

ESTADO-NACIÓN Y MORAL CRUEL: GENEALOGÍA DE LA VIOLENCIA POLÍTICA EN COLOMBIA*

*ESTADO-NAÇÃO E MORAL CRUEL: UMA LEITURA
GENEALÓGICA DA VIOLÊNCIA POLÍTICA NA COLÔMBIA*

*NATION-STATE AND CRUEL MORAL: A GENEALOGICAL
READING OF POLITICAL VIOLENCE IN COLOMBIA*

Soraya Vega Díaz**

El artículo es una interpretación crítica de la violencia y las costumbres políticas colombianas que aborda la pregunta ¿qué significan los ideales del Estado-nación para un grupo de intelectuales políticos y de científicos sociales, pioneros en el estudio sobre la violencia? En perspectiva nietzscheana, la crítica es genealógica al ocuparse del problema de los valores: primero, apunta al origen, valores e ideales de esas costumbres y prácticas crueles, que configuran la moral cruel; segundo, se orienta al problema del valor de los valores, apelando al concepto nietzscheano de voluntad de poder, para interpretar el modo de nuestra condición existencial histórica como sociedad colonizada.

Palabras clave: ideales y valores del Estado-nación, moral cruel, voluntad de verdad, voluntad de poder.

O artigo é uma interpretação crítica da violência e dos costumes políticos colombianos desde a pergunta: o que significam os ideais do Estado-nação para um grupo de intelectuais e de cientistas sociais, pioneiros no estudo sobre a violência? Em perspectiva nietzschiana, a crítica é genealógica ao ocupar-se do problema dos valores: primeiro, aponta à origem, valores e ideais desses costumes e práticas cruéis; segundo, se orienta ao problema do valor dos valores, apelando ao conceito vontade de poder, para interpretar nossa condição histórica como sociedade colonizada.

Palavras-chave: ideais e valores do Estado-nação, moral cruel, vontade de verdade, vontade de poder, intelectuais, Colômbia.

This article offers a critical interpretation of violence and political customs in Colombia starting from the following question: What do the ideals of the nation-state mean to the group of intellectuals and social scientists, pioneers in violence studies? From a Nietzschean perspective, the criticism is a genealogical one, dealing with the issue of values: first, it points to the origin, values and ideals of these cruel customs and practices, and second, it examines the problem of the worth of values, appealing to the concept of will to power, in order to interpret our historical status as a colonized society.

Key words: ideals and values of the nation state, cruel moral, will to truth, will to power, intellectuals, Colombia.

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación "La moral cruel colombiana", dirigido por Mónica Zuleta, excoordinadora de la línea de investigación Socialización y Violencia del Iesco-Universidad Central, en el cual participé en calidad de coinvestigadora. También participó Óscar Guerrero, auxiliar de investigación, estudiante tesista de la Maestría en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos del Iesco. El proyecto fue realizado durante el 2012 con financiación de la Universidad Central.

** Filósofa y Licenciada en Física, Magístra en Filosofía. Docente e investigadora del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Central, Bogotá (Colombia). E-mail: svegad@ucentral.edu.co

1

Como alternativa de conocimiento propusimos una interpretación crítica de la violencia en Colombia durante los años cuarenta y cincuenta del siglo XX. La literatura documental sobre la Violencia, revisada y analizada por Mónica Zuleta en *La voluntad de verdad en Colombia: una genealogía de las ciencias sociales profesionales*, el examen de los prejuicios acerca de las costumbres políticas colombianas, de los que se afirma son gobernados por la moral cruel, constituye un antecedente investigativo de esta interpretación que apela al concepto de *voluntad de poder* y a una hermenéutica de la sospecha¹.

La pregunta se formuló desde la perspectiva moral: ¿cómo superar el *impasse* de la moral cuando los estudiosos que se proclaman herederos “legítimos” del kantismo se dejan llevar por sus prejuicios civilizatorios, cuando quienes intentan transformar el país por el camino de la justicia creen que es menester “civilizar” al campesino y cuando el mismo campesino pretende civilizar a quienes considera como “bárbaros”? Es preciso aclarar que la crítica, como señala Deleuze, no pretende juzgar las costumbres políticas desde valores establecidos, la crítica es genealogía, se ocupa del origen de los valores morales, pero, sobre todo, del valor de los valores. “El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su creación” (Deleuze, 2008: 8). Este problema fue enunciado por Nietzsche:

[...] necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor*

mismo de esos valores —y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron [...] (Nietzsche, 1994a: 23).

Y encontró respuesta en su filosofía, que se constituye en antecedente y guía metódica para nuestra interpretación. En cuanto a su aspecto metódico, la genealogía muestra una historia alternativa de las creencias morales y tiene que pactar con “la teoría de la *voluntad de poder* que se despliega en todo acontecer” (Nietzsche, 1994a: 89), para mostrar su emergencia a partir de relaciones de fuerza, así se conecta con el concepto de *voluntad de poder* para comprender la génesis, el origen de una cosa, comprender su “finalidad” como interpretaciones que hace un poder superior sobre lo existente, así lo subyuga y se enseorea sobre ello (Nietzsche, 1994a). En el tercer tratado de *La genealogía de la moral* la respuesta que da Nietzsche a la pregunta “¿qué significan los ideales ascéticos?” resulta de la interpretación crítica de la voluntad humana como voluntad de poder, según la cual, “los hombres prefieren querer la nada a no querer”. Tras los valores ascéticos, el filósofo desenmascara el sentido del sufrimiento humano como un querer que es “una *voluntad de la nada*, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida” (Nietzsche, 1994a: 186).

