con el título de *La sexualidad del feminismo. ¿Biología o cultura?*

¿Pero no crees que entre tanto han cambiado también muchas cosas en las reflexiones y conceptos sobre el mundo y la vida?

Sin duda. Los libros mencionados representan una etapa precisa de mi propia evolución, en la cual continúo aún preso de la ilusión mayor, la de transformar el mundo. Es por eso que el prólogo a *La sexualidad del feminismo*, escrito años después del libro mismo, critica ya esa ilusión y sus ideas afines, como la de "revolución". Por desgracia, los editores de ese libro le quitaron la fecha de escritura, impidiendo así al lector hacerse una idea más precisa del mismo. Ningún crítico en Colombia ha percibido la disparidad que existe en ese libro entre el prólogo y su contenido.

¿Cuál es la crítica precisa que le haces a la idea de "revolución"? ¿Cuáles son los argumentos que se pueden formular hoy desde la formación filosófica?

Primero que todo, creo que hay que diferenciar entre la *idea* de revolución y la *práctica espontánea* de la gente en ciertas momentos precisos, que conduce al cambio de estructuras y comportamientos, y que pue-

de ser designada a veces con el mismo nombre. A la única "revolución" que no podemos objetarle absolutamente nada, es a la del segundo tipo, y cuyos ejemplos preciosos podrían ser, en Colombia, los acontecimientos desencadenados por el asesinato de Gaitán, y en Francia, el llamado Mayo del 68. Digo que no se les puede objetar nada, en el sentido en que forman parte de la realidad, en que son hechos históricos. Es importante ver que ambas fueron explosiones espontáneas de masas, situadas más allá de cualquier idea "profesional" de revolución, pero que llevaron no obstante a cambios más o menos radicales de la realidad. Otra cosa es, por el contrario, la idea de revolución transmitida por círculos políticos profesionales. En ese sentido, mi crítica se ejerce a varios niveles.

Por un lado, la creencia en la posibilidad de una transformación radical del mundo implica extrapolar el futuro sobre el momento presente. No es el hoy lo importante, sino el mañana. Esa concepción conduce fácilmente a un justificacionismo, de tipo terrorista, de los medios sobre el fin. Puesto que lo importante desde esa visión es el mañana, el aspecto ético de lo que se haga hoy para obtener ese fin es así desvalorizado. Tales ideas son las que explican las proyecciones de la violencia política, que Colombia vive hoy de manera casi ejemplar, pues la mezcla de mafia gangsteril con ideario político no ha llegado a coagularse de esta manera en otras partes del mundo.

Por otro lado, esa extrapolación del futuro sobre el presente da lugar a un militarismo febril, cegado por una Causa, perseguidor de una Utopía compensadora, propagandista ciego de Principios y Dogmas, preso de lo que Nietzsche afirmaba del hombre "historicista": que ha perdido la capacidad de olvidar y que ya no cree en su propio ser, en sí mismo, perdido como está en el Devenir. En el fondo, lo que la idea de revolución impide ver es que los individuos logran aquí y ahora la resolución de los antagonismos, de las opresiones y miserias. Y eso de manera diversa, transitoria o no, fluctuante o no, es decir, adecuadamente a los avatares de sus propias historias, de sus ciclos y etapas: de sus vidas, en una palabra. La idea de "revolución" es, pues, una desvalorización sociologista, politicista e historicista de la noción múltiple y rica de "individuo", o mejor aún, de "singularidad", término que indica mejor las virtualidades de un ser y está menos cargado semánticamente. Argumentaciones similares a éstas las he expresado ya en *Palimpsestos. Los rostros de la escritura* y en un prólogo inédito a mi libro *Carlos Marx y Wilhelm Reich o la cuestión personal*, tal como lo he reelaborado a partir de mi tesis inicial de doctorado.

Me imagino que la evolución de tu vida no ha sido siempre bien recibida por tu entorno. Existe, a veces, la concepción tradicionalista y conservadora de que no se pueden modificar o ajustar las ideas políticas, religiosas o sociales, porque se lo considera una "tradición".

Exactamente. Esas reacciones se basan tanto en una concepción rígida de lo que es un individuo, en la negación de las diferentes etapas de una vida, como en una desvalorización de la influencia de lo vivido y leído sobre las ideas. Tener "principios" es asimilado a no moverse, lo que conlleva a no someter sus propias ideas a la confrontación implacable de la realidad. Creo que una de las cosas más importantes por subrayar hoy en día, sobre todo en Colombia, es que la actividad política debe ser sacada del impasse ideologista, es decir, del vicio de sólo ver la realidad a partir de nuestras ideas. El ideologismo consiste en forzar la realidad a entrar en nuestras ideas; es un lecho de Procusto. Conoces tal vez ese aforismo de Francis Picabia que dice: "El hombre tiene la cabeza redonda para que las ideas cambien de dirección". Pues los que no cambian de ideas, a pesar del desmentido que pueda darles la realidad, tienen la cabeza cuadrada; son ideólogos, gente ahíta.

