

POLÍTICA Y GEOPOLÍTICA



La filosofía y el Estado-nación¹

El título de esta intervención puede anunciar quizás un contenido a la vez teórico e histórico, general y particular, trivial y evidente. Porque interrogarse sobre la filosofía y el Estado es al mismo tiempo explorar las funciones que aquella cumple en nuestra sociedad. ¿A qué puede verdaderamente servir la filosofía en una sociedad periférica? Entre el Estado y la filosofía, ¿qué relación puede haber, o más bien, que ruptura? ¿Cómo reunir, sin caer en la mistificación de las amalgamas complementarias, ¿Estado y filosofía, cuando en algún momento de nuestra historia y de su coexistencia generalmente admitida se la ha tratado de conjurar como un peligro o como un arma de subversión? Evidentemente, no a una sino a varias respuestas, de las que a la vez surgirán nuevas preguntas, podría llevarnos dicha empresa.

1 Ponencia en el Coloquio internacional franco-latinoamericano de Filosofía y de Ciencia Política *La question de l'Etat*, organizado por el *Collège Internationale de Philosophie* (CIPh), le *Centre de Recherches Politiques de la Sorbonne*, Universidad de Paris I, del 23 al 25 de noviembre de 1993.

Una interrogación sobre las relaciones reales o posibles de estas dos instituciones nos hace comprender una vez más el sentido de una convicción de Descartes contenida en el prefacio a *Los principios de la filosofía*, inmediatamente después de haber explicado qué es para él la filosofía. “Y así que el mayor bien que pueda haber en un Estado es el de tener verdaderos filósofos”, afirma.

Él pone maliciosamente en evidencia no solamente su importancia sino también su utilidad, colocándola a la cabeza, en su enumeración, como una de las formas propias de la civilización y la cultura. Curiosamente, y por una extraña paradoja, hasta hace no muy pocos años, uno de los criterios para el otorgamiento de una beca o un crédito de estudios en el exterior era justamente el de contribuir al desarrollo del país. Obviamente la filosofía, como si se tratara de un conflicto, retomando la expresión kantiana, no de las facultades sino de los dominios de la ciencia, la tecnología y la economía, no podía nunca pretender a ello.

Se sabe que desde la época de la colonia ha jugado un papel central en nuestro sistema de enseñanza y que su desarrollo histórico es preciso examinarlo a la luz de la triada educación, iglesia y Estado. Tres siglos de escolástica tardía que nos trajo la colonización española van a tener una incidencia muy directa en las políticas educativas, en las orientaciones del pensamiento político y en la formación política de nuestros gobernantes después de la Independencia.

Quizás nos sorprenda hoy la utilización que se hizo de la filosofía como estrategia apologética de la doctrina católica y la circulación, todavía en la década de los años sesenta, de manuales de enseñanza de la filosofía inspirados en los tradicionales métodos de exposición, crítica o refutación. “La doctrina de Descartes tiene gravísimos errores”, “los errores de Rousseau sobre la sociedad”, “el sistema de Leibniz es inadmisibles”, “las principales objeciones al comunismo son...”, así se lee a lo largo del curso de filosofía en un manual de la época.

Estas buenas intenciones de contribuir a “la formación moral e intelectual de la juventud” se ligaban estrechamente a una tradición espiritualista y cristiana del país anclada a su vez en una tradición escolástica. Es en este contexto como Manuel Ancizar, primer rector de la Universidad Nacional de Colombia (fundada en 1867), en una tentativa

que respondía a las necesidades de un pensamiento crítico y pluralista, denuncia “la manía servil de acatar a todo trance la autoridad del maestro” y preconiza el eclecticismo. Escribe: “A este procedimiento de selección de lo verdadero, entresacándolo de los diversos sistemas mediante el libre examen de las doctrinas en ellos contenidas, se le llama, como los griegos lo llamaron, eclecticismo” (293). Ancizar, conocedor y crítico de los *Elementos de ideología* de Destutt de Tracy, invocaba explícitamente a Víctor Cousin como el iniciador de este nuevo procedimiento y como el único garante para no “abdicar de la independencia de la razón” en los estudios filosóficos.

Esta alternativa implicaba, sin lugar a duda, una modificación de la relación entre autoridad y razón y, por consiguiente, una orientación diferente del sistema educativo. Era evidente que la oposición entre “autoridad no es razón” y “autoridad sí es razón” no hará más que contribuir a la discusión entre filosofía sensualista y utilitarista, por una parte, y filosofía tradicionalista y católica, por otra. Discusión a la que va a permanecer ligado un político formado filosóficamente en la corriente del racionalismo, don Miguel Antonio Caro, presidente de 1892 a 1898. Su defensa de la religión, apoyándose en el principio “la razón al servicio de la fe” se inserta al mismo tiempo en una dura y constante polémica contra el utilitarismo. “Las doctrinas políticas, decía, se derivan de principios morales y los principios morales de verdades religiosas” (*Escritos políticos* 1). De ahí que proclame los principios de verdad y justicia oponiéndolos a los de libertad y bienestar de la escuela liberal. El 30 de septiembre de 1870 declaraba que no era partidario de la escuela ecléctica y podía expulsar de la universidad el texto de enseñanza de Tracy considerado como “una perniciosa antigualla”.

Definió metafóricamente a la filosofía como “una planta que nace y crece en el terreno de la religión y que prospera y fructifica con los abonos de la ciencia, o, en otros términos, la filosofía es una intermediaria entre la religión y la ciencia... Quitada la religión, la filosofía no tiene principios de donde partir; quitada la ciencia, la filosofía no tiene hechos que explicar ni en qué apoyarse” (“La filosofía sensualista” 577). La filosofía tiene, por tanto, un carácter mixto. Y “debe enseñarse como derivación, en parte, de la teología, en parte como

complemento de las ciencias, finalmente como vínculo armonioso de aquélla y ésta” (579).

Por otra parte, con la argumentación de que al Estado no le compete ocuparse de lo científico porque para eso están los sabios, ni del dogma y la moral porque para eso está la Iglesia y que tampoco podía confundir “la obligación de educar, de formar el carácter nacional con el derecho de adoctrinar (que pertenece a la Iglesia)”, Caro va a llevar hasta las últimas consecuencias el esfuerzo de neutralizar la intervención del Estado en la enseñanza. A ese intento va a responder la Constitución de 1886, culminación de un proceso político liderado por él mismo y Rafael Núñez, presidente en ese momento. Con la invocación de Dios en el preámbulo, “fuente suprema de toda autoridad” para poder expedir en su nombre la correspondiente Constitución y la autorización al gobierno para celebrar convenios con la Santa Sede, el país sentirá durante más de un siglo el peso de esta orientación ideológica sobre todo en la marcha del sistema educativo. Un ideólogo del Partido Conservador, Laureano Gómez (1950-1953), a mediados de este siglo, verá en ella “la bandera que con valor y orgullo enarbola, hoy como ayer, la juventud conservadora del país” (*Obra selecta* 33).

En la dinámica de estos acontecimientos se advierte, no obstante, el papel de la filosofía en la conformación ideológica de los dos partidos tradicionales en el siglo XIX. “Liberal” era sinónimo de amante de la libertad, libre examen, fe en la razón y la ciencia y ateísmo. Mientras que “conservador” se identificaba con católico y “sustentador del orden establecido”. Esta distinción es fundamental para comprender el fenómeno de la violencia en sus primeras manifestaciones y con la participación del clero católico.

El nexo de la filosofía con la práctica pedagógica es evidente desde la época de la colonia; se la enseña en los conventos, seminarios y universidades. La creación del Instituto de Filosofía en 1945, anexo a la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional, introduce un hecho nuevo que no se traduce en originalidad ni en un filosofar auténtico, como lo entendía Leopoldo Zea, es decir, “el reflexionar sobre la realidad en la que se encuentra inserto todo filósofo” (*Sobre la filosofía en Iberoamérica* 177). De cierta manera, se podría decir que la novedad significó no solamente la ruptura de sus fundadores con

la escolástica y su estrecha vinculación con la Iglesia católica, sino también las posibilidades de apertura a nuevas corrientes del pensamiento y la ciencia: marxismo, psicoanálisis, teóricos del derecho (Hans Kelsen), fenomenología, son verdaderos golpes de martillo sobre la enseñanza de esta disciplina. Es el momento del despegue de la filosofía en Colombia, favorecido por un gobierno liberal y dentro de unas circunstancias históricas muy complejas como el moderno proceso de industrialización, acelerado por la migración de la población campesina hacia los centros urbanos, el proceso de la urbanización y la formación de un proletario al que ya se le había garantizado el derecho de huelga en el primer periodo presidencial de Alfonso López Pumarejo (1934-1938).

La aparición de esta primera generación de filósofos colombianos o grupo de los fundadores (Rafael Carrillo, Danilo Cruz Vélez, Cayetano Betancourt, Luis E. Nieto Arteta y Jorge E. Blanco) que venían de una formación en Derecho, se nutría de Ortega y Gasset, Max Scheler, N. Hartmann, J. P. Sartre. La década de los 40 es una referencia obligada para la institucionalización de la filosofía por cuanto se crea el Instituto de Filosofía para cultivar la filosofía, se aprueba un plan de estudios, y se publica la producción filosófica.

Ahora bien, sin pretender un balance de lo que ha sido más de medio siglo de desarrollo de la filosofía, podemos preguntarnos, en el marco de las libertades de enseñanza, investigación y cátedra que garantiza el Estado, por el significado del encuentro con las diversas formas del pensamiento occidental. Sí, la filosofía es algo que el hombre hace (Ortega y Gasset) pero es una actividad que en ningún momento puede hacer del pensamiento un objeto neutro sin ninguna incidencia sobre la filosofía misma. Una de las formas más generalizadas que ha tomado dicha actividad ha sido precisamente la práctica de reducir el pensar a la repetición de la historia de la filosofía. El ejercicio académico y asalariado resulta así muy cómodo pero muy desafortunado en cualquier edad. Será siempre más fácil repetir autores de manuales antes que plantearse problemas...

Pero tendríamos que asistir a otra dimensión de esa actividad, al trabajo filosófico que se conoce públicamente, que pone en obra la utilización pública de la reflexión, sin que esta signifique necesariamente

un aporte sustancial a la historia de la filosofía misma. Se trata de los trabajos de exégesis, de aclaración de conceptos o de respuestas concretas a problemas actuales de nuestra realidad.

Muy recientemente nos llamaba la atención un filósofo colombiano muy preocupado por los valores y su relación con nuestro tiempo. Sabemos que la violencia, la corrupción administrativa, la injusticia, demandan una reflexión, pero esto no quiere decir que el momento histórico que nos ha tocado vivir sea el referente primero y único para una reflexión. La crisis de valores, la necesidad de una ética de la política, el gasto militar, son indiscutiblemente algo que en el presente puede ser objeto de una reflexión filosófica. Y se dispone de los recursos para pensar en ellos, pero lo que hay que abordar también es la inserción del individuo en la historia junto con sus dimensiones políticas y económicas.