En las décadas de los años cuarenta y cincuenta la experiencia política y social en Colombia se configuró en relación con el proyecto civilizador del Estado-nación. Partimos del supuesto de que los ideales y valores del Estado-nación están emparentados con los ideales ascéticos de la

metafísica platónico-cristiana que Nietzsche cuestionó. Sin embargo, interpretamos nuestra relación histórica con ese proyecto civilizatorio asumiendo que las tensiones que vivimos en relación con tales ideales y valores configuraron una experiencia histórica particular. Extraídas las coincidencias entre los prejuicios morales, los valores de “lo bueno” y “lo malo”, “lo civilizado” y “lo bárbaro”, lo “justo” e injusto en que se basan los juicios sobre las prácticas crueles, se propone construir una interpretación, vale decir, poner en sospecha tales prejuicios mediante una interrogación acerca de su origen y del valor de esos valores. Preguntamos: ¿qué significan los ideales del Estado-nación en Colombia?, acotando estos ideales en la sintomática de la moral cruel y atreviéndonos a dar una respuesta inversa a la del filósofo alemán, que nos permita descifrar el enigma de nuestro modo de existencia como sociedad colonizada, en el planteamiento de que “los hombres prefieren no querer a querer la nada”.

2

La irrupción del “pueblo” en la historia de Colombia tiene lugar en torno al líder Jorge Eliécer Gaitán. El discurso de Gaitán, con su apelación al “pueblo”, lograba romper las diferencias marcadas entre las fuerzas tradicionales, liberales y conservadoras. La multitud movilizada como fuerza política en torno al líder y la multitud violenta y desordenada, tras su asesinato, son las imágenes del cuerpo social y político del “pueblo”, que acompañaron la desestabilización y reconfiguración del territorio del combate político entre las fuerzas tradicionales.



Mecánicos, Bafatá (Guinea-Bissau) | SALYM FAYAD

El asesinato de Gaitán y los desórdenes violentos protagonizados por el “pueblo” son objeto del discurso escrito de los intelectuales de la época, poetas, periodistas, cronistas, analistas, todos dirigentes o miembros de alguna fuerza política², que en su interpretación del acontecer político materializan una voluntad de verdad. Las “verdades” que hicieron públicas estos intelectuales políticos mostraron responsabilidades que pretendidamente tuvieron actores políticos en el asesinato de Gaitán, en diversos actos de violencia, en actuaciones y discursos, en actos de traición o de corrupción. Preguntamos, ¿qué significan los ideales del Estado-nación para estos intelectuales políticos? ¿Qué significa para

ellos representar tales ideales como referentes para la acción y para inferir verdades sobre ésta?

Dos versiones del asesinato y la revuelta popular, la del escrito del conservador Estrada Monsalve *El 9 de abril en Palacio* y la del gaitanista Orrego *El 9 de abril fuera de Palacio*, ilustran este tipo de juicios y acusaciones (Zuleta, 2011). Estrada señala a los responsables del asesinato de Gaitán y de la violencia de las multitudes, articulando estos dos hechos en la versión de un complot comunista, planeado y encaminado a la toma del poder del Estado, al mismo tiempo exculpa al Gobierno, apelando a valores políticos como el sentir patriótico e ideales

democráticos representados por los gobernantes; sugiere que el pueblo actuó como victimario de su propio líder, pero la violencia de las multitudes es justificada en cuanto el pueblo se convierte en instrumento, pasivo e inconsciente, del plan de los victimarios. En general, el asesinato es mostrado como estrategia política ilegítima y típica del comunismo para obtener el control del Estado. De otro lado, el gaitanista Orrego atribuye el asesinato del líder a los conservadores, como manera de silenciar a los gaitanistas respecto de sus pretensiones de demostrar la ilegitimidad del gobierno conservador; Orrego exculpa a las fuerzas gaitanistas apelando al sentir popular, a los ideales de un Estado socialista

y un gobierno legítimo del pueblo; su narración enmarca la violencia de las multitudes en la idea de que el crimen desencadenó la irritación popular, la legítima revuelta y la toma del poder popular.

Los intelectuales emitieron juicios de acusación contra opositores políticos a la afiliación partidista a que dichos autores profesaban, contra miembros de la propia fuerza partidista o contra aliados políticos, al tiempo que eximían de acusaciones a quienes consideraban legítimos representantes de la fuerza política a la que se adscribían. En la lógica de la plausibilidad política, diversas prácticas políticas fueron juzgadas como ilegítimas políticamente y sus actores como inmorales, apelando a la combinación de dos formas de racionalidad desde las cuales fueron

valoradas las acciones: la dinámica de la lucha y estrategia política por el control del Estado y las concepciones, valores e ideales que del Estado-nación promovían las distintas fuerzas políticas. Desde la perspectiva de la estrategia política, quienes juzgaban estimaban la “medida” en que acciones o discursos fortalecían o debilitaban la propia fuerza política en relación con las demás fuerzas que entraban en el campo de la lucha. Las prácticas y responsabilidades atribuidas fueron valoradas como legítimas/ilegítimas, morales/inmorales, bárbaras/civilizadas, desde las concepciones, valores e ideales que encarnaban los actores en el proyecto del Estado-nación. Así, los escritos políticos divulgaron versiones diversas y contrarias, basadas en argumentos que otorgaban plausibilidad política a

las conjeturas que se formulaban en el contexto político.

