Reseña

A la sombra de lo político. Violencias institucionales y transformaciones de lo común

María del Rosario Acosta, Carlos Manrique (Compiladores)

Universidad de los Andes

Facultad de Ciencias Sociales

Departamento de Filosofía

Bogotá, 2013, 280 páginas

La filosofía política, desde las primeras reflexiones de Platón y Aristóteles hasta la modernidad con Hobbes y Kant, se ha encargado de determinar los límites, a través de sus conceptos, de lo que se concibe o se entiende como filosofía política. La consecuencia inmediata, que el libro explora y explota, es que al margen de estos conceptos y del desarrollo de la filosofía política clásica, han emergido conceptos alternos, que si bien se venían gestando desde las primeras reflexiones, siempre se conformaron al límite, a la sombra de lo político.

De esta manera este libro quiere construir una alternativa de concebir lo político, esto a través de conceptos como violencia, comunidad e historia.

La primera parte, que consta de cuatro ensayos, quiere analizar el fenómeno de la violencia, a partir de autores como Hegel, y Walter Benjamín.

La violencia ha sido el suceso más constante en la historia de la humanidad, generalmente se mira esta como destructora de un esquema social, como el arrasar, o el exterminio de todo un sistema. El objetivo de estos primeros cuatros ensayos es poner en evidencia que la violencia no sólo es destructiva, sino que también condiciona, y construye un nuevo esquema social, un nuevo sistema.

Un segundo objetivo es mostrar que la ley no es reguladora de violencia, esto es, que existe la ley en virtud de terminar la violencia, sino que es ésta el origen mismo de la violencia. El análisis de esta conclusión lo hace la profesora María del Rosario Acosta, quien muestra cómo a partir de las reflexiones tempranas de Hegel, en especial de su texto "El espíritu del cristianismo y su destino" pone en evidencia que la ley, en su intento de retener o suprimir la violencia, sólo la garantiza, pues

su generalidad no logra abarcar la totalidad de las singularidades de la vida real, de los casos específicos. Así el crimen deja de ser crimen y pasa a ser una deuda, una deuda que se debe pagar, pero que no genera en el homicida, o en el infractor, responsabilidad alguna ante el hecho cometido, pues no repara, o no está en deuda con la vida misma, sino adquiere una culpa que debe ser equilibrada dentro del sistema legal. La sociedad de la ley, deviene en una sociedad de muerte, mediada por la ley, que garantiza la violencia misma. La pregunta ahora es ¿Cómo se detiene dicha violencia? La respuesta de Hegel viene inspirada por Pablo, quien propone el exceso y el cumplimiento que "*supone el mandamiento cristiano*"[3]. La ley en su universalidad sólo intenta equilibrar su universalidad misma a la hora de juzgar una falla, su justicia es una justicia retributiva, que sólo cumple con su lógica de no contradicción, pero no busca una verdadera reparación, no busca reparar cada vida, cada singularidad. Por ello, la salida ofrecida por Hegel es una reconciliación con la vida misma, que permita abarcar todas las singularidades, para que de ella surja la memoria, cosa que en la ley no podía haberse dado, pues la inmutabilidad de la ley se traduce en olvido, olvido de una realidad contingente, pues no cura cada subjetividad herida por un crimen.

Hegel intentará entonces retomar la noción de comunidad que en el cristianismo se tiene como base, donde la ley no sea externa, sino que esté *en* la sociedad misma. Elementos como el amor y el perdón serán los conceptos base para la nueva comunidad entendida como unión y responsabilidad de cada sujeto frente a sus actos, es decir una "común-unidad".

Una de las conclusiones más fuertes del ensayo es que el derecho y la ley no pueden ser la base de una comunidad, pues esta genera violencia y olvido.