Los acontecimientos relativos a un diagnóstico de nuestro presente no son la expresión de un devenir racional y mucho menos el resultado de la acción de fuerzas misteriosas y escondidas. El Estado, se nos dice, es autoridad junto con los órganos de poder y cumple también una finalidad social que apunta fundamentalmente al bienestar, el mejoramiento de la calidad de vida, la educación, la salud. Pero nos queda siempre el enigma de poder saber en qué medida se incorpora realmente de manera efectiva a los problemas de la realidad cotidiana.

La oposición entre el “ser” y el “tener” sigue siendo evidente y bien marcada. En efecto, una actitud humana vuelta hacia el yo que busca su propia esencia, su conservación y bienestar, choca directamente con la actitud psicológica de poseer, de ser propietario que hace del dinero el valor supremo y la fuente de poder con sus propios mecanismos sin ninguna búsqueda de solución del problema social. El énfasis en la misión permanente del Estado frente a la educación va a encontrar eco en la idea de deber, orden, justicia y perfección como concepciones que constituyen la idea del bien, y progreso como “orden en el tiempo, realización de lo que la razón concibe como perfecto”, asimismo “no hay progreso sin orden”. La idea de nacionalismo utilizada en su discurso político se asociaba con reconstrucción política, patria, fraternidad.

Obras citadas

Ancizar, Manuel. Anales de la Universidad Nacional de Colombia, Tomo IV, 1870.

Caro, Miguel Antonio. *Escritos políticos*. Primera serie, 1990.

Caro, Miguel Antonio. "La filosofía sensualista". *Escritos filosóficos*. pp. 577-582.

Caro, Miguel Antonio. *Obra selecta*. Fundación Biblioteca Ayacucho, 1993.

De Tracy, Destutt. *Elementos de ideología*. Masson, 1870.

Las bases filosóficas del pensamiento de Miguel Antonio Caro²

Una aproximación a un período tan decisivo de nuestra historia y a uno de los gestores de la Constitución de 1886 cuya vigencia expiró solamente en 1991 está indudablemente ligada a dos fuentes filosóficas: el utilitarismo de Bentham y el racionalismo. El utilitarismo como objeto de una constante impugnación, y el racionalismo a su vez como soporte de la construcción ética y política, ambos presentes en el pensamiento de don Miguel Antonio Caro, vicepresidente durante cuatro años, y luego presidente del país de 1896 a 1898. Autor del *Estudio sobre el utilitarismo*, *Principios de la moral*, *Informe sobre los elementos de Tracy*.

Su defensa de la religión apoyada fuertemente en el principio “la razón al servicio de la fe” lo lleva a expresar sin prejuicios la convicción de que “las doctrinas políticas se derivan de principios morales y los principios morales de verdades religiosas” (*Escritos políticos* I). De donde se puede concluir que la moral es el fundamento de cualquier convivencia

2 Publicado en *Lógoi: Revista de filosofía*, n.º 4, septiembre de 2001, pp. 185-191.

civil, puesto que ella se ocupa del deber entendido a la vez como una manifestación, un dictado de la razón, y como una práctica de la voluntad. La síntesis entre lo práctico (moral) y lo metafísico se inspira directamente en Víctor Cousin (1792-1867)³ a quien cita:

La moral, dice Cousin exponiendo este mismo pensamiento, no es otra cosa que la aplicación de los principios metafísicos a las acciones de la vida humana. Por ejemplo, la idea del bien antes de proponerse como objeto de la libre actividad, es un principio metafísico; refiriéndose a la acción, esta misma idea empieza a considerarse como un principio moral. La historia demuestra la íntima relación que existe entre la metafísica y la moral; ésta no hace sino cosechar lo que siembra aquélla. (Caro, *Obras I* 252)

Salvar la verdad, salvar la dignidad de la verdad, rebatir el error y oponerle al mismo tiempo la verdad no son simples exaltaciones ideales, sino tareas que deben volverse realidad. Pero esa búsqueda de la verdad que puede aparecer legítima a todo iniciado en la filosofía no se lleva a cabo directamente por la “luz natural”, siguiendo la ruta cartesiana, sino que toma en préstamo el apoyo en la religión, pues el cristianismo es, según él, el gran armonizador de las facultades del hombre y en cuanto tal es el que le “ilustra su razón, mueve su voluntad, ordena sus sentimientos”. Por eso proclama que “la verdadera doctrina moral no es otra que la religión misma” (255).

En lo que se refiere a nuestra identidad nacional no puede ser menos significativa la conformación ideológica de los dos partidos políticos colombianos, el liberal y el conservador, que “adoptan visiones opuestas del mundo y de la vida” (Nieto Arteta). Así, ser conservador se identificaba con católico y con “sustentador del orden establecido”, mientras que liberal era sinónimo de amante de la libertad, libre examen, fe en la razón y en la ciencia y, por supuesto, ateísmo. Esta distinción es fundamental para comprender el fenómeno posterior de la violencia

3 Hacemos referencia a los excelentes trabajos de Patrice Vermeren sobre Victor Cousin, especialmente *Philosophie. France, XIX siècle* y *Les Philosophes salariés*.

en sus primeros gérmenes o manifestaciones de violencia política, así como el fanatismo e inclusive la intolerancia que comienza a gestarse con el principio “fuera del catolicismo no hay salvación”.

Al libre pensamiento y a los librepensadores Caro los cuestionará crudamente con el siguiente razonamiento:

si el supuesto libre pensamiento ha de tener algún sentido razonable, significa la deliberación que precede al juicio, la indecisión del que no ha acabado de formar opiniones propias... si este grado inicial del raciocinio no llega a su término y solución natural, sino que se prolonga y se hace crónico, constituye la enfermedad llamada escepticismo... un hombre escéptico es una inteligencia morbosa. (*Obras I* 329)

Igualmente, va a descalificar al positivismo y la teoría evolucionista de Darwin.

En un escrito de juventud, *Estudio sobre el utilitarismo*, se dedica a refutar con argumentos de orden moral y lógico las bases de este sistema siempre en la perspectiva de poner en cuestión el relativismo moral y cualquier valor que se le pudiera otorgar al placer o al dolor, dos principios que según Bentham la naturaleza le puso a la humanidad y “sólo a ellos corresponde lo que debemos hacer”. Caro sabe, por lo demás, que, desde Locke, la acción individual ha sido interpretada en función del placer o del dolor que, por lo mismo, los intereses del individuo no siempre coinciden con los de la comunidad, lo que podría traer consecuencias dentro de un proyecto político.

La proposición de Bentham “bien es placer o causa de placer. Mal es pena, dolor, o causa de dolor” (*Los principios de la moral y la legislación* 250) es examinada como si fuera el cimiento de todo el edificio del utilitarismo y calificada como errónea, pues se pueden sacar conclusiones de aplicación inmediata: “El elemento placer aislado nada significa: ¿qué vale un placer sin sujeto que sienta, o sin objeto sentido?”, se pregunta en *El estudio sobre utilitarismo* (216).

Aún más, continúa argumentando, “bien es una idea indivisible; trátese de averiguar lo que lo constituye, lo que lo caracteriza, lo que le es esencial” (217) y entonces se verá que si la esencia del bien está en el placer, la causa del placer no puede ser el bien porque el placer no

es la esencia del bien, en síntesis, concluye, “la causa de placer no es placer”. De ahí que considere falsa la doctrina utilitarista por carencia de un análisis completo de todas nuestras facultades, porque coloca al hombre en el nivel puramente animal de las sensaciones y también porque el utilitarismo es enemigo del progreso entendido como “el orden en el tiempo”. Por tanto, sin el orden, la justicia y la perfección no se puede concebir la idea del bien, principio innato en todo hombre. Las distinciones morales, afirma, “son innatas en el hombre, es decir, que la facultad de conocer el bien le es tan inherente como la de sentirlo” (*Obras I 28*) como también lo son la idea religiosa o el reconocimiento de una causa superior, el precepto de la caridad, la ley natural.

Ahora bien, no es la sensibilidad la facultad por la cual podemos distinguir al hombre del animal sino la razón, y es por ella como se llega a obrar con conciencia de los actos. Es la razón la que investiga el bien y el mal en sí mismos y permite salir de la esfera animal. La razón⁴ es la facultad que le confiere su irreductible superioridad y lo “constituye en una especie aparte”, por la cual puede distinguir entre el acto y el móvil, la sensación y la causa, lo bueno y lo malo tanto para el cuerpo como en lo moral.

Así, el perfeccionamiento⁵ de las facultades mentales es un bien de orden metafísico y el mantenimiento del cuerpo a su vez un bien físico.

Hay ideas, por tanto, que “son naturales en el entendimiento”, esto es, innatas. Y es en el campo de la moral donde mayor resonancia van a tener porque además de lo que se aprende en sociedad y por percepción, afirma, “hay nociones y creencias fundamentales, modificaciones espontáneas de la inteligencia. Entre ellas, la idea del bien”. Una idea como la de sustancia le lleva también a concluir que “tenemos ideas que no vienen por los sentidos”, quizás retornando la polémica con el empirismo.

4 Descartes en el *Discurso del método*, quinta parte, afirma que “la razón es un instrumento universal que puede servir en toda clase de situaciones” (186) y en cuanto tal es una facultad específica del hombre; por tanto, es por el lenguaje.

5 La noción de perfección divina es el punto de partida del *Discurso de metafísica* de Leibniz. Haciéndola extensiva a las formas o naturalezas estas sí “no son susceptibles del último grado, no son perfecciones, como, por ejemplo, la naturaleza del número o de la figura” (55).

En el artículo “Ligera excursión ideológica” la deducción de categorías lingüísticas y lógicas nos permite ver cómo une en una sola realidad, gramática y política. Y es aquí donde va a aparecer la concepción de sus principios políticos básicos.

Consideremos primeramente las premisas:

- a. El hombre se distingue del animal por el lenguaje (“animal no es capaz de entender la palabra como la entiende el hombre”).
- b. El lenguaje humano es naturalmente metafórico (el hombre además de sentir y expresar lo que siente, interpreta).
- c. Por medio del lenguaje podemos decir cosas nuevas, expresar pensamientos originales.
- d. “El animal no comprende la proposición” o unión de sujeto y atributo.

El punto clave de la sustentación de Caro se encuentra enmarcado por esta definición que es la piedra angular de su demostración: “el animal no comprende la proposición. La sintaxis es lo que caracteriza al lenguaje, y el estudio de la sintaxis se resume en el estudio de la proposición” (*Obras I* 589). De donde se puede deducir que sobre el lenguaje ha de basarse la especificidad de todo obrar humano, y por ende de su análisis ha de nacer la explicación del orden de todas las cosas, fundamentalmente del orden político. Existe un orden en el universo que a su vez postula la existencia de una inteligencia ordenadora.

En efecto, a partir del orden lógico de la proposición va a demostrar las nociones de propiedad, autoridad y deber. Basándose en que al atribuir un predicado a un sujeto hay una apropiación (ejemplo, el ruiseñor canta), Caro encuentra ahí el germen de las nociones de propiedad, autoridad y deber. Ante todo, considera la propiedad como una derivación de la apropiación. Esa propiedad concebida accidentalmente como efecto del sujeto es también una especie de don que hace una persona superior a todos los sujetos. Luego, la propiedad es de derecho divino.