En ese marco la violencia fue juzgada como irracional y bárbara cuando era atribuida a opositores políticos o a las multitudes conducidas por aquellos; pero la violencia podía ser legitimada, juzgada como racional y civilizada cuando se consideraba justa y necesaria para perseguir el ideal profesado de Estado, nación y gobierno, o cuando expresaba cualidades coherentes con valores propios que se defendían (justicia, igualdad, solidaridad popular). Lo que estas interpretaciones dejan ver es que la violencia se incorpora en nuestro país como un modo de estrategia política, no admitida pero si ejercida, para obtener el poder, o para obligar a una decisión o negociación.



Buraanbur, poesía y danza tradicional somali, Mayfair, Johannesburgo (Sudáfrica). Parte del proyecto “Metropolitan Nomads: A Journey through Joburg’s Little Mogadishu”, con Nereida Ripero-Muñiz, para el African Centre for Migration & Society, Universidad de Witwatersrand, Johannesburgo | SALYM FAYAD

3

Al develar las creencias, ideales y valores relativos al Estado-nación como base de los juicios sobre las costumbres políticas y la violencia, y en los cuales también el actor político “somete su acción como ser ‘racional’ al poder de las abstracciones” (Nietzsche, 2000: 92), realizamos el primer movimiento de la genealogía: referir la violencia política a su origen, en cuanto se trata de “referir cualquier cosa, y cualquier origen de algo a los valores” (Deleuze, 2008: 8).

El sentido múltiple del acontecimiento, de la construcción del Estado-nación, puede reconocerse en la pluralidad de significados que cada proyecto político y social pretende imprimir: la república conservadora, liberal democrática, el Estado socialista moderno, y en valores como el patriotismo, el nacionalismo, la libertad, la dignidad, la igualdad, la justicia, la solidaridad, en los modos en que se ordena el mundo social, económico, cultural y político de la modernidad, en los que se concibe la historia de ese constructo y el cambio social. Teniendo en cuenta que “el sentido de una cosa, es la relación entre ésta y la fuerza que la posee” (Deleuze, 2008: 16), esa pluralidad de significados de las ideologías liberal, conservadora, socialista, comunista, constituyen los signos de una pluralidad de fuerzas de apropiación, de dominación, que se relacionan y coexisten en el campo político y social, fuerzas que buscan mandar sobre otras y que otras obedezcan; correspondientemente se cualifican como fuerzas activas y reactivas, que expresa su diferencia de cantidad. Esa pluralidad de fuerzas tienen como objeto de dominio al “pueblo”, que se manifiesta a la vez como fuerza que responde a los in-

tentos de dominación. Estas fuerzas son voluntades, atendiendo la tesis de Nietzsche de que donde hay efectos, acciones, una voluntad actúa sobre otra voluntad.

Tras la pluralidad de significados descubrimos un modo típico de juzgar en el cual concepciones, valores y prácticas del oponente son calificadas como *bárbaras*, mientras que las propias son caracterizadas como *civilizadas*. Lo bárbaro y lo civilizado operan la confrontación de valores, a través de los cuales las voluntades buscan dominar, caracterizando la voluntad colonizante del proceso civilizador del Estado-nación. Este modo de juzgar en el que una cosa surge de su antítesis, lo civilizado de lo bárbaro, constituye, como aclaró Nietzsche,

[...] el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos; esta especie de valoraciones se encuentra en el trasfondo de todos sus procedimientos lógicos; partiendo de este “creer” suyo se esfuerzan por obtener su “saber”, algo que al final es bautizado solemnemente con el nombre de “la verdad”. La creencia básica de los metafísicos es la *creencia en la antítesis de los valores* (Nietzsche, 1999: 23).

¿Qué significan, entonces, los ideales del Estado-nación para estos intelectuales políticos? En general, los políticos encarnan el cambio de valores de la época, representan valores y conocimientos sobre el Estado-nación, desde los cuales hacer creíbles conjeturas sobre los actores y sobre un orden social deseable y realizable. Los intelectuales políticos encuentran en el medio de lo ilustrado, de lo letrado, una representación

del ser moderno y civilizado, desde el cual evitan ser juzgados como bárbaros y desde el que pueden juzgar a otros como bárbaros. En esto se muestra la crueldad de su verdad: a través del discurso moralizante del colonizador y civilizador, justifican la existencia de víctimas, mientras ponen en primer plano su inocencia. Ellos representan los nuevos ideales y valores, pero no creen en éstos, simulan creer, y en su actividad intelectual configuran artificios de la razón, simulacros que sirven a los ideales de lo civilizado, en el interés de escapar a la amenaza de la contienda abierta y de acceder a los privilegios de los poderosos. En palabras de Nietzsche:

En cuanto medio de conservación del individuo, el intelecto desarrolla sus fuerzas principales en el disimulo, pues éste es el medio por el cual subsisten los individuos más débiles y menos robustos como aquellos a quienes se les ha negado una lucha por la existencia sirviéndose de cuernos de la aguda dentadura de un animal de presa (Nietzsche, 2000: 86).