*Sin duda la movilidad intelectual es una condición esencial a la inteligencia y a la formación intelectual. Quien no deja de leer, quien continúa leyendo toda la vida somete las ideas a un proceso de permanente ajuste, de sincronización continua, de confrontación y relación con otras ideas. Ahora que citas uno de los epígrafes de tu libro *Del pensar breve, sobre la rigidez ideológica, sobre la arteriosclerosis intelectual*, eso me lleva a otra pregunta: ¿qué importancia tienen para ti tus propios libros?*

Todo lo que se escribe es parte de sí mismo y de su propia época. De eso estoy convencido. De ahí que mis libros deban ser vistos en ese doble contexto, aunque no es fácil hacerlo, mucho menos para el propio autor. Es la tarea del lector. No obstante, si me distancio un tanto de mí mismo, creo encontrar al menos dos configuraciones en la huella que deja el conjunto de los mismos. Los tres primeros (*De la praxis*, el libro sobre Marx y Reich y el libro sobre el feminismo) representan a un autor preocupado, podría decir, por una sistematicidad de tipo académica, y ello, por más que algunos de los temas tratados se sitúen en parte en un intento por ver cosas que se ocultan tradicionalmente: la sexualidad, la crisis del marxismo, la conjunción de praxis política y vida privada, etc. Son libros que quieren imponer una visión del mundo. Todos los que le siguen a esos tres primeros intentan, por el contrario, compartir con el lector un punto de vista; no imponen sino

que sugieren. En ellos trato, en unos más en otros menos, de incluirme en el acto de escritura, de dejar ver que soy yo quien los escribe. De ahí que *Filosofía y extramuros* lleve ese epígrafe de Jacques Prevert que dice: "¿Qué callo?". Es probable que al afirmar esto sea injusto con mi libro sobre la sexualidad y el feminismo, ya que en él también intento incluirme dentro del análisis. Pero se trata de un texto, sea como sea, impositivo, seguro de sí. Como se es en general cuando se proponen sistemas, y no resquicios por donde mirar: que es lo que caracterizaría mejor a los últimos libros.

¿Cuál es el libro que más te gusta de los que has escrito?, y ¿por qué?

Dos: *Del pensar breve* y *La ciudad interior*. Creo que ambos me expresan en lo más profundo; ellos transportan una imagen que me gustaría dejar a la posteridad. El primero, porque pienso por mí mismo sin tapujos ni convenciones, sin miedos. El segundo, porque en él combino lo "artístico" con lo "filosófico". Los prefiero porque en ellos me río de las cosas y de mí mismo y en uno más me río, y eso a pesar de cierta angustia que también puede desprenderse del segundo, como lo señala un crítico argentino.

Tienes también una trilogía narrativa inédita. ¿Podrías decir algo al respecto?

Son también libros que parten de mí mismo, que fui escribiendo como respuesta inventiva a situaciones vivenciales difíciles. En Europa y en otras partes, este tipo de literatura está mucho más reconocido que en nuestro medio, en el que predominan concepciones profesionalistas de la literatura: la narrativa por la narrativa, expurgada de todo lo demás, incluso del pensamiento. Tal vez es otro vicio venido en parte de García Márquez, y de su endiosamiento aquí. La literatura referida al sí mismo tiene predecesores de mucha valía: Michel Leiris, Serge Doubrovsky, Alain Jouffroy, Paul Nizan, Henry Miller. Reivindico la influencia de estas tradiciones literarias.

Pero, ¿qué te ha aportado en tu evolución intelectual esa trilogía?

La reappropriación de "mi yo" como disolvente del racionalismo teoricista y político que me caracterizaba en cuanto marxista. Eso me llevó a verme sin tapujos, en la medida en que algo así es posible, es decir, hasta donde el inconsciente y sus trampas lo permiten. Todo ello, por supuesto, dentro de los marcos de la literatura, pues esos libros no son ni autobiografías ni confesiones llanas. La trilogía me conduce pues a poder darle importancia a todo lo que antes reprimía: los sentimientos, el amor, lo

cotidiano, en una palabra, lo llamado "insignificante". El otro aspecto no despreciable que esos libros me aportan consiste en el conocimiento o la asunción de las razones del exilio y de la escritura narrativa misma. Por eso digo que en ellos me reapropió de "mi yo", entre comillas. Quiero decir que esos libros me permitieron asimilar partes mías, máscaras que me constituyen en cuanto exiliado y en cuanto escritor. En ese sentido, autores como Ernst Jünger o Robert Walser fueron muy importantes para mí.

