

Acordar la paz en Colombia o ‘la cosa misma’ de la filosofía*

Agreeing peace in Colombia or ‘the very thing’ of philosophy

Por: Adolfo Chaparro Amaya
G. I.: Estética y Política
Escuela de Ciencias Humanas
Universidad del Rosario
Bogotá, Colombia
E-mail: adolfo.chaparro@urosario.edu.co

Fecha de recepción: 5 de octubre de 2017
Fecha de aprobación: 10 de diciembre de 2017
Doi: 10.17533/udea.ef.n57a03

Resumen. *Este artículo se propone hacer una lectura filosófica de los acuerdos de paz firmados entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las Farc. Después de (i) presentar la tesis de Derrida acerca de la necesidad de deconstruir el concepto de enemigo como la cosa misma de la filosofía, y (ii) intentar una aproximación a los conceptos de re-conciliación y re-evolución en los distintos ámbitos del conflicto, entonces, (iii) retomo la tesis inicial con el fin de sugerir rutas de exploración a modo de indicios teóricos sobre la manera de resignificar el concepto de enemigo en términos de un genuino pluralismo social y filosófico.*

Palabras clave: *Acuerdo de paz, enemigo, deconstrucción, conflicto interno, re-evolución, Schmitt, Derrida*

Abstract. *This article aims to make a philosophical reading of the peace agreements signed between the Colombian government and the FARC guerrilla. After (i) presenting Derrida's thesis about the need to deconstruct the concept of the enemy as the very thing of philosophy, and (ii) attempting an approach to the concepts of reconciliation and re-evolution in the different fields of the conflict, then, (iii) I return to the initial thesis in order to suggest exploration routes by way of theoretical indications on how to re-signify the concept of enemy in terms of a genuine social and philosophical pluralism.*

Keywords: *Peace agreement, enemy, deconstruction, internal conflict, re-evolution, Schmitt, Derrida*

* El artículo hace parte de la investigación titulada: *La cuestión del ser enemigo*, y hace parte de los productos de investigación del grupo interinstitucional Estética y Política (Universidad del Rosario, Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia).

Cómo citar este artículo:

MLA: Chaparro Amaya, Adolfo. "Acordar la paz en Colombia o 'la cosa misma' de la filosofía." *Estudios de Filosofía*, 57 (2018): 35–57

APA: Chaparro Amaya, A. (2018). Acordar la paz en Colombia o 'la cosa misma' de la filosofía. *Estudios de Filosofía*, 57, 35–57.

Chicago: Chaparro Amaya, Adolfo. "Acordar la paz en Colombia o 'la cosa misma' de la filosofía". *Estudios de Filosofía* n.º 57 (2018): 35–57.

*

Después de cinco décadas de conflicto y de cuatro años de negociación con las guerrillas de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), el gobierno del presidente Juan Manuel Santos firmó un *Acuerdo de Paz* (en adelante: el Acuerdo) con la guerrilla más antigua del continente. Sin embargo, en lugar de tramitar el Acuerdo directamente para su implementación, Santos prefirió someterlo a un referendo popular de aprobación el 2 de octubre de 2016. El resultado, por un margen mínimo, fue negativo, esto es, que la mayoría de los votantes decidió que *no* estaba de acuerdo con el Acuerdo. A pesar del apoyo internacional, del premio Nobel de Paz otorgado al presidente, de la calidad del documento y de lo acordado en relación con otros procesos de paz en el mundo, el triunfo del No en el plebiscito sobre el Acuerdo firmado en La Habana con las Farc ha dejado entre los colombianos la idea de una paz imperfecta en su diseño e improbable en su implementación. En lugar de defender el carácter imperfecto pero seguro de la paz acordada, la reacción del gobierno ha sido revisar y corregir un alto porcentaje de las observaciones hechas al Acuerdo. Aun así, los representantes del No insisten en negar puntos esenciales, como la justicia transicional para todos los actores (civiles y armados) del conflicto, la posible conexidad del narcotráfico con el delito político, las penas alternativas a la cárcel para los líderes guerrilleros y la elegibilidad política inmediata (incluso para aquellos que estén incurso en delitos de lesa humanidad o crímenes de guerra). Se supone que la mayoría ganadora quiere justicia, antes que paz, y que la única manera de lograrlo es a través del juicio y el encarcelamiento de los guerrilleros que se considere son los máximos responsables de los distintos crímenes sistemáticos contra la población civil.