En Colombia, muchos de estos políticos pertenecían a sociedades de intelectuales y letrados, eran poetas, novelistas, periodistas, escritores. En su ensayo “La literatura colombiana en el siglo XX”, Rafael Gutiérrez Girardot (1982) examina los valores de una “estética de la dominación” que caracteriza a la literatura colombiana a partir de la poesía de Guillermo Valencia. Gutiérrez denominó *cultura de viñeta* a la “cultura señorial” con la cual los literatos contribuyeron a justificar e interpretar el régimen colonial. Una cultura que elevaba la mediocridad, en imitaciones ornamentales, al nivel de valor de grandeza y signo de

aristocracia. Ya Gutiérrez sostenía: “El signo bajo el cual se inició la literatura colombiana en el siglo XX fue el de la simulación” (1982: 453), de modo que esa cultura señorial se sostuvo con base en artificios y ficciones que legitimaron la dominación colonial. Éste fue el sino del modernismo en literatura, pero también en los escritos sociales, históricos, políticos. Aunque, podemos ver cómo los valores de la modernidad acuden al juicio del filósofo, quien cree en esa realidad que, para nosotros, llega a ser otro modo de la dominación, la colonización y, así, de la simulación.

¿Podemos poner en sospecha esa antítesis de valores relativos al Estado-nación que nos muestra en qué reside el valor de lo civilizado, bueno, venerado, verdadero, en oposición a lo bárbaro, malo y errado? ¿No es precisamente la posibilidad de que esa pluralidad de significados puedan, mediante los artificios de la razón, calificarse como *civilizados* desde una perspectiva ideológica y como *bárbaros* desde otra, lo que nos permite entender, en sentido nietzscheano, cómo están vinculados y cómo están emparentadas esa pluralidad de fuerzas que se enmascaran en tales valores? Esta pregunta nos encamina hacia el segundo movimiento de la genealogía, la valoración de los valores, la unidad de dominio de la voluntad de poder como el elemento diferencial (jerárquico) y genético de las fuerzas.

4

La intelectualidad política descubre en la violencia y las costumbres políticas la finalidad del Estado-nación, al tiempo que entiende la génesis de esas costumbres en las motiva-

ciones, concepciones e ideales de los actores. Justamente una falsa genealogía. El sentido nietzscheano de *genealogía* pasa por dos aclaraciones respectivas. Primero, en tanto quienes juzgan valoran las acciones desde el punto de vista de una intención, nos situamos en la moral de las intenciones que comprende la parte consciente de la acción humana y “es sólo un signo y síntoma que precisan de interpretación, y, además, un signo que significa demasiadas cosas, y que, en consecuencia, por sí solo no significa nada” (Nietzsche, 1999: 61). Entiendo por *moral cruel* las relaciones de dominio en las cuales las acciones son valoradas desde una pluralidad de significados que descubren la intencionalidad de los actores apelando a la creencia en la antítesis de valores desde el esquema bárbaro/civilizado, a través de artificios de la razón que sancionan a los actores. Moral cruel como síntoma, que requiere una interpretación extramoral de las acciones, desde “la sospecha de que el valor decisivo de una acción reside justo en aquello que en ella es *no-intencionado*” (Nietzsche, 1999: 61), justamente una interpretación de la voluntad como voluntad de poder.

Segundo, la violencia y las acciones políticas, al ser interpretadas en la finalidad del Estado-nación, son un indicio de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso; el curso de la política y la violencia no es, parafraseando a Nietzsche, un progreso lógico hacia esa meta, “sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos” (Nietzsche, 1994a: 88-89). La con-

cepción ontológica de la voluntad de poder es discutida por Nietzsche frente a las concepciones metafísicas y teleológicas del instinto de la fisiología y la concepción de la voluntad de la filosofía.

Los juicios de acusación, de responsabilidad por parte de los intelectuales políticos, suponen el concepto de *voluntad libre* de la filosofía moderna, término entendido como causa de sí mismo, concepto que califica Nietzsche como auto-contradictorio y sin sentido en “la aspiración a cargar uno mismo con la responsabilidad total y última de sus acciones, y a descargar de ella a Dios, al mundo, a los antepasados, al azar, a la sociedad” (Nietzsche, 1999: 45), ese concepto supone la creencia en la unidad de voluntad y acción, que somos nosotros quienes mandamos y obedecemos y pasamos por alto, en virtud del concepto *yo*, la dualidad del mando y la obediencia.

En contraste, Nietzsche analiza la experiencia de la volición como un complejo: un sentir múltiple, un pensamiento que manda y el afecto del mando. La dualidad de mandar y obedecer ocurre dentro, no de un yo, sino de una colectividad: “Toda volición consiste sencillamente en mandar y obedecer, sobre la base, como hemos dicho, de una estructura social de muchas ‘almas’” (Nietzsche, 1999: 43). En oposición a la fisiología que afirma que el instinto de conservación es el impulso cardinal de un ser orgánico, la voluntad de poder, como voluntad de vida, es querer el poder: “Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza — la vida misma es voluntad de poder” (Nietzsche, 1999: 36).