El segundo ensayo analiza los conceptos de *Glück y Unglück* en la obra de Benjamín, conceptos que pueden ser traducidos como fortuna e infortunio, que juegan un papel crucial a la hora del juzgar. Este, y los otros ensayos están relacionados con el primero, pues el profesor Tupac Cruz muestra que el derecho tiene una esfera mística, una esfera oculta, pero que es precisamente en este ocultamiento donde reside su poder. La fortuna y el infortunio de cometer un crimen, no hacen, en consecuencia, al individuo responsable de sus actos, sino sólo un desafortunado, pues trasgredió la ley. Benjamín criticará esta noción de ley y derecho, entendiendo la crítica como una separación, pues hay que distinguir entre violencia divina, entendida como justicia, y violencia mítica y conservadora, entendida como derecho positivo. La violencia entonces se enmarcará dentro de la ley, pues es la misma ley la que la fundamenta. El objetivo del segundo y tercer ensayo, este es *"la crítica de la violencia o la violencia como crítica"*, es analizar cómo Vejamen intenta buscar una violencia no violenta, esto es, una violencia ajena a la ley y al derecho positivo, es decir que sea un "medio puro". Ya dentro de la institucionalidad, en especial, en la imposición de justicia, que se quiere mostrar como virtud central y reguladora social, es necesaria la violencia de la ley y el derecho positivo, lo cual para Benjamín es una clara contradicción. En consecuencia, para que la verdadera justicia pueda darse, es necesario separarla del derecho positivo, una especie de suspensión teleológica, como la describe Kierkegaard,

3 Acosta, María del Rosario. *A la sombra de lo político*. Universidad de los Andes. Bogotá, 2013. Pág. 17

o una teleología sin finalidad. Sólo así se fundamentará una política de medios puros. De esta manera la justicia sólo puede ser alcanzada cuando se llega a una "cultura del corazón" donde los medios no son violentos, sino puros, que para Benjamín se dan en dos grandes campos:

1) El lenguaje

2) La huelga

El lenguaje alberga la posibilidad de "medios puros" ya que en la facultad del entendimiento no hay noción alguna de violencia, pues en el lenguaje no hay violencia. En el lenguaje se da la "cultura del corazón", pues suponemos en cada hablante buenos afectos, como la cortesía, la confianza y el amor. De esta manera es posible que se configure un nuevo ser-en-común, pues sólo en la comunidad, se puede romper con la violencia mítica avalada por el derecho positivo.

La huelga o el paro es la paradoja de la violencia, pues es una violencia no violenta. El acto violento se mide por la "ley de sus medios" no por sus fines o acciones. La huelga es un no actuar, pues va más allá de la ley y el derecho, extralimita el campo de acción de la ley, es una praxis tanto ética, como política.

La segunda parte del libro examina las transformaciones de lo común; ¿Qué se entiende por común, por público y privado? Esto a la luz de interpretaciones de autores como Arendt, Agamben y Rancière, y Foucault.

El primer ensayo, de la profesora María Londoño, abre con la pregunta ¿cómo pensar la comunidad sin caer en totalitarismos o sociedades? Para responder dicha pregunta, la profesora recurre a los textos arendtianos. Para Arendt, es necesario desprenderse de la tradición filosófica, pues dicha tradición no logra comprender y reconocer la pluralidad y la contingencia de la vida humana. Por ello Arendt traza una diferencia entre filosofía política y acción política. La comunidad no puede ser entendida, o asumida como una igualdad de todas las personas, como un gran cuerpo formado por micro cuerpos, pues esto viola el principio mismo de la comunidad plural y contingente. La comunidad debe ser una obra, una construcción, una acción, y como acción, esta va originando nuevas acciones. De esta manera, la comunidad no puede tener un origen en común, sino que es el resultado de distintos orígenes, de distintas acciones. El giro que da Arendt consiste en volver a formar una ontología, concibiendo al humano, y a la vida como pluralidad. Así, todo campo de acción, como la política, tendrá que ser en sí misma plural. Pensar en *un* sentido de la vida, o de la existencia, o *una* manera de ser, sería volver al modelo único y totalitario, a priori hay que concebirse como plural, donde las maneras de pensarse y concebirse, son diferentes, son plurales lo que le da, tanto a la ética, como a la política, una nueva forma de ver el mundo ya no como ser y pertenencia, sino como co-ser y co-pertenencia. Tal como Esposito lo dice, el ser se configura como un ser singular-plural, y la comunidad, como una comunidad del Nos-otros. La acción y el discurso implican co-existencia y expropiación de lo puramente subjetivo. Lo común y la comunidad podrán entonces ser entendidos como una red de acciones conformada en el Nos-otros.