Derivada de esta noción de apropiación está la de autoridad, por cuanto esta es una especie de propiedad. Igualmente, la noción de autoridad se encuentra innata en la estructura de la proposición por la

relación de atributo a sujeto, pues, si se establece que el atributo es un efecto del sujeto y que el sujeto ejerce su acción al exterior “es natural que todo atributo rija un complemento, o en otros términos que toda autoridad gobierne algún súbdito”. Por consiguiente, la noción de gobierno se encuentra innata en la estructura de la proposición, por el régimen de atributo a sujeto. Con base en la afirmación de los gramáticos “todo verbo es activo” establece una curiosa analogía al afirmar que “régimen en gramática y gobierno en filosofía moral son en el fondo una misma idea” (*Obras I* 598). Así pues, todo ser es autor de sus obras o ejerce una autoridad que le viene de una causa primera y es de derecho divino.

La idea del deber va a constituir junto con la idea de derecho el cimiento de la moral. Dice Caro:

Toda criatura está clasificada en una especie, y esta especie está dotada de atributos que le corresponden como un derecho y como una propiedad; ejercitar ese derecho, beneficiar esa propiedad, es ser lo que uno es, y ser lo que uno es, es cumplir su misión, es ser lo que debe ser. El que no es lo que debe ser, ya no puede ser clasificado en la especie a que pertenece, pierde sus derechos, pasa a una clasificación inferior, se degrada. (*Obra selecta* 234)

La conclusión para Caro es que existen nociones innatas que juegan un papel fundamental en la ciencia moral y enmarcan el obrar humano. “Todos poseen el principio del deber”, afirma, pero ¿cuál sería entonces el objeto de la moral? Parece que no es explícito, se diferencia de lo que Ezequiel Rojas, un contemporáneo suyo, entiende como el objeto de la moral, a saber, “dirigir la conducta de los hombres por el sendero que los conduzca a su felicidad y les evite las desgracias”.

Las ideas innatas son también el fundamento de la ley natural. “La ley natural está grabada con letras indelebles en el fondo de la conciencia y la promulga con voz clara la razón, lo cual significa que la distinción del bien y el mal es producto inevitable de la inteligencia humana puesta en ejercicio” (*Obras I* 54).

Moral y política están estrechamente relacionadas. La política como capacidad de organizar una sociedad enseña los medios adecuados para

governar a los pueblos. “Gobernar es educar”, afirma, y la educación “supone deberes y derechos: nociones preconstituidas sobre lo bueno y lo malo, lo que debe procurarse y evitarse” (*Obras I* 141). La función del gobierno, reitera, es “más bien paternal que administrativa” desde una óptica de los fines: el fin del hombre es social, se asocia por una necesidad de perfeccionarse, “el fin de la sociedad es el perfeccionamiento del hombre” y esta tarea de perfeccionamiento, expresa, le corresponde también a la autoridad.

El racionalismo en el que se apoya Miguel Antonio Caro es uno de los rasgos más característicos de su pensamiento y junto con la polémica al utilitarismo le marcan una dinámica muy especial a este período histórico. El ejercicio práctico de la argumentación es el arma de la filosofía entendida como un “gimnasio” en el que entran en juego fuerzas, hechos, polémica y uso de retórica.

Sin que pueda establecerse que la obra de Caro remita constantemente a las fuentes racionalistas, sí está presente un racionalismo bien concordante con el de Descartes (las ideas innatas) y quizás más comprometido con el de Leibniz. El orden mismo es concebido como una expresión de la armonía en la que está presente la voluntad divina, y el progreso como el “concurrir por evoluciones armónicas a la realización de lo que la razón concibe como perfecto”.

La afirmación del criterio de verdad, que para todo racionalista es de índole intelectual, y la necesidad de nociones evidentes desembocan en una argumentación logicista de gran acentuación ética y política cuya finalidad será diseñar, ampliar, conservar o establecer un modelo de ordenamiento civil. No es de extrañar, entonces, que el orden social aparezca como suprasensible, prefijado, y pensar predeterminado, según el planteamiento de “todas criaturas tienen señalado su destino en la naturaleza”.

Uno de los aspectos más señalados de su influencia en la Constitución del 86 es precisamente el recurso a la ética y a la moralidad, a la noción de bien común y a la reforma de las costumbres por la ley, como bien lo destaca Ignacio Restrepo.

No se buscará por tanto aquí un aporte a la teoría del conocimiento por la utilización teológica del racionalismo, pero sí destacamos la puesta en práctica de una corriente filosófica cuyas categorías sirven

de soporte a la construcción teórica de un sistema político. Desde esta perspectiva, es innegable que sus planteamientos rehabilitan el campo de conciencia filosófica. Esto significa que no pretendemos dar su pensamiento por deuda u originalidad frente a los más desarrollados en Europa, sino ante todo reconocer su inserción e importancia frente a la realidad misma.

Obras citadas

Caro, Miguel Antonio. *Escritos políticos*. Primera serie, 1990.

Caro, Miguel Antonio. "La filosofía sensualista". *Escritos filosóficos*, 1962.

Caro, Miguel Antonio. *Obra selecta*. Fundación Biblioteca Ayacucho, 1993.

Caro, Miguel Antonio. *Obras I: Filosofía, religión, pedagogía*. Instituto Caro y Cuervo, 1962.

Caro, Miguel Antonio. *Estudio sobre el utilitarismo*. F. Mantilla, 1869.

Descartes, René. *Discurso del método*. Seguido de *La búsqueda de la verdad mediante la luz natural*. Traducción, introducción y notas de Víctor Florián. Panamericana, 1999.

Leibniz, Gottfried. *Discurso de metafísica*. Aguilar, 1962.

Vermeren, Patrice. *Philosophie. France, XIX siècle*. Librairie Générale Française, 1994.

Vermeren, Patrice. *Les Philosophes salariés*. Payot, 1983.

Hacia una convivencia social⁶

Para abordar el tema de la convivencia y la paz quisiera hacer una breve incursión en el término “esperanza” utilizado en el primer capítulo del estudio *Palestina. Un kaleidoscopio disciplinar*. En el contexto de la violencia y la guerra este escrito puede leerse como el ejercicio audaz de pensar lo impensable.

Cuatro prismas de análisis a colores (el verde del tiempo, el blanco del espacio, el negro de la resistencia, el rojo del discurso) se mezclan y vuelven inseparables tiempo y espacio geográfico, sociedad y discurso, desde una descripción bien dramática de fuegos que devoran constantemente a la región en todos los aspectos de su vida cotidiana. Por ejemplo, de Gaza a Cisjordania, pasando por Jerusalén-Este, el tiempo es efectivamente sinónimo de *esperanza* por las barreras militares, las fronteras y todos aquellos factores que definen la identidad de Palestina. Tiempo que pasa, tiempo que se acumula, tiempo pasado,

6 Publicado en *Las gramáticas de la guerra. Pensamientos y práctica*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2018, pp. 147-169.

pero no superado, se vuelve finalmente un aprendizaje del paso del tiempo por todas las edades y géneros; “es un procedimiento que alimenta la conciencia de un pueblo” (Heacock, 16). Y esa situación así vivida de continuo traumatismo es “también la base del discurso popular de Palestina desde el comienzo de su ocupación”. El curso del tiempo concebido como cambio continuo e irreversible en el que el presente rápidamente se vuelve pasado es sinónimo también de esperanza y se relaciona directamente con el espacio y el territorio.

El Acuerdo de Paz logrado recientemente en Colombia entre el gobierno y las FARC, lleva sin duda un enorme significado de acontecimiento pleno de esperanzas, después de un proceso prolongado de años de búsqueda, de negociaciones de gobiernos anteriores que infortunadamente no prosperaron. Definir cuáles son las responsabilidades de cada uno o más bien los retos a los que estamos enfrentados es lo que viene ahora, pues “el yo no tiene otro sí mismo que su prójimo; el yo milagrosamente curado, arrebatado a sí mismo por el efecto de esta simpatía estática trasciende el principio de identidad... Todo lo que es equívoco, informe, acéfalo, sin rostro ni semblante, pertenece a la violencia... la violencia implica, en primer lugar, la violación, es decir la idea de la penetración brutal... la guerra es una cadena de violencias”, expresa abiertamente el autor de *Lo puro y lo impuro* a lo largo del amplio análisis de la violencia con sus efectos bien particulares. “La violencia es ineficaz, y hay buenas razones que lo justifican” (Jankélévitch, 192)⁷.

En otros pasajes nos dirá que la fuerza es violencia gobernada y domesticada, pero que la violencia es, como el ciclón, pérdida de fuerza y ciega; que es, en últimas, una embriaguez irracional de la fuerza; la violencia es la solución gordiana porque simplemente suprime el problema (203) y “no sería exagerado definirla como una fuerza débil” (192).

7 “No hay filosofía si no asumimos la audacia de pensar lo impensable, de llevar la escritura hasta la frontera más allá de la cual el discurso desnuda su sentido”, nos advierte desde el Prefacio. “Tanto la fuerza como la violencia destruyen la belleza que es forma acabada, forma por excelencia, forma formada; pero mientras que la fuerza regresa a lo informe, la violencia fabrica solamente lo deforme” (191)

Que los problemas de la democracia y la política, la cultura de la paz y el papel de la educación sean de interés común no es difícil advertirlo en este momento, pues sin lugar a duda un examen de cifras y estadísticas podrá llevarnos al hundimiento en la perplejidad. ¡Defendamos la vida, hay que defender la vida!, son voces que no pueden pasar inadvertidas ante el fenómeno de la violencia objetivamente perceptible y, en cuanto tal, de múltiples dimensiones y efectos. Violencia que a lo largo de la historia del país se despliega en diferentes formas: intrafamiliar, sexual, reclutamiento forzado de niños y jóvenes, *bullying* escolar, desplazamientos del campo a la ciudad por el conflicto armado, secuestros y extorsiones, pérdida de la libertad.

La Constitución colombiana de 1991, artículo 22, nos dice, sin rodeos, que “la paz es un derecho y un deber de obligatorio cumplimiento”. Afirmación bien sencilla, como puede parecer, pero al mismo tiempo tan compleja cuando se la examina en sus alcances teóricos y en su realización práctica. Es un derecho fundamental y se exagera apenas al admitir que no se puede alcanzar con fórmulas mágicas y recetas publicitarias, ni que depende solamente de la voluntad de un individuo o de un deseo colectivo.

La paz no es un simple deseo y es preciso reconocer al menos en clave aristotélica que cuando se quiere ir directamente al por qué, al conocimiento por las causas y a su pluralidad en una misma cosa o fenómeno, no basta detenernos en ellas teóricamente cuando creemos conocerlas. Sabemos que es preciso generar empleo, emprender reformas al agro, al sistema de salud, mejorar las condiciones de vida, la vivienda social, en fin, que hay que ir más allá de ese discurso que perteneciendo a la esfera de la paz no sería más que un *flatus vocis*, un vacío de pensamiento o un pensamiento del vacío que le daría la razón a Mefistófeles cuando reconoce “que sería mejor que nada existiera... porque todo lo que existe es digno de ser destruido” (Goethe, *Fausto* 37) o a la sabiduría legendaria del viejo Sileno, compañero de Dioniso, con su reveladora sentencia a la raza efímera y miserable de mortales en el *Nacimiento de la tragedia*.