¿Podrías explicar la idea un poco más?

En parte se trata de lo que podría llamar el "síndrome Rimbaud". Existen individuos, o bien momentos en la vida de un individuo, para los cuales, o en los cuales, la producción creativa pasa por la adopción del vacío. Ernst Jünger ha tratado facetas de ese problema en su novela *Eumeswill* con la figura del Anarca y en sus reflexiones acerca de la escritura. Stefan Zweig, igualmente, en sus análisis del llamado "demonismo". Otro autor que se ha ocupado de estos temas es Rafael Argullol, en sus estudios acerca del romanticismo. Y Robert Walser fue uno de ellos, así como Rimbaud mismo, naturalmente. Descubrir que yo mismo estaba inmerso en esa problemática fue un choque muy importante en mi vida.

¿Qué relatas en la trilogía?

El primer libro se llama *La vida, ese experimento*, el segundo, *El docto y el imbécil*, y el último, *Falah Mengú, el individuo errante*. Relatan los avatares emotivos e intelectuales de un mismo personaje atravesando y observando ciudades. Es el caminar urbano de un "aventurero del yo", para decirlo en una sola frase, y que podría servir para titular la trilogía en su conjunto.

En Suiza trabajas en una universidad especial con respecto a los modelos académicos que aquí conocemos. ¿Podrías contarnos algo al respecto?

Trabajo en lo que en el mundo francófono se denomina una Universidad Popular, y que en el espacio alemán corresponde a una "Volkshochschule". En francés el título es más rimbombante que en alemán. Sea como sea, se trata de una institución que ofrece una amplia serie de cursos de todo tipo a un auditorio libre que se inscribe según sus gustos y al que no se le exige ninguna calificación previa. No es, pues, una universidad que califica profesionales en disciplinas, pues no hay exámenes ni trabajos formativos de ningún tipo. Si se le quisiera encontrar un referente, aunque de un nivel extremadamente superior, habría que pensar en el Collège de France, que sólo funciona con oyentes de cursos preparados por

especialistas de alto nivel, sin ninguna función de entrega de diplomas. Como se ve, el nombre de "universidad" no es, pues, muy apropiado. Es interesante anotar, no obstante, que en Francia, recientemente, esas universidades populares han ganado en prestigio, dándose el caso de ciertos profesores de muy buen nivel que han preferido dedicarse a la enseñanza en ellas para obtener así un acceso privilegiado a un público distinto al tradicional. Es el caso de Michel Onfray, por ejemplo, joven filósofo muy dinámico, prolífico, y harto conocido, cuyos libros han obtenido premios. Sus conferencias dadas en esa institución son asimismo transmitidas por France Culture. Por lo demás, acabo de enterarme de que publicará próximamente un libro al respecto, se llama: *Communauté philosophique. Manifeste pour l'Université populaire*.

¿Qué cursos das allí?

Desde que empecé a trabajar allí, hace ocho años, he dado ya una buena serie de cursos distintos; menciono algunos: Mujeres filósofas, ¿Qué es una mujer?, Filosofía y mitos del amor, Filosofía de la religión, Filosofía contemporánea, Los mitos: entre filosofía y literatura, Nietzsche, Cioran, Roland Jaccard, etc. El último que di fue sobre el libro de Job del Antiguo Testamento, y el que daré este año concierne a la polémica entre Sartre, Camus y Raymond Aron. La revista *Al Margen* de Bogotá ha publicado el texto reelaborado de uno de esos cursos, consagrado también a otro famoso debate: "Sartre, Heidegger y Sloterdijk o la polémica sobre el humanismo".

Este artículo puede exemplificar la evolución diferente y la movilidad intelectual de tres importantes pensadores. Y nos permite interesantes reflexiones sobre las adhesiones dogmáticas de los intelectuales en determinado momento a las ilusiones históricas. El caso del Sartre maduro o el de Cioran joven son ya ejemplos clásicos de adhesiones intelectuales a posiciones políticas que generan cuestionamientos por parte de otros intelectuales. Las distancias entre Sartre y Camus derivan de esa evolución de las ideas.

¿Bueno, y el libro reciente sobre mitos y filosofía, editado por la Universidad de Caldas, es producto de las distintas conferencias?