El texto de la profesora Adelaida Daza, quiere analizar el concepto de comunidad, pues en nombre de ésta se han perpetrado masacres, como ocurrió con el nacionalsocialismo, y el comunismo ruso. El objetivo es re-pensar el ser-en-común, esto a partir de una lectura de Agamben.

La tradición filosófica ha pensado la comunidad como algo cerrado y propio, lo que quiere hacer la autora es romper con dicha lógica de la propiedad, pues es ésta la causante de las guerras y masacres, como las guerras de Chechenia, Kosovo, Sudáfrica, entre otras. Estas guerras son causadas cuando es pensada la comunidad como una masa homogénea, una comunidad cerrada, que implica violencia y roce al enfrentarse con otra comunidad igual de cerrada. Lo primero que se debe hacer es romper la relación entre mito y comunidad, pues es el mito el causante de que una comunidad sea cerrada e intolerante. Por ello no debe pensarse la comunidad como un objeto, o una obra a largo plazo, sino que ésta debe re-plantearse, al igual que el ser-en-común. Agamben se vale de una nueva ontología, esto para evitar cualquier forma de mito, y luego para pasar a formas políticas y éticas. La propuesta de Agamben es la comunidad *Cualsea*, una comunidad que no es individual, pero tampoco universal. Una comunidad inesencial, donde no hay, ni debe haber una identidad fija, pues el ser humano es posibilidad, es contingencia. También hay que abandonar todo proyecto, o finalidad que quiera cumplir dicha comunidad, pues de no hacerlo, la vida de cada individuo se estaría condicionando al funcionamiento de la comunidad, donde, en el mejor caso, la libertad debería ser el primer derecho, derecho que garantiza la comunidad. Ahora bien, los elementos para romper la noción clásica de comunidad, son para Agamben la "profanación, y el uso común".

Lo profano es sinónimo de unión, lo divino o la sacralización es separación, por eso, en la mitología cristiana, tanto el cielo, como Dios y los santos, están espacialmente distanciados del mundo humano. La religión separa y privatiza. Agamben quiere conseguir lo inverso, esto es; desacralizar, des-petrificar, unido a esta primera parte, está el "uso común" pues cuando se desprivatiza, las cosas pasan a ser del uso común, como ocurría con las esculturas griegas, que se exhibían en las plazas y lugares públicos, a la vista de todos. Otro ejemplo dado en el texto, y que me parece valioso, es el de la fotografía erótica y la pornografía, pues estos estilos profanan el cuerpo de la mujer, entendiendo profanar como sinónimo de unión y público, pues el cuerpo de la mujer era privado por la iglesia, y sometido al juicio teológico. La exhibición del cuerpo femenino rompe la privacidad de la iglesia, lo hace público.

El siguiente ensayo, *"Del justo silencio en democracia: hacia el encuentro con el otro compañero: Nietzsche, Sócrates y (de paso) Blanchot",* pone de manifiesto la relación entre Sócrates y Nietzsche, pues si bien el segundo critica al primero en sus escritos, la autora encuentra puntos en común, puntos que vale la pena exponer, pues en ambos existe una relación directa con la democracia.

El ensayo comienza con un epígrafe bastante fuerte, y una crítica directa de Nietzsche a la democracia y las mayorías. "*El que a todo el mundo le sea lícito a escribir y a leer, daña a la larga no sólo el escribir, sino el pensar"*[4] Para Nietzsche la democracia no es más que un medio para que los débiles