Interpreto el Estado-nación como ese complejo relacional de voluntades

que se manifiesta sintomáticamente en la moral cruel; si el Estado-nación es la interpretación que hace un poder superior enseñoreado de las relaciones entre los hombres, es una voluntad de poder, como única forma básica de causalidad de la voluntad en la que reside lo no-intencionado de las acciones, en la que reside la vinculación de la antítesis civilizado/bárbaro, de la pluralidad de significados y fuerzas. En otros términos, el Estado-nación es el cuerpo biológico, social y político como voluntad de poder que se enmascara tras la conciencia de la moral cruel y sus ideologías.

5

La pregunta “¿qué significan los ideales del Estado-nación?” se orienta a la interpretación del sentido de la voluntad de poder colonial e implica referir los valores al modo de existencia de quienes juzgan, resolver el problema de la valoración supuesta en esos valores. La interpretación de Nietzsche sobre ¿qué significan los ideales ascéticos? formula la hipótesis, basada en la historia del hombre europeo, de que “los hombres prefieren querer la nada a no querer”; la nada es el sentido de la voluntad. Pero, ¿cómo interpretar el sentido de esos ideales y los ideales del Estado-nación con base en la historia de sociedades colonizadas como la nuestra? En diálogo con el filósofo seguimos el camino de la interpretación.

El pensamiento ascético, según Nietzsche, expresa una valoración de la vida y de la existencia para la cual la vida es un error, en relación con otra existencia, celeste y divina, de la que es antitética y excluyente. La vida ascética es un puente para esa otra existencia a través de la ac-

ción, en la que domina una voluntad de poder que se enseñorea de las mismas condiciones de la vida, como fuerza que se aplica para disminuir la fuerza vital, por eso es cruel y es un sinsentido desde lo fisiológico, pero no lo es desde lo psicológico: en cuanto interpretación permite el sentido. Para Nietzsche, esa valoración de la vida surge de una condición existencial extendida a “lo humano”: la condición enfermiza del hombre en la cual está hastiado de sí mismo, “de la tierra, de toda vida, y que se causan todo el daño que pueden [los hombres], por el sólo placer de causar daño” (Nietzsche, 1994a: 136). Esta condición de impotencia, de una vida que degenera y no puede ejercer su fuerza, muestra el ideal ascético como invención de los débiles y enfermos en su defensa frente a los más fuertes y saludables.

La condición de impotencia es el presupuesto fisiológico de ese ideal, la búsqueda de la cura y salvación para el sufrimiento y hastío de sí mismo. El sacerdote, auténtico representante de los ideales ascéticos, domina el reino de los que sufren como defensor del rebaño, su arte de medicación se arraiga en el resentimiento de los enfermos: “[...] una apetencia de *amortiguar el dolor por vía afectiva*” (Nietzsche, 1994a: 148), de desahogar los afectos sobre quien se considera causante del dolor. El arte de la curación del sacerdote no obra sobre la causa fisiológica del dolor, es una interpretación del malestar fisiológico por la vía moral-psicológica, religiosa: la reorientación del resentimiento, que atribuye la causa del dolor al enfermo, el enfermo es “culpable” de su dolor.

Esta historia en que los ideales ascéticos prosperaron en Europa,

¿puede considerarse como base para interpretar la incorporación de esos ideales en nuestra sociedad? La conquista y colonización del hombre blanco europeo sobre las sociedades existentes en América llevada a cabo bajo la simultánea condición de “la espada y la cruz”, evidencia que ese “encuentro” no se dio sobre una condición existencial enfermiza de los colonizados, entonces, ¿cómo puede haber una búsqueda de la cura, si no hay enfermos? El discurso del misionero se imponía sobre las conciencias de hombres fuertes y sanos a partir de una condición de impotencia generada por el conquistador: la violencia y la crueldad, la generación de una situación de amenaza a la vida, de dar existencia a “las víctimas” a quienes se denominaba *bárbaros*. Desde esta interpretación, nos situamos fuera del hecho fisiológico supuesto por Nietzsche, para situarnos en el hecho de la guerra; el dolor y el sufrimiento tienen como causa inmediata y conocida el rostro del conquistador, sobre el cual se orienta la resistencia o el resentimiento.

La potencial víctima busca salvar su vida y se somete al modo de existencia que impone el colonizador. El discurso moralizante pretende hacerla sentir culpable de la violencia y el sometimiento de la que es objeto, culpable de ser víctima en razón de “ser bárbara” —calificativo que sitúa al colonizado en condición de inferioridad—, así se pretende que no responda con violencia a la violencia. El dolor y el sufrimiento son interpretados y redireccionados en la vía afectiva de los ideales ascéticos, el sacerdote hace “una guerra más de la astucia (del ‘espíritu’) que de la violencia” (Nietzsche, 1994b: 146), del desprecio de la vida y modo de exis-

tencia del dominado. La voluntad de poder que se expresa en los ideales ascéticos se propone como remedio de la violencia y el sometimiento, configurada como relación colonial, que no necesariamente implica la creencia por parte del colonizado en esos ideales, ni tampoco el sentimiento de culpa que le atribuye el colonizador; la razón del colonizador no deja siempre de mostrar, a los ojos del colonizado, su trampa, su absurdo.