Así es. Cosa que se deja ver en el lenguaje empleado y en la intención marcadamente pedagógica, a excepción quizás del texto sobre *Fausto*, el único que fue escrito en particular para ese volumen. Menciono lo del lenguaje, porque una de las experiencias positivas en esa universidad radica en el esfuerzo que me ha exigido la comunicación filosófica. Debo emplear, en la medida

de lo posible, un lenguaje sin ampulosidades ni jerga profesional, si quiero que el público asistente no se aburra ni se intimide sobremanera. Ha sido una escuela en el aprendizaje de la levedad en el pensar, cosa que me agrada. No creo que pensar implique necesariamente el empleo de un lenguaje rebuscado. *Del pensar breve* lo muestra bien, me parece. Creo en lo que decía Wittgenstein: todo lo que se puede pensar se debe dejar expresar en términos claros.

¿Qué piensas, a propósito, de nuestros departamentos de filosofía, tan amigos del impresionismo conceptual, basados en la formación de escuelas encerradas, regidos por perspectivas ortodoxas y buscadores de discípulos fieles?

Pues parece ser una característica de la filosofía universitaria, podría decirse incluso una de sus lacras, que contribuye a que la institución, cerrada de por sí, se reproduzca a su vez. Lo lamentable es que ello ocurra en un terreno donde el pensar debería desembocar sobre el cuestionamiento perpetuo, sobre la duda benéfica, aunque soy consciente de que este "debería" no pasa de ser un deseo y una ilusión. Personalmente creo que la filosofía es por definición una reflexión abierta y eternamente inconclusa, y que todo intento de contenerla en unos marcos exclusivos está condenado al fracaso. Además prefiero a los pensadores que no se niegan a lo que los cuestiona. Pero eso exige personalidades muy fuertes, que normalmente viven por fuera de la institución académica.

Es el caso de Cioran y uno de sus argumentos más fuertes para no autodenominarse filósofo ¿verdad?

Sin duda alguna, incluso más que en el caso de Schopenhauer, su maestro, quien también vivió por fuera de la institución, pero que no adoleció de recursos, como Cioran. Es también el caso de Nietzsche, quien pasó la mayor parte de su vida afincado sólo en sí mismo, viviendo de una pensión misérrima, igual que el rumano. Pero si volteamos la mirada hacia la antigüedad griega, tenemos que pensar en Diógenes de Sínope y en Pirrón, pioneros en asuntos de pensamiento solitario y anti-institucional.

Cioran es un pensador refrescante e independiente de las costumbres y vicios académicos. ¿Sigues trabajando a Cioran? ¿Qué aspectos te interesan más en él?

Cioran es uno de los pocos filósofos cuya lectura me motiva constantemente. Es como una fuente incesante de reflexiones, que me empuja a las mías propias. Eso es lo maravilloso con este autor, que me mueve a

producir con mi propio fondo, con mis propios medios. Es probable que sea ésa una consecuencia benéfica del aforismo: dejarnos pensar por nosotros mismos, en vez de aplastarnos, como lo hace un tratado sistemático, que sólo nos induce al silencio aprobatorio o cómplice, o al bla-bla-bla. Me parece obvio que quien piensa por medio de aforismos no pretenda crear discípulos ni escuelas. Fíjate en el caso de Nicolás Gómez Dávila: alguien que vivió al margen de la institución filosófica y que no creó ni conciliábulos ni discípulos fieles. Toda su obra es como la de Cioran: obsesivamente aforística, fragmentaria, breve y solitaria. Me alegra mucho que se estén traduciendo actualmente sus libros en Europa; ya existen libros de él en alemán y en francés. Durante cuánto tiempo se lo ignoró en nuestro país o se lo miró con desprecio. Por eso me alegra también que una editorial bogotana lo esté reeditando. Ojalá que eso nos lleve a leerlo, por fin.

A veces se construyen y alimentan falsas mitologías. Una de carácter sacro en algunos espacios académicos es la del profesor que debe crear escuela y tener discípulos fieles. Nietzsche o Cioran muestran otras alternativas y caminos intelectuales, ¿no te parece?

Pues me llaman la atención los solitarios empedernidos, enfurecidos, podríamos decir, que producen sin preocuparse de aprobaciones y aplausos. En *Filosofía y extramuros* escribí sobre Albert Caraco y hasta llegué a proponerle a una editorial bogotana la traducción de uno de sus libros. (En Suiza se sigue publicando regularmente su obra, más de treinta años después de su muerte.) La atracción que ejercen en mí Emil Cioran y Clément Rosset va también por ese lado. Pues son autores que vivieron produciendo en sus propios rincones, sin mucho ruido. Rosset vive ahora en París y se lo ve un poco más que antes cuando trabajaba en provincia. Pero su obra sigue siendo la de un solitario obsesivo. También está Roland Jaccard, poco o nada conocido en nuestro medio, pero autor muy interesante, de la misma estirpe desencantada y escéptica de Cioran. Y fuera de Francia habría que mencionar al italiano Guido Ceronetti y al checo Ladislav Klima, muerto en 1928, autor de una obra muy singular. Para confesarte algo, en momentos de euforia intelectual me imagino escribiendo un libro sobre esos casos únicos y otros más, que podría llamarse "Filosofía y marginalidad". Es una inquietud que no deja de estar ahí y que tal vez se insinúa ya en los tres aforismos iniciales *Del pensar breve*: "Parece que lo esencial se presenta con el estómago vacío", "¿Por qué para escribir algo válido hay que quemarse los dedos?" y "¿Cómo vivir sin que en ello se nos vaya la vida?".