Hoy día podemos preguntarnos qué fuerza es esa que tanto tiempo se ha mantenido tan activa en medio de nosotros como una característica que nos recuerda al soberano antiguo con su derecho de vida

y muerte o forma del poder ejercido como “un derecho de captación”, especie de derivado de la patria potestad entre las familias romanas, derecho del padre para disponer de la vida de los hijos y de los súbditos, pero también de suprimirla. Tenemos claro que es un fenómeno que revela una parte de la historia de nuestro pasado social a tal punto que hemos olvidado que constituye no algo reciente sino permanente, quizás ahora con una mayor diversificación y demarcación de las “zonas de miedo”.

“La corta vida de Carlos”, se lee, en una nota periodística complementaria a la información sobre el asesinato de un joven de 14 años, que cursaba noveno grado, cantaba rancheras y por esto aspiraba a llegar a ser mariachi. Podríamos continuar con otra información todavía más dramática y escandalosa que afecta nuestra existencia cotidiana porque involucra entre los victimarios de la violencia sexual a un familiar (39 %), a un conocido (9 %), a un amigo de la casa (9 %), a un vecino (8 %). En otro caso, luego de que el presunto asesino de un niño de cinco años fuera enviado a la cárcel, nos encontramos con el sorprendente contraste del “pido perdón” como si la fórmula ritual contribuyera a recuperar la vida y a borrar lo que en sí es imperdonable.

Dar la muerte es una concreción de la transgresión ética y de la generalidad de una responsabilidad respecto del otro, y en este sentido es un comportamiento no ético, no responsable⁸. Pero el perdón perdona solamente lo imperdonable si nos atenemos a la tesis de Derrida.

“La guerra y el valor han hecho cosas más grandes que el amor al prójimo” declara Nietzsche al proponer y proclamar el superhombre y por consiguiente al hombre de una nueva cultura. El hombre creador, inventor, en posesión de la voluntad creadora y liberado ya de ideales

8 En *Temor y temblor*, Kierkegaard se plantea la paradoja del sacrificio de Isaac a manos de Abraham, su padre, quien acepta dar (la muerte) poniendo a prueba lo absoluto del deber, de la responsabilidad, de la obligación con el amor por el hijo y con Dios (el otro absoluto). Abraham actúa en virtud del absurdo, insiste Kierkegaard. La ética “es, en cuanto tal, lo general, es lo que puede hacerse valer para todos y cada uno de los hombres o lo que, desde otro punto de vista, el del tiempo, es válido en todo instante” (77). Ver el análisis de Derrida, *Dar la muerte*. Y las reflexiones de Laura Llevadot (U. de Barcelona) sobre Kierkegaard, Derrida y la justicia por-venir, particularmente la posibilidad de “otra ética”, una ética más allá de la ética.

trascendentes como Dios, la moral, busca sustituir los valores tradicionales por sus contrarios: el amor al prójimo por el amor a lo más lejano, la humildad por el orgullo, la paz por la guerra. Pero lo que está en juego en esa sustitución es una inversión en la manera de evaluar y de valorar, por consiguiente, una fidelidad permanente a la vida, a la naturaleza, es el abandono a la vida en su espontaneidad. Es “el canto de la danza” de los creadores de nuevas tablas como sustitución del “canto de la noche” de *Así habló Zaratustra* (9).

El tema, el vocabulario, el miedo, siguen apoderándose de las mentes de todos. Es en este contexto como vemos aparecer un mundo diferente de zonas clasificadas por las que da miedo caminar. Son sectores de las llamadas “zonas de miedo” por los riesgos que implica transitar por ellas y ser víctima de alguna agresión.

Esta breve reflexión sobre los índices de violencia, sin ninguna pretensión de diagnóstico, deja suficiente claridad sobre dos fenómenos que llaman la atención como problema central y por esto mismo preocupantes para las instituciones de gobierno, salud y educación; la Dirección de Seguridad y el ICBF dirigen sus esfuerzos en la perspectiva de poner término a todo aquello que está causando sufrimiento y dolor. En segundo lugar, el maltrato infantil, el abuso sexual acompañado del asesinato de la víctima, la vulneración contra niñas y adolescentes en embarazos tempranos, requieren acciones inmediatas que garanticen el derecho a vivir y desarrollarse dignamente.

Aunque el análisis de las pasiones y emociones, particularmente de la cólera en el estoico Filodemo, coloca en conexión el sentimiento doloroso del ofendido con el deseo de que también el agresor sufra por lo que ha hecho, pero “con palabras, no con armas”, subraya Martha Nussbaum en *La terapia del deseo*. Ahora bien, sin aproximarnos todavía al gesto liberador del perdón este no está destinado a borrar la herida o a hacer desaparecer un modo por otro, una vía por otra vía, lo que equivaldría a una falsa creencia en oposición al arte de vivir que Epicuro definía como una “actividad que asegura una vida floreciente (*eudaímonon*) por medio de argumentos y razonamientos” (36)⁹,

9 “Los epicúreos, escépticos y estoicos concibieron la filosofía como un medio para afrontar las dificultades más penosas de la vida humana”: la cólera, la agresión, el miedo a la muerte, el amor y la sexualidad (pp. 21-22).

actividad que cura enfermedades humanas propias del alma, causadas por falsas creencias.

Infantia en sus raíces latinas significa *incapacidad de hablar*. Giorgio Agamben emprende una interesante discusión a partir de la siguiente pregunta problemática: ¿existe algo que sea una infancia del hombre? ¿Cómo es posible la infancia en tanto que hecho humano? Y si es posible, ¿cuál es su lugar? La discusión es llevada a un plano lingüístico y circular por el cual infancia y lenguaje se remiten mutuamente, “la infancia es el origen del lenguaje y el lenguaje, el origen de la infancia”. Lo que distingue al hombre del animal no es la lengua en general, sino la diferencia entre lengua y habla, entre lo semiótico y lo semántico, el sistema de signos y discurso afirma. Ahí está la historia no como proceso cronológico, sino dialéctico del hombre como ser histórico que se pregunta por el sentido de la historia, por la finalidad de la historia.

La filosofía de la historia tiene un campo privilegiado de reflexión sobre las raíces de este problema de la guerra y de su antítesis, el derecho, concebido como la paz organizada de un grupo, precisa Norberto Bobbio, aludiendo a la palabra misma en sus diferentes matices y apreciaciones ambiguas que hacen ver el estado de naturaleza como un estado de guerra precisamente porque no cuenta con leyes. Tres formas de pacifismo activo son examinadas como “remedio contra la guerra: los medios, las instituciones o los mismos hombres” (*El problema de la guerra y las vías de la paz* 113)¹⁰. En esta secuencia, el desarme va a desembocar en un medio, el más eficaz e inmediato para impedir la guerra, aunque la raíz de esta resida en la misma naturaleza humana o “maldad congénita”. Finalmente, desde la perspectiva de Antonio Campillo el paso del conflicto al Acuerdo representa una ampliación del campo de lo político porque no excluye al otro, sino que dialécticamente lo incluye en el “nosotros” del gobierno del Estado.

¿Por qué la guerra? es la pregunta y a la vez el motivo de una correspondencia hacia 1932/1933 entre Einstein y Freud. El estado

10 El pacifismo activo es la paz a través del derecho.

de guerra, la guerra como “violencia colectiva y organizada” (Bobbio, 23) es, a no dudarlo, un factor de pérdidas y sufrimientos. Y no es una casualidad que en tono confidencial Einstein le planteara a Freud: ¿hay algún camino para evitarle a la humanidad los estragos de la guerra? Incompetencia, confiesa Freud inmediatamente en cuanto a una respuesta práctica o posible solución pero que le obliga, con todo, a abordar la relación entre derecho y violencia en cuanto, expresa, “uno se desarrolló desde la otra”. Así, en el estado de naturaleza, se resuelven los conflictos mediante la fuerza muscular y esta será reemplazada más tarde por las armas y vence “quien tiene las mejores armas o las emplea con más destreza”. Pero hay otro componente en la eliminación o muerte del contendor y es la satisfacción de una inclinación pulsional, a saber, la de destrucción. Y en el momento en que Freud descubre este elemento explicativo de la guerra, la pulsión de destrucción, y se permite formularlo, sugiere unas vías indirectas para combatirla: los sentimientos, las ligazones de sentimiento.

En una sociedad que se caracteriza por el constante desconocimiento de los derechos humanos y por su cortejo de atrocidades, bien se puede estar seguro de comprender claramente el desprecio de los violentos por los derechos más elementales de los demás comenzando por la vida y la libertad, derechos del sujeto humano “en alguna manera naturales desde el sobrevivir, de no ser maltratado, de disponer de libertades fundamentales como la opinión, la expresión, la designación democrática de los gobernantes” (Badiou, *L'éthique* 7) sin que por ello adquiera valor la tesis del determinismo naturalista que explicaría los comportamientos como herencias de algunos grupos o de características ya marcadas de las regiones. Ni mucho menos se podría aceptar como válida una de las afirmaciones de la androcemística: el ser humano es capaz de hacer daño a sus semejantes y a su entorno, por cálculo y/o por placer. La guerra aparece como consecuencia de dicha tesis.

En el artículo “De la memoria a la reconciliación, una elipse incómoda”, Manuel Reyes Mate, profesor de investigación en el CSIC y autor de varias obras, entre otras, *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, *La herencia del olvido*, *Tratado de la injusticia*, se ocupa de la memoria y la reconciliación en su relación con el trauma, la culpa,

el perdón¹¹, en una especie de llamado a la praxis frente al empeoramiento de indicadores de malestar y de conflicto en el mundo actual.

Como punto de partida nos señala que ha habido un cambio operado en el significado de *memoria*, una división de la memoria como *un a posteriori entre los antiguos y modernos* y la memoria como *un a priori hoy entre nosotros*. “Digamos que hay muchos tipos de memoria: de memoria, en efecto, habla la historia, la literatura, el arte, la teología o el psicoanálisis. Ahora bien, donde se ha producido el gran cambio ha sido en la filosofía...” (“De la memoria a la reconciliación” 5). Alusión cuyo alcance contextual nos hace pensar en la tesis de Bergson sobre la memoria como una fuerza creadora de novedad y la afirmación de dos tipos de memoria con formas de representación que le son propias a cada una, profundamente distintas: una fijada en el *organismo* (hábito), la segunda o verdadera memoria coextensiva a la conciencia. En síntesis, dos clases de memoria: una corporal que tiene que ver con los hábitos y otra espiritual relacionada con los recuerdos. El recuerdo puro es un recuerdo que no se relaciona con el presente, no ha sido invocado por una percepción actual, sino simplemente hace parte de mi vida pasada mientras que los recuerdos-imágenes tienen la capacidad de crear novedad en nuestro existir.