El ideal de Estado-nación supone una antítesis entre dos modos de existencia: el Estado-nación expresa la valoración de una existencia social y política deseable y superior, para la cual el modo de existencia del colonizado es antitético y excluyente. La vida política se constituye en el puente para lo civilizado, el político toma el disfraz del sacerdote, promete al pueblo la liberación de una vida bárbara e incivilizada, mientras el pueblo se constituye en la figura trágica de esa promesa que se inicia con la equiparación de la víctima y el bárbaro. La vida política y social es dominada por una voluntad de poder; en la contradictoria condición de generar una situación permanente de la vida amenazada y proponer como medio salvífico los artilugios espirituales de la moral cruel. Esta voluntad de poder constituye la relación colonial de mando-obediencia, en la cual, quienes mandan se someten a ser los gestores del proyecto civilizador, pero simulan creer en los ideales que profesan y reproducen, en una serie de simulacros, la razón del colonizador; estos principios no son efectivos en el objetivo de ganar la obediencia (del pueblo) sin el constante mantenimiento de la condición de impotencia que “ordena” nuestro mundo de la crueldad. Los gestores del proyecto civilizador tampoco se sienten culpables,

atribuyen la culpa a quienes se mantienen en condición de impotencia con el fin de que obedezcan.

6

En las sociedades que agruparon a los intelectuales se larvaba una fuerza intelectual que buscó independizarse del territorio de la política, al crear un medio propio para su existencia, la ciencia social moderna, y un nuevo territorio, la Universidad. Dos grandes corrientes del pensamiento social fueron artífices de un cambio de sentido de los ideales de Estado-nación y la interpretación sobre la violencia: la primera agrupó a intelectuales de diversas disciplinas de las ciencias sociales articuladas en torno de la revista *Mito* entre 1955 y 1962³, la segunda agrupó a quienes impulsaron la investigación social desde la perspectiva funcionalista y estructuralista en las ciencias sociales⁴. Preguntamos: ¿qué significaron los ideales del Estado-nación para los científicos sociales?

La doble tarea de los articulistas de la revista *Mito* muestra cómo buscaron su independencia, por un lado, pretendían hacer explícita la voluntad de verdad y conocimiento de la ciencia para mostrar la realidad objetiva y, a su vez, desmitificar la realidad política y social del país. Por otro, realizar la crítica a los intelectuales políticos, sustentada en el argumento de que el compromiso con la verdad debía basarse en la independencia de intereses políticos y burocráticos. La revista expresaba una postura política fundada en el conocimiento y *ethos* de la ciencia, en la función de educación del pueblo.

Este grupo de científicos sociales utilizaban las herramientas y métodos de

la ciencia empírica para el análisis social partían de supuestos cercanos a las ideas de Gaitán, la propuesta de una realidad social y política en transformación, la modernidad, consideraban que el proyecto de Estado-nación debía configurarse dentro de una vía democrática, progresista y socialista en la que el pueblo sería el fundamento de la nación. Con base en estos supuestos, formularon sus juicios políticos y verdades, como la idea de que el movimiento rebelde llanero se consolidó como guerrilla y no como bandolerismo, de que su objetivo inicial fue el derrocamiento del Gobierno, pero luego fue “la democracia avanzada en Colombia” (Mesa citado en Zuleta, 2011: 124). A partir de estos supuestos, desmitificaron la realidad política, señalando los errores de gobernantes y políticos de ambos partidos, al no reconocer en el pueblo y sus problemáticas los constituyentes de la realidad nacional y suponer que ésta consistía en sus propios intereses y privilegios de clase, así el Frente Nacional dejó de lado la voluntad popular para defender los privilegios de los dos partidos (Child, citado en Zuleta, 2011: 125-126).

Los colaboradores de la revista expresaron la convicción de que la violencia generada en Colombia durante los años cuarenta y cincuenta había sido consecuencia de que la dirección partidista política y de gobierno había continuado con formas de administración pasadas, tradicionales y conservadoras, que no se transformaban en la vía de los cambios requeridos por la modernidad, de manera que el pueblo y la lucha popular no habían encontrado una dirección política e intelectual que impulsase su configuración como nación, acorde con un Estado democrático y socialista. En el examen de la sociedad, partían del análisis de datos socioe-



Capilla del Arca de la Alianza, Aksum (Etiopía) | SALYM FAYAD

conómicos, comprobaban el estado actual de pobreza, injusticia, desigualdad, y sustentaban su causa en las formas de gobierno corruptas y no democráticas.

Los científicos sociales consideraban que la función del intelectual era doble: acompañar al pueblo en el compromiso de orientar su papel transformador a partir del conocimiento empírico de la sociedad, desde la educación y la cultura, y, al mismo tiempo, liderar las transformaciones políticas y de gobierno que requería la sociedad, en la conformación de un Estado socialista, mediante mecanismos institucionales democráticos y distributivos, en la ampliación de la participación política.

El otro grupo de científicos sociales interpretaron el fenómeno de la violencia y la acción social desde la idea de *desarrollo*, de que el cambio social tenía una dirección de lo tradicional a lo moderno, del subdesarrollo al desarrollo, de una sociedad colonial a una democrática liberal. En su voluntad de verdad los científicos mostraron el estado de subdesarrollo social, económico y político en, por ejemplo, factores que determinaban deficiencias estructurales o institucionales, y se ocupaban de mostrar rasgos de la idiosincrasia colombiana como barreras para el desarrollo. Desde esta verdad, entendían que la violencia había sido causada por la ausencia de un gobierno y una dirigencia política que estuvieran a la altura del

protagonismo popular; la violencia era “síntoma de una revolución social y política” (Fals, citado en Zuleta, 2011: 97), era “efecto de que en el inmenso conglomerado bajo y medio, rural y urbano está naciendo y creciendo una conciencia nueva poderosamente orientada hacia lo social” (Guzmán, citado en Zuleta, 2011: 98), es decir, la violencia era causada por el atraso y el subdesarrollo, la ausencia de modernidad.