Me parece que en tu obra se puede hallar una cierta preocupación por hacer conocer autores olvidados o ignorados. Hablaste de Albert Caraco, pero también se podría mencionar, por ejemplo, la entrevista con la hija de Wilhelm Reich en tu libro Palimpsestos. Los rostros de la escritura.

Podríamos tener en cuenta la entrevista y también mis textos sobre Clément Rosset, un filósofo que se conoce poco en Colombia. Pues sí, tienes razón, es lo que en francés denominan un "passeur", alguien que pasa a otros el fruto de sus descubrimientos, autores desconocidos u ocultos al gran público. Creo que es algo así como la misión de un intelectual, es decir, de alguien que no hace sino leer la mayor parte del tiempo y que por lo tanto descubre y aclara cosas para los otros, que no leen.

¿Qué otros autores o filósofos has leído que podrían resultar interesantes de divulgar en Colombia?

Bueno, tengo una larga entrevista con Claude de Frochaux, quien fue durante mucho tiempo el director de la editorial suiza L'Age d'Homme, autor de novelas y de un ensayo muy interesante que se llama *L'homme seul*. Es un libro en dos tomos que desarrolla a lo largo de seis capítulos dedicados a la historia, la geografía, la religión, la filosofía, el teatro y la literatura, y con una erudición y originalidad impresionantes, una tesis: la historia es lo biológico mezclado con la geografía. Es un libro apasionante que me impresionó mucho, y sobre el cual me concedió la entrevista. Creo que será publicada en la revista *Discusiones Filosóficas* de la Universidad de Caldas, con la que colaboro desde hace unos años.

En tus libros se observa diversidad de formas, de intereses y de escrituras. Creo que no hay otros filósofos en Colombia que se hayan interesado en el feminismo, por ejemplo, que hayan tenido experiencias políticas en la izquierda radical y al mismo tiempo hayan reflexionado y teorizado acerca de los errores inherentes a esas prácticas, y, no por último, que hayan escrito aforismos y libros de ficción. ¿De dónde vienen esos intereses múltiples?

No sé. Creo que no he hecho otra cosa que vivir a fondo mis propias etapas vivenciales, mi propio presente y los intereses que giran alrededor de lo que se vive en el momento. Pienso también que ello se explica en parte por mi situación de exiliado, por mi descentramiento, justamente. Es posible que si me hubiera quedado en Colombia, como profesor de la misma universidad durante años y años, pues no hubiera vivido todo lo que viví, ni escrito los mismos libros. Es sin duda una de las ventajas del descentramiento: se mueve intelectual-

mente con mayor libertad que si se está arraigado en una comunidad que exige comportamientos y maneras de pensar determinadas. No me asombra, pues, que antiguos colegas míos, profesores universitarios, desaprueben algunos de mis libros o rechacen mi pretendida "traición" a las ideas utopistas del inicio de mi vida. Por otro lado, mi situación marginada en relación con el medio, creo que me ha permitido verme a mí mismo mejor que si me hubiera quedado siempre en el mismo sitio. Eso es en todo caso cierto, respecto de mis libros narrativos, ya que en ellos asumo precisamente todas las implicaciones de mi propio exilio. En últimas, mi interés por esos casos únicos que acabamos de mencionar, en los que se combina marginalidad y filosofía, es asimismo algo que puede explicarse por mi situación de descentramiento. Es como si me viera en ellos; de ahí la atracción.

Me gustaría saber cómo enfocas hoy el tema de la "utopía".

Me parece que hoy existe la tendencia a situar la utopía como sinónimo de "ideal", y que se la considera entonces positivamente. No tener ideales sería algo así como caer en el pragmatismo, lo que es por lo general muy desconsiderado entre intelectuales, propensos siempre a privilegiar las ideas, antes que la realidad. Esa concepción, de corte marcadamente platónica, deja ver el desprecio, y diría yo, incluso, la arrogancia ante la realidad. El ideal estaría así "por encima" de lo real, y lo dirigiría. Mientras que lo real estaría "por debajo" y no poseería el mismo estatuto que la idea. Pienso más bien que hay que acabar con el prejuicio que hace de la realidad un fondo puramente pragmático y ciego. La realidad es el producto de una interacción: mi realidad y yo. El ser humano reinventa la realidad en su obrar, así como la realidad no deja de rehacer sin cesar al humano. El humano no sólo se adapta, sino que también transforma, y lo hace sin necesidad de grandes utopías o ideas rimbombantes. Creo que una de las ventajas de la crisis de las grandes ideologías de los años 60, 70, consiste en que nos hemos visto abocados a asumir la realidad sin grandes pretensiones. Estamos aprendiendo a movernos en ella con modestia; lo que no quiere decir que hayamos dejado de intentar transformar nuestro entorno.