Ahora bien, es en referencia a Platón, en el diálogo *Menón*, donde Reyes Mate nos informa ampliamente sobre la memoria como un *a posteriori* del conocimiento, a través de la sentencia anamnética del esclavo ignorante que encuentra el principio pitagórico de la duplicación del cuadrado. Para el esclavo, conocer es recordar, esto es, todo saber es reminiscencia en cuanto conocimiento recibido que ya ha tenido lugar; la memoria es una huella, es un reconocer, por tanto, no es una repetición sino creación. La episteme, la ciencia, tiene por objeto el mundo inteligible de las ideas o de las esencias, es conocimiento razonado. En la doctrina socrática “no hay nada que no tenga aprendido” el alma inmortal y por eso no es extraña su capacidad “de recordar

11 Además de los planteamientos de Reyes Mate en el artículo “De la memoria a la reconciliación, una elipse incómoda”, Sabina Loriga reflexiona sobre la cuestión del trauma y Luis Sanfelippo sobre el trauma en la historia.

lo que desde luego ya antes sabía”, “porque el investigar y el aprender no son otra cosa que reminiscencia” (*Menón* 81c-d 82a).

Por otra parte, afirma: “hoy, sin embargo, la memoria es un *a priori* que nace en Auschwitz”, como un laboratorio del mal, con dos leyes de la historia que se generaron inmediatamente: primera ley, la de la doble muerte en el mismo crimen o muerte física y hermenéutica como en el discurso del nazismo sobre la reducción de los cuerpos a ceniza para borrar toda huella y reducir a nada el significado del crimen. Es el momento del discurso *invisibilizador* que enfatiza también Héctor Arenas Amorocho.¹²

La segunda ley es la “del deber de memoria” o deber de recordar lo ocurrido, lo inimaginable ocurrido a las víctimas y, por supuesto, también lo impensable al que hay volver de nuevo¹³ precisamente porque ya ocurrió y hay que tener presente. Al respecto, agrega Arenas Amorocho: “en Colombia, los pasados ausentes, la no comprensión colectiva de lo acontecido, y la impunidad judicial e histórica han servido para reeditar la barbarie”. Es el *acontecimiento* y no el *razonamiento* el que nos plantea la exigencia de pensar de nuevo “el concepto de verdad, de política, de ética, de estética a la luz de la barbarie”, afirma, deteniéndose concretamente en la memoria de ETA (Euskadi Ta Askatasuna) y la invisibilización de las víctimas. Visibilizar apunta a captar la significación, a otorgarle la importancia que el crimen requiere.

La dimensión hermenéutica del deber de memoria es el despliegue de la tarea interpretativa de la memoria y no solamente lo histórico-temporal de lo que sucedió en el pasado para traerlo al presente, sino también interrogación, interpretación sobre el sentido moral y político que ese pasado tiene para la actualidad, agrega.

12 En el artículo “Memoria y reconciliación, reflexiones de Reyes Mate”.

13 Desde otra perspectiva, G. Wajcman, en *El objeto del siglo*, interroga el estatuto de la obra de arte: la *Rueda* de Duchamp, el *Cuadrado* de Malévitch, el filme la *Shoah* de Claude Lanzman que muestra a los testigos como los “únicos lugares de la memoria”; “frente a la política nazi de borramiento absoluto, al ser el olvido un crimen, la memoria es un deber. Deber de memoria porque algo excede a aquello de lo que podemos acordarnos” (223).

¿Cómo recuperar a la víctima? Es la pregunta que surge en el transcurso del diálogo con el maestro sobre las relaciones entre memoria y justicia llevado a cabo en la Universidad de Santo Tomás. *El deber de memoria*, deber de recordar, concierne directamente a las injusticias o daños causados a las víctimas personales desde la condición misma de la memoria como justicia que se ocupa de la reparación. La respuesta a la pregunta no puede ser otra que reparando lo reparable y haciendo memoria de lo irreparable, sostiene Reyes Mate.

Y, además, ¿cómo recuperar al victimario? Dos estrategias nos plantea. Mediante la primera se cumple el recorrido a través del derecho penal —castigo por infracción de las leyes—, cumplimiento de la pena o castigo.

La segunda estrategia se sitúa en el proceso de interiorización, importantísimo para la reincorporación en la sociedad o nueva presencia en ella que se logra si hay elaboración de la culpa.¹⁴

Para ampliar la idea de interiorización del victimario nos recuerda que, en 1946 en Alemania, en vísperas del proceso de Nürenberg contra los grandes responsables nazis, el filósofo y psiquiatra Karl Jaspers escribe *El problema de la culpa*, en el que queda establecido que “solo es criminal el individuo”. Y la responsabilidad por el desastre político-moral era extensiva a los dirigentes nazis como también a la complicidad activa o pasiva de la población.

Distingue varias clases de culpa: criminal, política, moral y metafísica. Para la culpa criminal basta con el castigo, el cumplimiento de la pena, mientras que para la culpa moral importa la “liberación de ese peso, lo que implica un cambio interior”. Es portadora, dice, “la persona que con sus acciones lesione gravemente a otra, siendo en este caso la instancia de juzgamiento su propia conciencia”. La culpa metafísica alude a nuestra responsabilidad de actuar ante el agravio o injusticias en virtud del principio de solidaridad entre los seres humanos.

14 Llama la atención, en relación con la interiorización, la referencia al texto de Hegel *El espíritu del cristianismo y su destino*, sobre el cambio imprevisto de quien comete un crimen (quitarle la vida a otro, matar por una idea), y el significado de lo que le afecta y altera en lo más íntimo de su vida.

La culpa, concluye Reyes Mate, es un concepto de orden objetivo por las marcas o huellas que deja en la víctima, subjetivo en cuanto asunto de conciencia, y también intersubjetivo como se puede ver en el escrito hegeliano *El espíritu del cristianismo y su destino* que menciona el texto. La culpa es personal, pero tiene una dimensión pública, conlleva una responsabilidad individual o colectiva y no es buena ni mala.

La culpa es personal e intransferible. Para la elaboración de la culpa no hay duda de que se requiere tiempo y pasa por varias etapas. Un primer momento es sentirse culpable como sujeto que tiene conciencia de haber cometido una falta o haber infringido una ley. Para la elaboración de la culpa podríamos detenernos en el largo proceso de Macbeth, en Raskolnikof de *Crimen y castigo*, y en Segismundo de la *Vida es sueño*. Valga recordar que el sentido de culpa atormentó a Kafka durante su vida.

La culpa, el arrepentimiento el y perdón mantienen una secuencia.

La figura del perdón aparece como la última fase consistente en la solicitud y el perdón por parte de la víctima que podría liberarlo de la culpa como un recurso presente en la relación culpable, relación de orden personal entre ofensor y ofendido o entre víctima y victimario.¹⁵ Sería una especie de liberación de la carga de dolor que llevamos dentro, “es la solicitud de una segunda oportunidad de demostrar que puede comportarse de otra manera con la víctima”.

“El perdón es un don”. Es gratuito porque no se puede obligar a la víctima a que perdone siempre. El perdón es un don del ofendido al ofensor. Esta definición en su etimología latina nos aproxima tanto al dar como al perdonar en tanto participan de la misma raíz y significado: *Per-donare*= pasar, cruzar, pasar por encima de, donar, donación, regalo, obsequio.

Por otra parte, sin la pretensión de establecer influencias en Derrida, Bataille y su concepción del mundo a partir de la noción de exceso,

15 “Podemos decir, en términos muy generales, comenta Ricoeur, que la culpabilidad designa el momento subjetivo de la falta, como el pecado es el momento ontológico... La culpabilidad es la interioridad realizada del pecado” (*Philosophie de la volonté* 100). “El perdón es una forma de curación de la memoria, la terminación de su duelo” (Ricoeur, *Lo justo*, 195-196).

Lévi-Strauss y la asimilación de los fenómenos sociales con el lenguaje, sin duda alguna la publicación del *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss fue un soporte importante para las ciencias humanas. Desde la Introducción, se pregunta ¿qué fuerza hay en la cosa que se da que hace que el donatario la devuelva?

El interés por el tema del don o la economía del cambio-don que Mauss había explorado junto con el *potlach* melanesio, el Kula en las islas Trobriand y la noción de valor en estas comunidades deja ver que el sistema de cambio de dones, con sus características tradicionales de dar, recibir y devolver, circula como un principio regulador que promueve una especie de justa medida, de modelo del justo término medio de la naturaleza donadora por la cual se aprende a dar generosamente como una “simbólica” de la restitución más allá de la oposición naturaleza/cultura.

El perdón es una acción laica y gratuita que en el mundo contemporáneo dejó de pertenecer exclusivamente al ámbito de la religión. Hasta hace poco tiempo parecía que este era un asunto reservado de la corriente religiosa judeo-cristiana puesto que, en la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el perdón es un tema central y capital, como consecuencia que es del pecado y de la culpa.

El interés de la filosofía por el perdón va más allá de una simple curiosidad informativa. Como experiencia de la reflexión ha contribuido junto con las ciencias sociales y humanas a ejercer su función crítica en el examen a fondo de esta herramienta en dirección a una cultura de la paz y la reconciliación que enfatiza el respeto a la vida, a la diferencia, desde la casa hasta la escuela.

La lectura de escritos centrales de Derrida y particularmente de los textos sobre el perdón de su maestro Vladimir Jankélévitch (nacido en Bourges, Francia, de origen judío, profesor de filosofía moral en Bruselas y de metafísica en La Sorbona de 1951 a 1979), cuyos cursos giraban alrededor de temáticas *sui generis* como la risa, la ironía, la nostalgia, la muerte, la mentira, lo puro y lo impuro, nos permite pensar que la concepción de la vida no es extraña al aprendizaje del don, a la gratuidad del gesto de generosidad y a la valoración de la existencia del otro.

Autor de numerosos libros de música, *Liszt y la rapsodia, la música y lo inefable*, reconocido musicólogo para quien la música apacigua y es una forma de terapia que “pacífica en cada uno de nosotros los monstruos del instinto y amansa las fieras de la pasión”, confiesa en *La música y lo inefable* (94)

L'imprescriptible (1986), obra que reúne los textos *Pardonnez?* (1971), *Dans l'honneur et la dignité* (1948) y *El perdón* (1999) sirvieron de materia prima para el trabajo de Jacques Derrida. Con apoyo en estos escritos se expondrán las tesis derrideanas que transcurren en medio de constantes interrogantes, de aporías, de entrevistas y sobre todo de un léxico difícil que no es continuidad de la tradición filosófica pero que se mantiene de neologismos propios de la práctica de lectura (y por tanto de escritura) deconstructiva del filósofo. Por otra parte, los terrenos sobre los que se mueve su pensamiento son bien variados: la literatura, la lingüística, Platón, Rousseau, la conciencia, la moral, el tiempo, la memoria y la historia, el nazismo y los horrores, la indiferencia.

¿En qué consiste el perdón?

Aunque no parece haber una definición única de este término elaborada por algún filósofo y con el riesgo en consecuencia de formular una aproximación propia con la sospecha de una extraña coincidencia con la acepción común con la que frecuentemente se asocia (la excusa, la clemencia, la compasión, la herencia religiosa) conviene subrayar ante todo su complejidad a largo de la historia, comenzando por la palabra misma en lengua latina en la época carolingia; la antigüedad clásica, el judaísmo y cristianismo, Orígenes, Tertuliano, la magnanimidad en Aristóteles, los estoicos, Pensamiento moderno, Hegel (*La fenomenología del espíritu*), Kant y su lectura de Rousseau¹⁶.