A partir de la convicción de que el pasado y subdesarrollo de la sociedad debían ser superados, entendiendo el *desarrollo* como construcción del orden social deseable (un Estado-nación moderno, un gobierno republicano y una sociedad industrial), los científicos propusieron que el cambio debía



Nómadas, Liboi (Kenia) | SALYM FAYAD

ser conducido por los expertos, en lo sociocultural, a través de la educación y la memoria colectiva; en lo económico y político, desde la formulación de estrategias de gobierno, de procedimientos técnico-científicos para intervenir la sociedad.

7

Las nuevas ciencias sociales modernas permiten a los científicos sociales convertir la vida social y política en objeto de conocimiento científico y ganar una distancia relativa de ésta, mediante la crítica de la racionalidad política. A la luz de la crítica realizada por Hernando Téllez, el político aparece como un creyente, un fanático orientado por la fe en los valores e ideales del Estado-nación; la rebelión popular es apreciada por Fals Borda como desmesura generada por la dirigencia comunista. Así,

puede inferirse la desconfianza en la razón política y la incredulidad en ésta. Con ello, los científicos sociales operan la demarcación entre política y ciencia, creencia y saber social. Se muestran a sí mismos orientados, no por la fe, sino por la verdad y el conocimiento, y proclaman la voluntad y el valor de su verdad como base de su medida y de nuestra confianza en su labor.

Podemos afirmar de los pioneros de la ciencia social en nuestro país lo que afirmara Nietzsche de los científicos de su época, que creen en la verdad, tienen una fe inconsciente y metafísica en el valor “en sí” de la verdad, esto es, la creencia en un conocimiento objetivo, una realidad social “en sí” tras los fenómenos, un conocimiento libre de presupuestos morales, que no apela a las voluntades e intenciones personales para explicar las acciones, sino que se enfoca en la acción social

como fenómeno causado en razones sociales, colectivas.

El problema del valor de su verdad es que requiere el supuesto de una realidad—sea la sociedad democrática y un Estado socialista de los científicos de *Mito*, sea la sociedad liberal e industrial de los científicos del desarrollo—basada en el concepto de *voluntad-no libre*, que cosifica una relación causal, la realidad “en sí” de una sociedad en transformación hacia la modernidad que explica voluntades y acciones individuales. De este modo, contribuye a naturalizar un orden de relaciones sociales y exculpa a los actores. Pero si su voluntad de verdad se pretende libre de presupuestos morales, vista de cerca, esa realidad social ha sido penetrada por los prejuicios de la moral cruel, pues esa tendencia natural del “desarrollo” o del “progreso” se basa en la antítesis bárbaro/civilizado, bajo los eufemismos tradicional/moderno,

subdesarrollado/desarrollado, desde los cuales el saber social conduce a la verdad y el error. Finalmente, la ciencia social participa de los mismos valores e ideales que se proyectan en sus objetos y procesos de conocimiento, permaneciendo dentro de los límites de la moral cruel.

Tras la pluralidad de las disciplinas sociales, una pluralidad de fuerzas se tipifican en esa voluntad de verdad, que han despojado de su vestimenta sacerdotal al político. La conciencia científica social muestra el núcleo del ideal de Estado-nación al interpretar el orden y cambio social como disposición y tendencia natural guiada por finalidades éticas últimas que garantizan la salvación de las almas, así, tras la voluntad de verdad se enmascara la voluntad de poder.

¿Qué significan, entonces, los ideales del Estado-nación para los científicos sociales? Estos científicos se muestran como no creyentes en los valores e ideales del Estado-nación, su ciencia no es creadora de esos valores, los requiere como subsuelo de su andamiaje. La ciencia necesita creer en la verdad para creer en sí misma, pero eso significa mostrar su utilidad para otra cosa, para esos valores e ideales del Estado-nación. Pero si éstos no son la meta de su voluntad de verdad sino su presupuesto, entonces, su fuerza de voluntad es, al mismo tiempo, fuerza débil, subordinada, ciencia al servicio del Estado-nación, pues la voluntad de poder es una invención, una interpretación no metafísica para la cual “en la vida real no hay más que voluntad *fuerte* y voluntad *débil*” (Nietzsche, 1999: 46).

Su conocimiento se muestra como instrumento que naturaliza ese orden de relaciones y lo realiza por la vía de la educación e intervención

social. Los científicos sociales creen en la verdad y en su utilidad, no para sí mismos, entonces reclaman recompensas, protección y privilegios que es lo que verdaderamente quieren, así entran en el engranaje de jerarquías de la voluntad de poder. Aunque no creen en el ideal del Estado-nación, necesitan simular que creen y persuadir a los gobernantes y a la sociedad de la utilidad de su ciencia. En cuanto se postulan como interventores, sus argumentos científicos sólo sirven para magnificar los artificios de los políticos, los auténticos simuladores; en cuanto se postulan como educadores pretenden hacer creíble lo ya no más creíble, lo irrealizable de ese ideal. Con esto se quiere señalar que la voluntad de poder en Colombia, y en las sociedades colonizadas, implica la permanente diferencia entre lo realizado y no realizado de la modernidad, basada en la permanente diferencia entre el presente, subdesarrollado, y el futuro en desarrollo que no termina de resolverse.