Es interesante la definición que das de la "realidad", como una interacción entre el individuo y su mundo. La realidad no es, pues, algo sólo externo; estamos implicados en ella y la vemos desde las distintas perspectivas y contextos en los que estemos involucrados. ¿De dónde surge entonces la pretensión del hombre (y de tantos filósofos) de imponer la verdad como objetividad?

La realidad es una objetividad ineludible, algo que no podemos eliminar. Es un hecho. La verdad, por el contrario, es una postulación. Pero es una postulación con un alto grado de realidad, de lo contrario no sería "verdad". Desde ese punto de vista, no es falso decir que la realidad es una verdad ineludible, es decir, que entre verdad y realidad hay un mismo lazo de causalidad. Esa primera definición de verdad explica las diversas formas de ilusión, que según la etimología latina (*illusio*) es un engaño. La utopía puede ser vista como una ilusión, ya que significa, de acuerdo con la etimología griega (*ou* = no y *tópos* = lugar), "lo que no tiene lugar", lo que no existe. Es decir, un engaño. Yo creo que ese terreno hay que tenerlo en cuenta cuando se habla de realidad, de ilusión, de utopía. Pero la cuestión se complica, ya que, como dije, la verdad es sólo una postulación, esto es, algo transmisible en un medio y por un sujeto dado. El medio es la lengua (o una lengua), y el sujeto el ser humano. La pretensión de hacer de la verdad una pura objetividad, remonta así a la ruptura con el universo del sujeto y del medio dados, de la misma manera que querer negar el grado de verdad de la realidad es lo específico de la ilusión. Como ves, las cosas se presentan como una especie de equilibrio entre la realidad y el sujeto inmerso en ella. Esa es la dificultad. Los que postulan la verdad como sólo objetividad, olvidan el sujeto y su lengua, y los que se burlan de la realidad, bajo las diversas formas de la ilusión, extrapolan al sujeto y su lengua, los cortan de la realidad. En ese sentido, la única utopía en la que podemos depositar nuestra confianza es en la literaria, es decir, en aquella que asume sin ambages su carácter ficticio, que no se engaña a sí misma haciéndose pasar por "científica", como en el caso del marxismo, o por un ideal "necesario", superior a lo real.

A veces como reemplazo de las ilusiones que generaba el marxismo surgen otras recientes corrientes utópicas ("vitalismo cósmico", el utopismo jurídico o el "derecho a la utopía") que cultivan la ilusión. Es un problema que remite igualmente a lo que en filosofía se podría denominar la lucidez.

Sí, es del mismo orden. De ahí que la lucidez podría ser definida como fidelidad estricta a la realidad, como el intento de no querer engañarse al respecto. En ese sentido, la lucidez es una lucha incesante, antes que un lugar confortable donde podemos reposar sin más. Y ello, porque la realidad no es algo por fuera de nosotros mismos, como ya lo he dicho. Estamos inmersos en ella y no engañarnos a ese respecto implica un esfuerzo constante contra nosotros mismos. Manera de decir que el humano posee en sí mismo y en su lengua, al mismo tiem-

po la posibilidad y el obstáculo para alcanzar, y eludir a la vez, la lucidez.

Cioran es un ejemplo de lucidez intelectual. De esfuerzo continuo contra la ilusión. En uno de tus ensayos sobre Cioran afirmas que "la lucidez no está en la duda, sino en el reconocimiento de su existencia paradójica".

Sí, porque la lucidez no se define sólo ante la realidad, sino igualmente ante la verdad. Es ese el doble anclaje del humano: ante la realidad en la que está inmerso y ante la verdad con la que intenta moverse sin mayores perjuicios en aquélla. Adaptarse y transformar su mundo: esa es la lucha, el vía crucis, el reto. La vida es eso: un equilibrio frágil entre el error y la verdad, entre lucidez e ilusión. La vida es aquello que nunca tenemos resuelto. El ser humano vive siempre al día, siempre descentrado en relación consigo mismo y con su mundo. De ahí la imposibilidad de ser lúcido de manera permanente. Por eso la sabiduría, que se emparienta con la lucidez en cuanto manera de evitar el error en la vida, es un estado que se sitúa por lo general en el declive o en la madurez tardía de la vida.