Ya es imposible convertir los acuerdos en un proceso equivalente a una rendición de la guerrilla, pero no que los partidos conservadores y de derecha logren impedir que se puedan implementar aspectos sustanciales de lo acordado. Eso depende en buena parte del alcance político de la base social que respaldó en las urnas a los sectores interesados en deshacer el Acuerdo. El apoyo a los pilares de la seguridad democrática implementada por el expresidente y ahora senador Álvaro Uribe, impide que una mayoría de la población se deshaga la imagen de las Farc como el *enemigo*, y mantiene la idea de que se debería aniquilar, encarcelar, deslegitimar y/o minimizar la acción política de la guerrilla desmovilizada, en lugar de avanzar en el proceso de su reincorporación como ciudadanos a la vida pública.

Después de más cincuenta años de lucha contra las Farc, esa certeza tanatopolítica da mucho que pensar a la filosofía. Aunque no es fácil. Al evaluar la historia reciente, la realidad parece ir demasiado rápido respecto a los conceptos, las medidas y los procedimientos. El hábito de la guerra interna ha tenido un efecto entrópico de indiferenciación entre lo político y lo militar, entre los métodos de la extrema derecha y la izquierda extrema, entre la rebeldía y el terror, entre la economía y el narcotráfico, entre la corrupción y la administración, entre la seguridad y la reconciliación. En ese *maremagnum* resaltan dos fenómenos, la violencia territorial que le imprimen a las regiones la dinámica expansionista del narcotráfico junto a la continuidad política y patrimonial del (ex)paramilitarismo, y la irrupción intempestiva de instancias religiosas y biopolíticas que deconstruyen la concepción liberal básica, institucional, de la democracia.

Una lectura optimista del conflicto interno en Colombia diría que estamos ante una disyuntiva histórica y que de los debates que ha provocado esta negativa a los acuerdos de paz, finalmente, va a resultar una solución equilibrada. En una vena más realista, pienso que lo que hoy vivimos en Colombia es el tiempo de una fatalidad que no parece llegar a su fin, que no está inspirada ya en un 'buen fin' y, por tanto, no encuentra su término ni aclara su finalidad. En esa perspectiva, el texto se propone pensar *qué sentido tiene la guerra* en esta encrucijada, y trata de responder a la pregunta acerca de por qué no hemos logrado que "ninguna política, ningún lazo social como lazo político tenga sentido sin ella, sin su posibilidad real" (Derrida, 1998: 156).

Frente a esa dislocación del sentido común respecto del futuro, el texto no se adelanta a negar la guerra por razones morales sino que intenta examinar hasta qué punto la guerra, y las correspondientes relaciones sociales basadas en la partición amigo/enemigo, tienen sentido y finalidad hacia futuro. Después de (i) presentar la tesis de Derrida acerca de la necesidad de deconstruir el concepto de enemigo como *la cosa misma* de la filosofía, (ii) intentar una aproximación a los conceptos de re-conciliación y re-evolución en los distintos ámbitos del conflicto, entonces, (iii) retomo la tesis inicial con el fin de sugerir rutas de exploración a modo de indicios teóricos sobre la manera de resignificar el concepto de enemigo en términos de un genuino pluralismo social y filosófico.

1. La hostilidad absoluta o *la cosa misma* de la filosofía

Para empezar quisiera examinar el trayecto subjetivo de la deconstrucción que hiciera Derrida de la oposición amigo/enemigo, por la curiosidad acerca de esa idea suya según la cual en la pregunta por la amistad y la enemistad está en juego el sentido mismo de la filosofía. No es el lugar para una deconstrucción de los fundamentos¹, pero sí para enlazar esa pregunta por la fraternidad el enemigo con las posibilidades de reconciliación que han estado presentes en el Acuerdo desde un comienzo bajo la figura emblemática de una ‘paz duradera’.

Al radicalizar los principios conceptuales de Schmitt, Derrida concluye que respecto del enemigo habría que pensar “en una hostilidad sin afecto, al menos sin afecto individual y privado, una agresividad puramente desapasionada y despsicologizada, una hostilidad pura, y finalmente puramente filosófica” (1998: 146). Es de la filosofía pensar lo impensable. En este caso, pensar un tipo de *neutralidad* que ponga en evidencia la futilidad o la trascendencia de las causas por las cuales nos adscribimos las razones que nos ponen en conflicto, sin que de esa evidencia se siga la necesidad de llevar la causalidad que nos parece razonable a su resolución mortífera, y sin que esa relativización causal disuelva mágicamente la pulsión que moviliza las razones del odio, el rencor, el resentimiento o la venganza. Si se borra/olvida/suspende la objetivación del enemigo como *al que puedo dar muerte*, en la estructura relacional de lo político —pero también de lo familiar, de lo étnico, de lo sexual, de lo religioso, de lo cultural—, queda abierta una casilla *asignificante* que indica un umbral de neutralidad previo a cualquier objetivación del otro. Ese umbral no es la ilusión de la neutralidad como ideal de convivencia social o como condición de un determinado proceso consensual constituyente: no hay forma de anular las diferencias y las contradicciones que constituyen lo social. Simplemente, de la misma manera que cambian nuestras expectativas respecto del otro, también se agotan las representaciones ya conocidas de enemigo. En ese sentido, no es difícil suponer que al disminuir las desigualdades sociales y garantizar el acceso de *cualquier x*, esto es, de la mayoría a los servicios públicos, a la educación, al empleo y a la justicia, esa forma sustantiva de equilibrio social