8

¿Qué se puede decir que ha sido la meta de nuestra voluntad, de nuestra existencia puesta en el ideal moderno del Estado-nación? Si los ideales ascéticos resuelven, según Nietzsche, el sentido del sufrimiento del hombre enfermizo europeo, aun cuando “traía consigo un nuevo sufrimiento, más profundo, más íntimo, más venenoso, más devorador de vida: situaba todo sufrimiento en la perspectiva de la *culpa*” (Nietzsche, 1994a: 185), la voluntad quedaba salvada, pues había algo que querer, así fuera la nada. La respuesta de Nietzsche “los hombres prefieren querer la nada a no querer” implicaba la convicción de que era

inconcebible no querer, “la voluntad humana tiene horror al vacío”; por eso, el sentido del ideal ascético, la nada como meta de la voluntad de poder, es el valor de los valores, la redención del sufrimiento, la amortiguación de la sensibilidad y la capacidad de sentir dolor.

Pero, ¿qué ha significado, para nosotros, que el sufrimiento de las víctimas de la violencia y la amenaza de la vida sea interpretado desde la perspectiva de la culpa? Que se conducía una tensión entre el desprecio de nosotros mismos y nuestra cultura, calificados como *bárbaros*, *subdesarrollados*, *atrasados*, lo que justificaba la violencia, y la promesa de salvación a través de la cultura del colonizador, de esa voluntad de nada; en esa tensión decimos: “El hombre colonizado prefiere no querer, a querer la nada”. Siendo la causa del sufrimiento de las víctimas la condición existencial de violencia y amenaza, la desviación de la culpa hacia sí mismas se confronta con el verdadero culpable, tensión en la cual, si bien la voluntad de poder somete y cuestiona lo que queremos hasta el punto de que no sabemos qué queremos, asumimos el vacío y el sinsentido de la voluntad, el no querer. No queremos la nada, simulamos querer la nada y lo civilizado, simulamos creer en los ideales ascéticos y del Estado-nación. En el mundo del Estado-nación y la moral cruel, la valoración de los ideales modernos es una meta y modo de existencia que aplasta nuestro modo de existir, meta que no deseamos, que simulamos desear para sobrevivir, pero así legitimamos la relación colonial. De ahí, el rasgo de simulacro y muerte de nuestro modo de existencia colonizado, de esa voluntad de poder que interpretamos como “el hombre colonizado prefiere no querer a querer la nada”.

NOTAS

¹ En el artículo hacemos referencia a la publicación de Mónica Zuleta para el análisis sobre los intelectuales y científicos sociales, dado que ésta investigación corresponde a una segunda fase, cuya duración fue de un año, y tuvo como antecedente una primera fase en la que se revisaron fuentes primarias y de la que fue resultado esa publicación.

² Mónica Zuleta analiza los escritos de políticos e ideólogos gaitanistas (Darío Samper, Gonzalo Orrego, Antolín Díaz, Jorge Eliecer Gaitán, Antonio García), conservadores (Joaquín Estrada Monsalve, Francisco

Fandiño Silva, Rafael Azula Barrera, José María Nieto Rojas, Silvio Villegas, Luis Ospina Vásquez), liberales (Carlos Lleras Restrepo, Luis Eduardo Nieto Arteta, Luis López de Mesa) y comunistas (Ignacio Torres Giraldo), entre otros.

³ Varios de los intelectuales que congregó la revista *Mito* eran profesores de la Universidad Nacional o pertenecían al Movimiento Revolucionario Liberal (MRL). Sus fundadores fueron Jorge Gaitán Durán y Hernando Valencia Goelkel, algunos de los colaboradores de la revista que analiza Mónica Zuleta son, a

saber: Luis Emiro Valencia, Hernando Téllez, Darío Mesa, Jorge Child Gómez, Juan Lozano y Lozano, Fernando Charry Lara, Hugo Latorre Cabal, Cayetano Betancur y Gerardo Molina.

⁴ Entre los científicos de los que se ocupa el análisis de Mónica Zuleta están Orlando Fals Borda, Germán Guzmán, Eduardo Umaña Luna, y otros colombianos y extranjeros que se convirtieron en fuentes e influencia para la investigación de los anteriores, como Lee Fluharty, Camilo Torres, Gustavo Pérez Ramírez y Roberto Pineda.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. DELEUZE, Gilles, 2008, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.
2. GUTIÉRREZ, Rafael, 1982, "La literatura colombiana en el siglo XX", en: *Manual de historia de Colombia*, Tomo III, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura.
3. NIETZSCHE, Frederic, 1994a, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
4. _____, 1994b, *Así habló Zaratustra*, Barcelona, Altaya.
5. _____, 1999, *Más allá del bien y del mal*, Barcelona, Altaya.
6. _____, 2000, *El libro del filósofo*, Madrid, Santillana.
7. ZULETA, Mónica, 2011, *La voluntad de verdad en Colombia: una genealogía de las ciencias sociales profesionales*, Bogotá, Universidad Central-Iesco.