Eso hace referencia a la evolución intelectual de algunos individuos que estudian continuamente, que reflexionan guiados por buenos pensadores y son esencialmente hombres de lectura que van llegando al escepticismo, tema muy tratado por Cioran y del que tú te ocupas en el ensayo sobre Cioran.

Sí, la lucidez remite al fenómeno del escepticismo. La misma dificultad que plantea el saber por qué y cómo se es escéptico, es la que plantea asimismo el saber por qué y cómo se es lúcido. He intentado analizar esa cuestión en un ensayo dedicado a Clément Rosset, aparecido en 2003 en la revista *Universitas Humanistica* de la Universidad Javeriana. Es probable que en ciertos casos el escepticismo, como la lucidez, remitan en el fondo a lo que se llama el "carácter", que los antiguos griegos denominaban "demonio" para mostrar su fuerza. Es por eso que Fernando Savater, hablando de Cioran, afirma que éste no posee la lucidez como una herramienta externa, que utilizaría así a voluntad, sino que es más bien la lucidez quien lo posee. Cioran estaría "condenado" a la lucidez, como otros hombres parecen condenados a la ilusión. Cioran consideraba que se nace escéptico, que no se lo deviene. Hoy creo que esa afirmación se ajusta ante todo a Clément Rosset, más que al rumano, ya que éste pasó por una etapa de ilusión política extrema: su coqueteo inicial con el nazismo de la Guardia de Hierro en su país natal. Cioran, como quizás la enorme mayoría de los mortales, tuvo que pasar por una etapa de ilusión y dogmatismo para así llegar más tarde al

escepticismo y a la lucidez que lo hizo conocido en el mundo entero. No ha sido el caso de Clément Rosset, quien desde los diecinueve años orientó su pensamiento y su vida en la trayectoria que le conocemos y nunca cayó preso de ilusiones políticas.

¿Por qué te parece interesante la propuesta rossetiana de rescatar el júbilo? ¿No es de alguna forma otro marco idealista que procura ofrecer sostén al vivir? ¿Hay algún cálculo psicológico detrás de esa propuesta filosófica?

Con esos interrogantes me sitúas de lleno en la obra de Rosset, muy vasta y compleja. Respecto del júbilo, podría sólo decirte que no se trata en realidad de una "propuesta" del autor, detrás de la cual se hallaría una especie de cálculo intelectual. El júbilo sería más bien la forma espontánea que se desprende de la aceptación incondicional de la vida; es la forma como se manifestaría el placer de saber que se está vivo, simplemente, ya que la vida es un regalo, como se dice, y en el sentido lato del término, pues la recibimos sin haberla pedido. Si hay algo así como una "propuesta" en el planteo del júbilo en Rosset, sólo en la medida en que ese elemento de su teoría se deriva de una sustentación, de una profundización de lo que se halla ya en Nietzsche, y en otros pensadores trágicos –en el sentido griego del término-. Desde esa perspectiva, Rosset es alguien que ha desarrollado, que ha llevado "más allá" el pensamiento del *amor fati* de Nietzsche. Esa es, pues, la referencia básica que explica el júbilo en la obra de este autor. Ahora bien, a partir de ahí las cosas se complican, pues si la vida es un regalo, es un regalo que tendemos a considerar en ciertos momentos, justamente en los momentos de dolor, como inoportuno, como un "regalo envenenado", según la certa expresión francesa. La teoría rossetiana es así una lucha encarnizada contra todo tipo de pesimismo derrotista en la vida; su planteo del júbilo aprobatorio de la realidad se dirige contra aquellos –como Schopenhauer, como Cioran– que consideran que vivir es una desgracia, que vivir no es sino enfrentar dolor. Creo que Rosset tiene razón en este aspecto, en cuanto el rechazo de la vida es una forma de pensamiento reactivo, para hablar como Nietzsche; negamos la vida como una forma de venganza contra la misma, por hacernos sufrir; le endosamos a ella lo que no proviene sino de nosotros, es decir de nuestra incapacidad para aceptarla, para transformar en positivo, lo negativo que ella tiene.

¿Pero, el júbilo, no contradice, o al menos ignora, la crueldad y el dolor intrínseco a la realidad?

Creo que el acento que el júbilo asume en la obra de Rosset lo lleva a desatender de

alguna manera las diversas formas de dolor. Es al menos lo que trato de mostrar en mis textos sobre él. Pero no creo que se pueda decir en ningún caso que Rosset sea un optimista beato, que niegue el dolor intrínseco a la vida. No, si no sería un pensador trágico. El júbilo no niega ni oculta necesariamente lo negativo de la vida, si se es consciente de que ésta es mezcla de placer y dolor. Y Rosset no deja de afirmar este hecho a lo largo de toda su obra. Por eso él no se opone radicalmente a Cioran, y sabe reconocer en su faceta pesimista una de las características del pensamiento trágico, a saber, el sentimiento de la insignificancia radical de lo humano y de toda cosa.