Como se sabe, el pensamiento de este filósofo está tejido casi siempre a partir de sugerentes interrogantes tanto en las entrevistas como en los desarrollos temáticos, no es por tanto expresión de afirmaciones

16 Véase Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire d'éthique et de Philosophie morale*.

rotundas y explícitas, sin embargo, con base en los elementos ya mencionados cabe hablar de perdón cuando la acción de una persona, llamada el “victimario”, produce una lesión o un perjuicio o una ofensa en otra, la “víctima”. En tales condiciones, la víctima queda en situación de perdonar o no al victimario.

Al perdón y el arrepentimiento Jacques Derrida le dedicó tres años de su *Seminario* en La Escuela de Altos estudios en Ciencias Sociales, con gran acogida por parte del público parisino y extranjero que concurría al auditorio. Varias preguntas marcaron la reflexión filosófica durante el desarrollo de la gran temática *Fe y saber, las dos fuentes de la “religión” en los límites de la simple razón*: ¿qué es perdonar después de la Shoah?, ¿por qué se impone el perdón a culturas que no son ni europeas ni bíblicas?, con referencias muy directas a Jankélévitch, concretamente al texto *L’imprescriptible*, a Nelson Mandela, al concepto mismo de perdón y a las condiciones para concederlo.

El perdón para Jankélévitch es un caso límite, un acto límite por cuanto es extraño que no contenga un mínimo de dosis de rencor. Es un acontecimiento que nunca ha advenido a la historia, un acto que no tiene lugar en ninguna parte, leemos desde las primeras páginas del escrito *El perdón*. El verdadero perdón se caracteriza porque es un acontecimiento fechado, es un don gracioso del ofendido al ofensor, y finalmente es una relación personal con alguien. Estas tres características definen su verdad.

Enuncio a continuación algunos aspectos sobre el perdón derivados de una reflexión filosófica:

1. El verdadero perdón “es un acontecimiento, un don gratuito y una relación personal con el otro. En un tiempo continuo, ¿dónde está el acontecimiento?, a partir de cuándo se perdonarán la culpa y la ofensa? (Jankélévitch, *El perdón* 48-49). Acontecimiento es aquí lo que no se deja anticipar, lo que no se ve venir. El acontecimiento, es “lo que llega, lo que viene, el arribante, en su singularidad” (Derrida, *Palabra* 90). Una víctima perdona, a nuestro juicio, cuando toma distancia emocionalmente tanto del victimario como de la lesión y del perjuicio, por medio del pensamiento y del lenguaje.

2. Perdonar no es absolver. Una de las confusiones más frecuentes en este tema, por efecto del pasado religioso, consiste en la creencia según la cual perdonar es excusar al victimario o reconciliarse con él. A diferencia de la reconciliación entre “víctima” y “victimario” —que para ser auténtica tendría que darse necesariamente con posterioridad al perdón—, este es un acto mental, emocional, lingüístico, que tiene como escenario exclusivo la interioridad de la víctima que voluntariamente abandona su condición de víctima desprendiéndose de lo que lo marcó en algún momento. En la instancia del perdón no interviene el victimario real. No son indispensables su acción ni su deseo, no se requiere su presencia ni su palabra y ni siquiera su existencia actual. El victimario podría inclusive haber fallecido.
3. La excusa no es ni acontecimiento, ni una relación con otro, ni un don gratuito.
4. El perdón es un recurso para desligarse de la voluntad del victimario, para no ser esclavo del efecto pernicioso de sus acciones lesivas, para disolver ataduras con agravios ocurridos en el pasado, en beneficio de su libertad y de su propio desarrollo autónomo como individuo independiente. Es una conquista personal, el resultado de un trabajo.
5. Es un acto de generosidad. Es un don que una víctima se da a sí misma y que está disponible también para el posible usufructo del victimario. Así mismo, el perdón ocurre en alguien, que se presta a sublimar el odio y el rencor para acceder en su lugar a emociones que permitan el cambio y la reparación. Apaga la necesidad de venganza.
6. Perdonar no es olvidar.
7. “Si se perdona lo que es perdonable o aquello a lo que se le puede encontrar una excusa, ya no es perdón; la dificultad del perdón, lo que hace que el perdón parezca imposible, es que debe dirigirse a lo que sigue siendo imperdonable” (*Palabra* 99).
8. “Aristóteles ha conocido el don; pero sólo la Biblia ha conocido realmente el perdón” (172)
9. “El perdón es un don sin dar nada”.

Los prejuicios sobre el perdón

La tradición nos ha legado dos arraigados prejuicios sobre el perdón. Estos prejuicios son:

1. Para obtener perdón el “victimario” debe necesariamente pedir perdón. Si este, por el motivo que sea, no expresa la petición de perdón, la “víctima”, reducida a la dependencia, no tiene otro camino que compartir consigo mismo de manera incesante su rencor y aumentar las heridas.
2. Hay hechos imperdonables (“que solo Dios perdona”).

Por tradición, se cree que el pedido de perdón es condición para que la “víctima” perdone. En esta perspectiva, el “victimario” es investido con un poder exagerado: el poder de afectar una vez más el futuro emocional de su “víctima” absteniéndose de pedirle perdón. Es posible, por supuesto, que un pedido de perdón por parte de un “victimario” contribuya a crear un clima en el cual el perdón se facilite. Pero donde la petición de perdón cobra relieve y encuentra su campo de acción apropiado es en la instancia de la reconciliación, que es posterior al perdón.

El segundo prejuicio —el que afirma que hay hechos imperdonables— tampoco tiene fundamento a pesar de estar enraizado en las creencias populares sobre el tema. De acuerdo con lo que postula este prejuicio, a mayor daño menor posibilidad de perdón. Lo que equivale a decirle a la “víctima”: “entre más daño te hicieron menos posibilidad tienes de superar la situación y liberarte”. Esta crueldad es la base de una cultura en la que triunfa la resignación o en la que se fortalecen el odio y la revancha. Es una derrota tanto de la víctima como del victimario porque ninguno de los dos puede desprenderse del peso del pasado. Es un límite, en últimas, a la libertad del individuo.

Este prejuicio se torna aún más atrevido y pesimista cuando es llevado al extremo por sus portavoces que sostienen que hay hechos que ni siquiera Dios podría perdonar, pese a la omnipotencia y bondad absoluta que sin embargo se le atribuye. Por otra parte, si fuera válido afirmar la existencia de hechos imperdonables, también sería válido sostener la consecuencia lógica de esta afirmación: hay odios y rencores imborrables. Y, en efecto, pensamos que se trata de

esto último: de aferrarse a las emociones propias de la condición de víctima.

¿Quién tendría autoridad entonces para trazar los límites de lo perdonable? Únicamente las víctimas. Solo ellas podrían decidir la extensión de lo que son capaces de perdonar. Pero como el perdón es un acto liberador, que atañe al fuero interno de la víctima, sin afectar negativamente a nadie, en teoría al menos se puede afirmar que el perdón no conoce límites y que no importa la calidad o la extensión de la ofensa. No existiendo nada que pueda ser considerado propiamente como imperdonable, el perdón puede en consecuencia aplicarse a todo, a lo simple y a lo complejo, a lo ligero y a lo grave, a lo insignificante y a lo trascendente, a lo singular y a lo raro.

Las tesis de Derrida

Derrida formula permanentemente sus interrogantes. Pero para presentarlos de manera que se vuelvan inteligibles es necesario transformar sus preguntas en afirmaciones como una manera de proceder a sabiendas de que constituye en sí mismo una interpretación consecuente con el pensamiento del autor.

Las tesis de Derrida puestas en modo afirmativo son, pues, las siguientes:

1. El perdón es siempre un asunto individual y muy difícilmente podría consistir en una acción colectiva.
2. El tratamiento del tema del perdón por la tradición judeo-cristiana se basa en estos dos principios (o “axiomas”, de acuerdo al término irónico de Derrida): a) el perdón debe estar precedido por una solicitud de perdón y por lo tanto no cabe perdonar a quien no ha pedido perdón; b) hay hechos imperdonables.
3. Derrida cuestiona estos dos puntos ubicándose en el mismo movimiento, pero sin afirmarlo en forma explícita, más allá del límite de las creencias religiosas.

De hecho, según nuestro parecer, la tesis principal del texto de Derrida —que lo recorre de lado a lado como un *leitmotiv*— se propone “deconstruir” el armazón conceptual

en el cual se fundamenta la aproximación religiosa al tema del perdón.

4. El perdón es un asunto individual. Derrida pone en duda que el perdón pueda otorgarse a un colectivo como cuando se habla de perdonar a los alemanes por el holocausto o, en nuestro contexto, de perdonar a los grupos fuera de la ley por sus crímenes pasados.

Los alemanes son una abstracción y no todos en concreto serían “victimarios”. Algunos de ellos lucharon contra los nazis y pusieron en peligro u ofrendaron su vida por la causa. Muchos sufrieron el exilio durante varios años. Muchísimos más, nacieron después de la guerra y sería abusivo atribuirles culpa por acciones que literalmente les fueron ajenas. Esta no es una especulación, como se puede apreciar en el caso de Jankélévitch.

Por otra parte, ¿quién perdona? ¿La comunidad judía, en el caso del holocausto?; o, ¿la sociedad colombiana en el caso de los grupos al margen de la ley? ¿La humanidad en el caso de unos y otros? ¿Cómo se podría perdonar a nombre de otros?

La sociedad por medio de institutos específicos juzga personas o entes jurídicos, los declara culpables o inocentes y les aplica, si cabe, una sanción o una pena. El perdón es algo ajeno al reino del derecho y a las instituciones públicas e inclusive desafía la lógica penal. “El perdón es heterogéneo al derecho... Jankélévitch también lo afirma”. “Si separo al criminal de su falta en nombre del perdón, perdono a un inocente, no a un culpable: el que reconoce su falta ya no es el mismo”, objeta Derrida en el capítulo final “Justicia y perdón” de la obra *Palabra* (246). En últimas, para dar un ejemplo, una “víctima” podría perdonar a un “victimario” a quien la justicia hubiere condenado a la pena capital. Podría ocurrir, y de hecho ocurre con frecuencia, el caso contrario. Hay “victimarios” declarados inocentes por la justicia que no reciben la gracia del perdón por parte de las “víctimas”.

Estamos entonces en el nivel extremo de una aporía con el tema del perdón, hiperbólicamente ético de Jankélévitch, si el perdón es ético, esto es, “más allá de las normas, de los criterios y de las reglas”. Según Derrida, y, en último término, sea cual fuere el criterio,

perdonar es un asunto exclusivo de cada víctima considerada en forma particular.

Los dos “axiomas” judeo-cristianos

Como antes se ha dicho, la crítica de Derrida a la tradición judeo-cristiana se centra en el cuestionamiento de los principios que informan el concepto de perdón de esta tradición.

- a. El primero de estos “axiomas” postula que para otorgar perdón es preciso que haya una petición al respecto por parte del “victimario”. En este sentido, perdonar forma parte de un intercambio entre “víctima” y “victimario. De esta manera, si no hay una solicitud de perdón no se podría perdonar.

Es en este punto donde el distanciamiento con la tradición religiosa se hace más franco.