4 Cita tomada de F. Nietzsche. Así habló Zaratustra "Del leer y el escribir". Ibídem. Pág. 153

emerjan, siendo el principal ejemplo Sócrates. En sus ensayos de Juventud, Nietzsche muestra que no es la dialéctica (método socrático) la "verdadera" búsqueda de la verdad, que esta logra superar cualquier dogmatismo, sino que es el mismo lenguaje la trampa, la mentira que se hace pasar por verdad, siendo la sociedad griega una sociedad habladora, pero no actuante. Dice Nietzsche *"El saber es la máscara del hombre incapaz de acción"*[5] El saber no es más que una búsqueda desvitalizada, que impide al hombre toda capacidad de generar acontecimientos, por ello la figura del Zaratustra que baja por la montaña siempre se muestra como silenciosa, y es una figura similar, aunque muy distinta, al Sócrates de los diálogos platónicos, pues éste no es el sabelotodo, sino el sabio que calla y sólo pregunta. El silencio es muestra del no-saber, es una forma de vida, que tanto Sócrates, como Zaratustra comparten. Es un silencio que escapa a toda forma de logos, tanto Sócrates, como Zaratustra son sujetos del silencio, más no expuestos al silencio.

El último ensayo de esta segunda parte, está a cargo del profesor Diego Paredes, que hace un análisis y una diferenciación entre Arendt y Rancière, respecto al concepto arendtiano de "pureza política". Para Arendt la "pureza política" se ve nublada frente a los movimientos sociales, pues los pobres no deben tener posibilidades de entrar en lo político, no pueden ni siquiera pensarlo. Para Rancière este principio rompe con la dinámica de la política misma, pues la verdadera política, dice Rancière, inicia cuando existe una reivindicación popular. Así el objetivo del ensayo es mostrar cómo a partir de la ruptura de esta "pureza" es que surge la verdadera política, siendo este ensayo no sólo una crítica a Arendt, sino también a toda la tradición filosófica occidental. La política no es únicamente institucional, no es, necesariamente un ejercicio legal y estatal. *"La política es en primero lugar, el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él (…) es entonces, una división de lo sensible*"[6] Por ello la política no puede tener una pureza, o un punto fijo, pues el tenerlo implicaría el poderío y el dominio de un punto de partida sobre otro, es decir, el uso de violencia. La política debe ser inesencial, debe romper con el presupuesto del *Bios politikon*, pues este presupuesto no es más que "*El llamado círculo vicioso de la filosofía"*.[7] El planteamiento de Rancière quiere romper con la institucionalidad de la política, que esta incluya, y esté vinculada a cada sector social, el objetivo es *"hacer escuchar como discurso, lo que no era escuchado más que como ruido"*[8]

La política es perturbación de los consensos, por eso no surge siempre, sino cuando el *"demos*" participa activamente, cuando los que no tiene el rótulo de actores políticos, se vuelcan hacia la política. Esto genera igualdad, igualdad que no debe ser una meta, sino un presupuesto para que se dé el verdadero escenario político. La reivindicación y el disenso, son nuevas configuraciones de lo político y lo social, una división, que para Rancière, debe ser eliminada, pues se basa en el dominio de un poder sobre otro.

5 Ibídem. Pág. 157
6 Ibídem. Pág. 173
7 Ibídem. Pág. 173
8 Ibidem. Pág. 175

Con el profesor Carlos Manrique se explora otra manera de ser-en-común, a través del análisis foucaultiano de la *parrhesia* en Sócrates, y el concepto de ilustración en Kant. Con Foucault, la comunidad ya no es pensada como obediencia a la ley, sino como resistencia crítica ante el poder. La pregunta es ¿Cómo volver a pensar el espacio de lo público donde haya una participación y una inclusión de todos? Esta es una nueva pregunta para el debate ético, y para ello, el profesor Manrique se valdrá del concepto de *parrhesia,* pues éste, tanto en Eurípides, como en Platón y los cínicos, se presenta como una ruptura y una crítica del sujeto y el espacio que comparte con los otros. Se entiende *parrhesia* como contraposición y enfrentamiento. Lo mismo sucede con Kant, quien en su ensayo sobre la ilustración, piensa la ilustración como una nueva manera de ser-en-común. Para Foucault estos conceptos rompen tanto con la manera de concebirse en comunidad, como la manera de concebirse en el tiempo, pues son estos conceptos del presente (de cada época respectiva), esto hace pensar-se a los sujetos en su época, ya que dichos conceptos muestran lo que somos, y lo que podemos llegar a ser. Ambos son prácticas del lenguaje que brindan una relación diferente con (tra) los otros, pues se oponen al modelo original, o vigente de una sociedad. La pregunta por la ilustración, en el caso Kantiano, es una pregunta por la historia y por el presente, que configura una nueva manera de ser- en- comunidad, una manera donde nace lo público, como las revistas, y los periódicos, nace un nuevo público. Lo público nace como un escenario de poder y contra-poder, que reconfigura el nosotros, el público. El caso de la *parrhesia* se muestra de manera clara con los cínicos, o con Sócrates, quien preguntaba a las personas del común sobre el destino de su propia ciudad, o los cínicos que se masturbaban en la mitad del ágora. Este enfrentamiento, y configuración de lo público, también hace cambiar el papel de la filosofía y la política, pues una deja de ser complemento de la otra, y se vuelve un cara-a-cara, donde la filosofía cuestiona las verdades políticas, una manera de ser veraz (*parrhesia*). Además, la filosofía se vuelve una actitud que cambia la manera de concebirse tanto a sí mismo, como con los otros. Una relación pública y externa "*Capaz de modificar la relación entre el gobierno de sí, y el gobierno de los otros (…) es un ejercicio de la crítica*"[9]