Otro de los aspectos que intento resaltar en el pensamiento de este filósofo, y que tal vez ha sido igualmente algo desatendido por él mismo, se refiere a las implicaciones políticas de la aceptación incondicional de la realidad. En el ensayo publicado en la revista ya citada de la Universidad Javeriana propongo la máxima “lo que no se puede cambiar acéptalo en el júbilo”, que podría servir de indicador de un cierto comportamiento político y ético de tipo rossetiano. Creo que es importante saber que el ser humano vive en el seno de una realidad contradictoria, puesto que él mismo forma parte de la contradicción, que él mismo la hace. Por eso creo que, para decirlo con dos aforismos de mi propia cosecha: “Toda la paradoja del ser humano en el mundo radica en saber aceptarlo, luchando al mismo tiempo contra él”. “Toda la paradoja del ser humano en el mundo radica en saber aceptarse, luchando al mismo tiempo contra sí mismo”. Ahí está la dificultad.

Otro aspecto interesante en la obra de Rosset es su concepción de la naturaleza. En L'anti-nature, él reformula el concepto de naturaleza e invita a reflexionar sobre lo natural y antinatural desde nuevas perspectivas filosóficas. ¿Qué piensas al respecto?

Es uno de los libros más interesantes del autor, muy revolucionario, en el buen sentido del término. Quiero decir que allí deconstruye la visión tradicional de la naturaleza, derrumbando toda una serie de ilusiones tradicionales al respecto. Sustentar, como él lo hace en esa obra, que la naturaleza no existe ni en cuanto sistematicidad reguladora ni como principio esencialista, fundador, y que Naturaleza y Ser son así dos principios metafísicos por rechazar, es algo que conserva aún hoy todo su interés y su fuerza; más de treinta años después de haber sido escrito ese libro. Lo mismo puede decirse de su postulación del azar como anti-principio. Creo que Rosset ha puesto allí unas bases deconstructivas por desarrollar muy interesantes. El ser hu-

mano es un núcleo combinatorio peculiar de esos dos dominios que se llaman de manera esquemática y opositiva “naturaleza y cultura”; él está inmerso en ellos; es como una especie de creador-recreador, de crisol y redistribuidor de esos dos órdenes. En él, naturaleza y cultura se disuelven, se recrean, se mezclan, se anulan mutuamente. Creo que todavía hay mucho por investigar y por decir en ese sentido. Lo único que podría reprochársele en parte a ese libro específico de Rosset, es que no haya incluido en sus consideraciones al psicoanálisis; estoy seguro de que así hubiera ganado en precisión y profundidad.

Por último: ¿Se puede hablar hoy de “valores” con algún soporte filosófico y lógico? ¿Cuáles podrían ser hoy los valores “fundamentales” que orienten la vida humana?

Todo valor no puede ser visto sino como un producto de la fragilidad humana. El humano necesita valores, como necesita religión o comida. Esa es nuestra condición inevitable, que puede ser no obstante subvertida desde la posibilidad de lucidez que nos permite nuestra capacidad de autodistancia lingüística y filosófica. Con todo valor asumiendo hay que saber que lo adoptamos desde esa fragilidad, sin hacernos ilusiones acerca de su perennidad trascendente. Somos humanos que producimos valores, y que como tal deben ser aprehendidos, es decir, con pinzas, como lo afirmaba Nietzsche de la verdad.

Me gustaría además afirmar que, respecto de esa problemática, vivimos hoy una época más abarcante que la precedente, dominada ésta por el marxismo y centrada en lo social. Si hoy ya no creemos que los valores esenciales sean los que giran alrededor del punto de vista de la clase oprimida, es porque hemos descubierto los límites del criterio social. Es decir, hemos “descubierto” criterios más englobantes que lo social. Es así como yo explicaría el auge de los “derechos humanos”, que transcienden en cuanto tales el solo dominio social. Si hoy defendemos lo individual en cuanto valor “superior”, es porque lo que une a todos los individuos, independientemente de sus pertenencias culturales y sociales, no es otra cosa que su enraizamiento en el orden biológico de la especie. Del mismo modo, la toma en consideración progresiva de los derechos de los animales, reenvía asimismo a la primacía de lo biológico-específico sobre lo social. Que sean, pues, bienvenidos los valores que acentúan lo individual, y que defienden al animal, pero no olvidemos que, como lo decía al inicio de esta charla, somos producto inevitable de nuestra época. Pues ésta es, sea como sea, nuestro límite, nuestra limitación.