La pregunta de Jankélévitch es imperativa en relación con la ausencia de petición de perdón y el consiguiente rechazo. Pregunta, en efecto “¿Nos han pedido perdón”? Responde luego: “El perdón no está destinado a las buenas conciencias satisfechas; cuando el culpable es gordo, está bien alimentado, es próspero y se ha enriquecido gracias al milagro económico, el perdón es una broma siniestra. No, el perdón no está hecho para los cerdos y sus marranas” (*L’Imprescriptible* 50). Los términos de la respuesta contrastan, a nuestro juicio, con la exigencia de petición, puesto que la condición necesaria y suficiente para que haya perdón es la disposición y la voluntad de la “víctima” en ejercicio de un poder que reside exclusivamente en ella misma.

- b. El segundo “axioma” postula que hay hechos imperdonables. La sabiduría popular no deja en este punto lugar a equívocos y se expresa con esta afirmación: “hay cosas que no tienen perdón de dios”.

Con esto se está diciendo que es dios quien detenta el poder de perdonar y que él mismo tiene sus límites.

Perdón y reconciliación

La deconstrucción de todo el sistema de oposiciones con el que tradicionalmente ha operado la metafísica es una estrategia que implica apartarse de la tradición que piensa, diríamos mecánicamente, el don como obligación de dar, de recibir y de devolver o como una forma de intercambio, de reciprocidad y de retorno. Sin pretender establecer influencias en Derrida, ni en Bataille con su concepción del mundo a partir de la noción de exceso, es preciso reconocer con Lévi-Strauss y la asimilación de los fenómenos sociales con el lenguaje, que, sin duda alguna, la publicación del *Ensayo sobre el don* (1923-1924) de Marcel Mauss fue un soporte importante de hondas repercusiones para las ciencias humanas.

Para Derrida el don significa “una mejor manera de vivir en sociedad”, una especie de justa medida, de modelo del “justo término medio” de la naturaleza donadora por la cual se aprende a dar generosamente como “simbólica de la restitución más allá de la oposición naturaleza/cultura”. Esta actitud viene dictada por la convicción de que no es posible reducir el don al intercambio, que inclusive está implicado por la intención de dar, y por ello mismo es la significación intencional la que le otorga su sentido. Retomando el análisis aristotélico de la prodigalidad (*Ética Nicomaquea* IV,1) y las diferentes clases de generosidad, de dones, de la sorpresa grata de dar más de lo que el otro espera, hacen evidente el vínculo de la *physis* con el don. “El perdón es un don sin dar nada... Aristóteles ha conocido el don; pero sólo la Biblia ha conocido realmente el perdón” (Jankélévitch, *El perdón* 172).

En la obra *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Derrida comienza por lo imposible, por la paradoja del título mismo de esta obra que articula el tiempo con la relación económica en un esfuerzo por afirmar que hay una ilusión trascendental en Mauss al establecer el nexo entre el don y los intercambios (el *potlatch* es descrito como el sistema de dones intercambiados que circulan) pero el don implica tiempo y desempeña un papel que es preciso reconocer a través del “plazo”, del término del “vencimiento”. Allí donde hay don, hay tiempo, y la economía implica intercambio, circulación, expresa enfáticamente. De ahí la pregunta que le dirige a Mauss: ¿puesto que los dones se intercambian pueden seguir siendo dones? Pregunta que a la vez lleva

a una toma de posición, a saber, que para que haya don, no es necesaria la reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don ni deuda. Un don sería extraño a una lógica del intercambio, no es un instrumento de intercambio.

En otras palabras, conviene repetirlo, “para que haya don, acontecimiento de don, es preciso que alguna persona dé alguna cosa a otro alguien, de no ser así ‘dar’ no querrá decir nada” (*Dar (el) tiempo* 21). Del mismo modo, el don queda anulado si se devuelve la misma cosa, por ejemplo, una invitación a comer. A manera de axioma, en sentido derrideano, expresado radicalmente, anuncia una ruptura con todas las antropologías y metafísicas que tradicionalmente han querido ver conjuntamente el don como un sistema que forma círculo con la deuda, con el préstamo, para situarse en el otro axioma: no hay don sin interrupción del sistema o también del símbolo. Incluso el reconocimiento anula también el don, es necesario por tanto que ni siquiera el don aparezca, que mantenga relación con el secreto. El secreto es un derecho ético y político, imposible de revelarlo “porque la revelación implicaría la destrucción de la cosa secreta y también de la vida”.

Una mención final de *La moneda falsa* de Baudelaire tiene que ver con las constantes alusiones a la cuestión conjunta del don y del perdón, al perdonar, a una escena del don y del perdón, y a la pregunta ¿hay grados del perdón? En el capítulo sobre “don y contra-don, la excusa y el perdón” es por otras vías como se constituye en el relato de Baudelaire el vínculo entre acontecimiento y don, el acontecimiento como don. El acontecimiento lo entendemos como lo que no se deja anticipar o no se ve venir, ya que lo que cuenta para el don es la intención de dar o significado intencional. El *Ensayo sobre el don*, desde estas características, permite apreciar más un inventario que gira sobre la palabra don que un ensayo sobre el don, es mi crítica.

En *Aporías* (1996) vuelve nuevamente en una especie de repaso, estrategia a la que estamos acostumbrados frecuentemente con su escritura, a ocuparse de los diversos significados de la palabra aporía y jugar con sus múltiples sentidos, incluyendo también el de experiencia de la aporía. El contexto no agota el sentido, o diciéndolo con sus propias palabras, “ningún contexto es absolutamente saturable o saturante; el efecto de *schiboleth* en tanto excede el sentido opera en todas

las lenguas. *Schibboleth* se refiere a una multiplicidad de sentidos: río, arroyo, espiga de trigo, ramilla de olivo, más aun, ha adquirido valor de contraseña, de paso prohibido en una frontera. Quizás sea claro afirmar entonces que la idea del don es la de lo imposible.

- El don, si lo hay, no depende siquiera de la razón práctica; dar con generosidad es bien diferente de dar por generosidad.
 - Lo imperdonable, lo irreparable, lo irremediable —es aquello de lo que uno no puede ser absuelto— es hacer el mal por necesidad.
 - El don comparte con el acontecimiento la sorpresa, la imprevisibilidad, la ausencia de anticipación o de horizonte, el exceso.
 - Ni para el donatario ni para el donador debe aparecer el don como don.
1. Junto a estas proposiciones que hemos logrado extraer del escrito *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa* llama la atención el juego de la condicionalidad: “el don, si lo hay”, es asunto de economía; pero el don, si lo hay, interrumpe la economía.
 2. Sorprenden dos expresiones sobre las cuales no vuelve y quedan prácticamente solitarias sin ningún desarrollo: el concepto de amor en Lacan (“el amor es dar lo que no se tiene”) y “dar lo que no se tiene” (Heidegger, *Sendas perdidas*).
 3. Parece que el don envuelve al perdón o se implican mutuamente, uno junto a otro, a pesar de que no son lo mismo.

Conviene detenernos un poco más en Vladimir Jankélévitch, punto de apoyo de Derrida, particularmente en la problemática sobre el perdón.

El perdón, obra bastante sugestiva para nuestro propósito, comienza con una mutua exclusión, por una parte, el deber de perdonar y por otra, el esfuerzo requerido para conceder perdón al victimario, también el deber. El problema está en que subsistan el perdón como caso límite y el rencor, la reconciliación y el odio. ¿Por qué perdonaríamos a quienes tan poco y tan raramente lamentan sus monstruosos crímenes?

En *L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, dos textos complementarios de 1971 y 1948, respectivamente, se preguntaba

Jankélévitch ¿Es tiempo de perdonar o al menos de olvidar? con motivo de la prescripción de los crímenes hitlerianos, de los crímenes contra la esencia humana. Viene otra pregunta: ¿Acaso nos han pedido perdón? “El perdón es muerte en los campos de la muerte” (*L’imprescriptible* 50), nunca podrá cancelarse el genocidio. Y la cólera continúa haciéndole decir cosas indecibles: “Para pretender al perdón habría que declararse culpable sin reservas ni circunstancias atenuantes” (52).

Los seminarios de Derrida durante varios años en *L’Ecole Pratique des Hautes Etudes* tuvieron por tema el perdón. Don y perdón fueron abordados conjuntamente. El amplio rodeo por la conexión del acontecimiento con el don en el relato de *La moneda falsa* de Baudelaire sugiere previamente una condición: “el don, si lo hay, será siempre algo sin borde”, sin límite, y quizás lo mismo habría que pensar del perdón.

Frente a la generalización, concretamente de la culpa generalizada, Derrida relata la escena del intercambio de cartas del joven alemán con Jankélévitch, intercambio que comienza con “yo, yo no he matado judíos... Si alguna vez pasa por aquí señor Jankélévitch, timbre en nuestra puerta y entre, usted será bienvenido”.

Varios interrogantes encontramos al final de *Foi et savoir* (1996), seguido de la entrevista con Michel Wieviorka. El mayor quizás, la simetría que deja establecida Jankélévitch, entre castigar y perdonar, la ambigüedad sintáctica del “yo perdono”, ¿a quién? ¿Qué? (¿un crimen, una falta, un error?), y sobre todo el enigma (así lo llama) del perdón de lo imperdonable.

La reconciliación ¿cómo podemos entenderla? Su significado como fórmula longeva es claro. *Reconciliare* significa recuperar. Semánticamente es bien compleja y hoy día abarca una pluralidad de disciplinas incluyendo la geopolítica. Para explicarlo, Mario López utiliza la metáfora “crear puentes” o condiciones para restituir el sentido de las cosas y el sentido de la justicia como mecanismo para reemplazar los espacios que ha dejado la violencia, la crueldad, el odio y el rencor. Reconciliar significa en todas sus dimensiones volver a la concordia a quienes estaban desunidos. Concordia como conformidad de pareceres, propósitos, acuerdos o convenios entre litigantes. Es un concepto religioso, y políticamente utilizado desde diferentes contextos que apuntan a la construcción de la paz. Importa destacar los factores

fundamentales para lograr el efecto o resultado como proceso que involucra lo individual y lo colectivo: compromiso real de los gobiernos, presencia y acción del sector empresarial, rapidez en el cumplimiento de los compromisos que están en juego.

Obras citadas

- Aristóteles. *Ética nicomaquea*. Gredos, 2011.
- Arenas, Amorcho Héctor. “Memoria y reconciliación, reflexiones de Reyes Mate”, *Le monde Diplomatique*. Edición Colombia, 9 de julio de 2013.
- Badiou, Alain. *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal*. Hatier, 1993.
- Bataille, George. *La parte maldita*. Edhassa, 1979.
- Bobbio, Norberto. *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Gedisa, 1992.
- Chapelle, Albert. *Les fondements de l'éthique. La symbolique de l'action*. Ed. De l'Institut d'études théologiques, 1988.
- Chaparro, Adolfo. (Ed.) *Cultura política y perdón*. U. del Rosario, 2002.
- Contreras Guala, C. J. *Derrida. Márgenes ético-políticos de la deconstrucción*. Editorial universitaria, 2010.
- Derrida, Jacques. *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*. Paidós, 1991.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Paidós Surcos, 2006.
- Derrida, Jacques. *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Trotta, 2001.
- Derrida, Jacques. *Dar (el) tiempo*. Barcelona. Paidós, 1995.
- Derrida, Jacques. *El siglo y el perdón. Fe y saber*. Ediciones de la Flor, 2003.
- Derrida, Jacques. *Foi et savoir. Suivi de Le siècle et le Pardon*. Editions du Seuil, 1996.
- Derrida, Jacques. «Entre possible et impossible». *Le Magazine littéraire*, No. 430, 2004.
- Goethe, Johan. *Fausto*. José Rius, 19886.
- Heacock, Roger. *La Palestine. Un kaléidoscope disciplinaire*, CNRS Éditions, 2011.
- Hegel, Wilhem. *El espíritu del cristianismo y su destino*. Leviatán, 2013.
- Hegel, Wilhem. *La fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Jankélévitch, Vladimir. *Lo puro y lo impuro*. Las cuarenta, 2010.
- Jankélévitch, Vladimir. *El perdón*. Seix Barral, 1999.
- Jankélévitch, Vladimir. *L'Imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*. Éditions du Seuil, 1986.
- Jankélévitch, Vladimir. *Cours de philosophie morale*. Éditions du Seuil, 2006.
- Jankélévitch, Vladimir. *La música y lo inefable*. Alpha Decay, 2005.
- Kierkegaard, Soren. *Temor y temblor*. Labor, 1992.