Los últimos ensayos, si bien ofrecen una mirada sobre la configuración del ser-en-común, también ofrecen una manera distinta de concebir la filosofía de la historia. El primero está a cargo de Diego Cagüeñas, y es bastante interesante, pues su reflexión gira en torno al desastre. Su caso específico es el del pueblo de Belalcazar, Cauca, que ha sufrido múltiples derrumbes. Si bien el contexto parece haber sido el desastre de la guerra, el caso que quiere tratar el profesor, es el de los desastres naturales, pues ofrece un esbozo de cómo se asumen estos acontecimientos en la historia, bien sea general, o de cada habitante. Siendo el desastre parte de la infinitud, infinitud que interrumpe el curso de la historia humana, es algo que no podemos entender a simple vista, no podemos señalar. Pero a dicha infinitud se le opone la finitud humana, que se re-construye a pesar de las interrupciones del infinito. *"El desastre es lo infinito, la supervivencia lo finito"*[10] Esta supervivencia, configura el ser-en-común después de cualquier desastre, pues de ésta nace la esperanza, la generosidad, y la ayuda. El desastre

9 Ibídem. Pág. 204

10 Ibídem. Pág. 227

re-configura la cosmovisión de un pueblo abatido, re-configura el ser-en-común.

El penúltimo ensayo se encarga de rebatir la noción que Badiou tiene sobre los judíos, estos como particulares, frente a la gran generalidad cristiana. Por último, el ensayo de Rodolphe Gasché, un ensayo de geofilosofía, analiza el concepto de archipiélago, esto a la luz de la visión que se tiene de Europa, donde la hipótesis fuerte del trabajo es admitir que Europa es un gran archipiélago, con sus determinadas características.

Para afirmar la tesis, el profesor comienza con un estudio sobre la figura, pues concibe a Europa como una figura. Figura aquí debe ser entendida como lo múltiple, como lo diverso, y no sólo un mero concepto, que es único, y a la vez peligroso, pues lleva al totalitarismo. La figura representa unidad, pero unidad de lo diverso y lo múltiple. Y esta es la característica de Europa, archipiélagos y agua, siendo el agua sinónimo de indeterminación e infinitud, pero es también el agua la que une los archipiélagos. El archipiélago es el inicio mismo, el *arché* de los griegos, sin embargo puede *"ser pensado como una concepción de un ser-en-común siempre de desarraigo"*[11]

El libro logra reunir elementos que parecían dispersos y concatenarlos. Si bien algunos ensayos son resultado del Primer Congreso Nacional de Filosofía, sorprende cómo a través de diversos autores, en los distintos campos de la filosofía, logran llegar a conclusiones similares, conclusiones que marcan un nuevo punto dentro del trabajo filosófico, pues su punto de partida es la crítica a la filosofía política tradicional. El libro da la oportunidad de estudiar, y detallar una nueva manera de hacer filosofía política, una filosofía que se encuentra al margen de lo tradicional, a la sombra de lo político.

Johan Sebastián Mayorga
Filosofía
Universidad Autónoma de Colombia

11 Ibídem. Pág. 276