- Jaspers, Karl. *El problema de la culpa*. Paidós, 1998.
- Lacoste, Jean-Yves. *Dictionnaire d'éthique et de Philosophie morale*. Vol. 2, Presses Universitaires de France, 1996.
- Lacoste, Yves. *La geografía un arma para la guerra*. Anagrama, 1977.
- Lévi-Strauss, Claude. "Introducción a la obra de Marcel Mauss". *Antropología estructural*. Eudeba, 1977.
- Lefranc, Sandrine. *Políticas del perdón*. Norma, 2005.
- López, Mario. "Procesos de reconciliación: algunas reflexiones". *Las víctimas frente a la búsqueda de la verdad y la reparación en Colombia*. Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- Loriga, Sabina y Luis Sanfelippo. *Pasajes de Pensamiento Contemporáneo*, No. 40, Invierno 2012-2013, Universitat de Valencia y la Fundación Cañada Blanch.
- Mauss, Macel. *Ensayo sobre el don*. Katz Editores, 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *Nacimiento de la tragedia*. Alianza, 1973.
- Nussbaum, Martha. *La terapia del deseo*. Paidós, 2003.
- Palacios, Claudia. *Perdonar lo imposible*. Planeta, 2015.
- Renaut, Alain. *El futuro de la ética*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores, 1998.
- Reyes Mate, Manuel et al. *El trauma, la culpa, el perdón Pasajes de Pensamiento Contemporáneo*, 2013.
- Reyes Mate, Manuel. "De la memoria a la reconciliación, una elipse incómoda". *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, No. 40, 2012-2013, pp. 5-15.
- Reyes Mate, Manuel. *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*. Trotta, 2003.
- Reyes Mate, Manuel. *La herencia del olvido: ensayos en torno a la razón compasiva*. Errata Naturae, 2008.
- Reyes Mate, Manuel. *Tratado de la injusticia*. Anthropos, 2011.
- Ricoeur, Paul. *Lo justo*. Caparrós, 1995.
- Ricoeur, Paul. *Philosophie de la volonté II*. Aubier,
- Wajcman, Gerard. *El objeto del siglo*. Amorrortu, 2001.

¿Se puede pensar la política?¹⁷

Es la pregunta de Alain Badiou en 1985, dirigida directamente a una temática que es la suya dentro de la amplitud de una producción filosófica centrada en la categoría de multiplicidad *genérica* o condiciones de la filosofía: poema, matema, política inventada y amor. Pregunta-problema que adquiere relevancia no solo por los significados y matices ya admitidos entre “la política” y lo “político”, su autonomía y separación, sino por el doble sistema de referencia que el marxismo-leninismo propuso para las transformaciones de la práctica científica y la práctica política como discursivas.

“Lo político nunca ha sido nada más que esa ficción donde la política hace el agujero del acontecimiento”, está en la retirada y en la ausencia, anda errante, es filosóficamente hablando el concepto relacional de los lazos sociales con una autoridad, y por esto mismo exige

17 Ponencia presentada en el IX Congreso Nacional de Filosofía del Derecho y Filosofía Social. Celebrado en la Universidad del Atlántico en septiembre de 2010. Publicado en *IX Congreso Nacional de Filosofía del Derecho y Filosofía Social. Naturaleza, derecho y democracia*. Universidad del Atlántico, 2010, pp. 48-51.

preguntarse por su esencia. Establecido el estatus de lo político como ficción y su separación de la política como un pensamiento creador de posibles, que reinventa, se le abre una posibilidad bien grande a la filosofía, la de contribuir permanentemente a la política en el orden de lo pensable. Un balance de dos decenios (1890 y 1914) en todo el pensamiento occidental son un apoyo a la tesis de invención, de creatividad del pensamiento.

Por otra parte, los acercamientos a la pregunta misma¹⁸ desde otros puntos de vista son, a su manera, la puesta a prueba de la incidencia de la filosofía en la práctica, en la política en tanto práctica/pensamiento. Lo que reafirma aún más la preocupación por la política que por lo político. La política nace del acontecimiento y el acontecimiento es una discontinuidad. Entre los ejemplos de acontecimiento (*événement*), menciona Badiou la democracia ateniense como invento político, el nacimiento de la filosofía en Grecia, la crisis del marxismo, en tanto no han existido siempre (*Manifiesto por la filosofía*).

El acontecimiento, metafóricamente designado como el centelleo fugaz de algo que rompe con la continuidad del ser, señala en el escrito *Deleuze, el clamor del ser*, es lo que ocurre aun cuando no estuviera previsto entre las posibilidades de una situación, o, expresado en otros términos: “Hay otra cosa que eso que hay” (*El balcón del presente* 18) y llama *verdad* a las consecuencias de un acontecimiento. De donde se sigue que nada garantiza lo que va a ocurrir con la intervención de cada sujeto, dada la condición de que todos podemos pensar (es el axioma de la igualdad política). El sujeto que vota realiza un acto estatal pero el voto no es un acto político, ya que este se caracteriza por la libertad en su forma y contenido; un acto político tiene que ser libre.

Valga abordar en la noción de acontecimiento la característica de localizable. Un acontecimiento está siempre en un punto de la situación, es local... Un acontecimiento es un hecho, los hechos se refieren

18 Entre otros, Platón, Aristóteles, Max Weber, Jacques Ellul, Freund, Weil, J. Rancière y Hannah Arendt. Recientemente Antonio Campillo. Urge la necesidad de volver al concepto de lo político centrándose en la sociedad global; desde la perspectiva actual de la subjetividad política, es preciso mencionar a Ernesto Laclau y la reflexión de Slavoj Žižek sobre la ontología política (ver *El espinoso sujeto*).

a situaciones naturales y neutras, el acontecimiento está relacionado con el azar (*El ser y el acontecimiento*). De esta manera, existe, por una parte, el ser (todo lo que hay en el mundo) y, por otra, el acontecimiento (lo que rompe la continuidad).

El ser del sujeto, la existencia de un sujeto es compatible con la ontología. “El Ser es el único acontecimiento en el que todos los acontecimientos se comunican”. Es en el pensamiento del ser donde la verdad se sigue expresando en sus atributos clásicos de rigor y claridad. De ahí los dos conceptos de filosofía en juego. Por una parte, la filosofía es, con base en Deleuze, “el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos”, y por otra, le corresponde la tarea de asegurar de modo exclusivo la imposibilidad.¹⁹

Las cuatro condiciones son “los procedimientos genéricos” (matema, poema, la invención política y el amor) que producen verdades y posibilitan pensar el fundamento de lo que es. En esta perspectiva, le debemos a Heidegger la reorganización de la filosofía en torno a la cuestión del ser, reitera Badiou en el *Breve tratado de ontología transitoria*. Es al filósofo a quien le corresponde pensar lo político. Son filósofos, nos indica en el *Manifiesto por la filosofía*, “los que proponen para nuestro tiempo enunciados singulares, identificables”.

Se opuso a la filosofía política proponiendo la metapolítica en el *Abregé de métapolitique* (1998) como una exigencia fundamental del pensamiento contemporáneo.

La politéia (el Estado, la República, la constitución) es desde el pensamiento griego objeto de reflexión tanto en la determinación de su esencia como en las preocupaciones por las mejores formas de gobierno de la Ciudad. Platón, Aristóteles, Spinoza nos muestran cuál sería la más favorable. La política en cuanto concepto europeo expresa muchos supuestos, ya sea la polis, el Estado, el territorio nacional, está en deconstrucción, es un concepto dislocado en relación con el triple

19 Articulación de *composer* (componer) y *possibilità* (posibilidad). Es hacer posible en el pensar la composición conjunta de las cuatro condiciones o procedimientos genéricos de la filosofía: el matema, el poema, la invención política y el amor como las condiciones de la filosofía.

nexo establecido por Montesquieu entre Estado, ley y libertad política, o simplemente es encarnación de la racionalidad (Hegel).

Badiou es filósofo, matemático de formación, dramaturgo, autor de dos novelas (*Almagestes*, *Portulans*), muy cercano a Althusser, su “maestro” en la línea del antihumanismo, a Lacan, Foucault y Deleuze; ha escrito sobre cine, teatro, Mallarmé, el amor, filosofía y psicoanálisis, filosofía y poesía; el ser y el acontecimiento, la política y la ética, el universalismo de Pablo de Tarso son cuestiones que apuntan directamente a la política propiamente dicha e inquietan a los especialistas del ser y de la verdad. “Sólo hay filosofía bajo la condición de un pensamiento del ser”, resume François Wahl en el prefacio a *Condiciones* (1992), es el enunciado que le queda como posibilidad para que la política pueda mantenerse en el orden de lo pensable.

Obras citadas

- Badiou, Alain. *¿Se puede pensar la política?* Nueva Visión, 1990.
- Badiou, Alain. *Breve tratado de ontología transitoria*. Gedisa, 2002.
- Badiou, Alain. *Deleuze. El clamor del ser*. Edit. Manantial, 1999.
- Badiou, Alain. *El siglo*. Manantial, 2005.
- Badiou, Alain. *Abregé de métapolitique*. Séuil, 1998.
- Badiou, Alain. *Manifiesto por la filosofía*. Nueva Visión, 1990.
- Badiou, Alain. *Petit manuel d'inéthétique*. Séuil, 1998.
- Badiou, Alain. *El balcón del presente (conferencias y entrevistas)*. Siglo XXI, 2008.
- Badiou, Alain. *Filosofía del presente*. Libros del Zorzal, 2005.
- Badiou, Alain. *Teoría del sujeto*. Prometeo, 2008.
- Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. 1988.
- Badiou, Alain. *Reflexiones sobre nuestro tiempo*. Ediciones del O, 2000.
- Badiou, Alain. *Justicia, filosofía y literatura*. Homo Sapiens, 2007.
- Badiou, Alain. *Éloge de l'amour*. Flammarion, 2009.
- Badiou, Alain. *San Pablo. La fundación del universalismo*. Anthropos, 1999.
- Wahl, François. *Condiciones*. Siglo XXI, 2003.
- Zizek, Slavoj. *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Paidós, 2001.