¹ La primera parte de la deconstrucción se inspira en las evocaciones presocráticas de Heidegger a propósito del conflicto que anima la creación del cosmos para mostrar la impertinencia de una división tajante entre guerra interestatal (*pólemos*) y guerra civil y *stasis* (Ver: Derrida, 1998: 398 ss).

neutraliza el contencioso social del conflicto y abre el interés y la imaginación colectivas a nuevas expectativas, debates y diferenciaciones.

En lenguaje levinasiano, se trata de neutralizar la noción de *otro* con una *x* abierta a la infinitud, a la incertidumbre que es el otro, y la cual no debería ser resuelta de antemano por la moral, la política o el interés económico. Sin embargo, lo que demuestra nuestra historia reciente, es que el concepto de neutralidad, igual que cualquier otro, es una forma de agrupar amigos y enemigos, incluso respecto de la neutralidad. El argumento histórico de Schmitt, todavía irrefutado, son las tantas guerras en nombre del DIH, la paz y la seguridad. Derrida descubre el argumento generalizando un contrafáctico: si dejara de existir la posibilidad de la lucha, dice, si no hubiese más que neutralidad, entonces, “no sólo se habría terminado la guerra sino que se habría acabado también la neutralidad misma, del mismo modo que desaparecería cualquier política, incluida la de la evitación de la lucha” (1998: 149). Siguiendo al Schmitt lector de Hegel, Derrida insiste en que “un ser–para–la–muerte que no fuese para dar–muerte” estaría condenado a una existencia simplemente natural. En ese sentido ontológico, hay una enemistad *originaria* que no se reduce a la discusión intelectual, ni a la lucha simplemente simbólica o cultural. No hay hostilidad sin la *posibilidad real* del dar muerte, sin la “pulsión mortífera, que no tendría que querer decir necesariamente criminal” (Derrida, 1998: 145). Justo esa posibilidad es el resto *no* deconstruible de la dialéctica entre conflicto y neutralidad.

En nuestro caso, la expresión política de esa pulsión tanática depende de las variables implicadas en el proceso de paz. La polarización provocada por la votación sobre el Acuerdo permite establecer algunas tendencias. Para la derecha es evidente que al concentrar la fuerza en una guerra declarada contra el enemigo, se evitan otros conflictos y se gana en unidad patriótica y autoridad estatal. Es preferible, anticipan, tener claro quién es el enemigo y declararle la guerra (lo que es igual a mantener indefinidamente el conflicto interno), a dejar que en un ambiente de libre expresión política se intensifiquen los conflictos sociales y se pierda la unidad que el miedo y la demanda de seguridad propician en períodos de incertidumbre. Para la izquierda, igual que para la guerrilla, pareciera que la paz es una condición de un nuevo proyecto social; pero eso no borra el hecho que hasta ahora siempre haya estado entre sus opciones, especialmente para las más transidas de utopía, la de radicalizar lo político a través de la lucha armada. Para los liberales, la violencia remite a una anomalía que impide el desarrollo económico, la competencia y la realización individual, por lo cual, sencillamente queda por fuera de lo político;

sin que eso les impida utilizar las fuerzas militares y policivas para mantener sus propiedades, sus derechos y su privacidad.

En Colombia, el *plus* de la violencia ha sido siempre una posibilidad real de lo político. La pregunta es si a futuro la pulsión puede expresar la hostilidad sin que llegue a realizarse en la muerte física del otro. Para ello, habría que resituar la virtud política vinculada desde antiguo, en todas las culturas, al valor del guerrero, a la disposición a dar muerte y, en su virilidad más excelsa, a la exposición heroica a la muerte. Al deconstruir la virtud política como una virtud *viril*, Derrida (i) deja libre la expresión de la pulsión tanática, la desobjetiva respecto del cuerpo del enemigo, (ii) abre el espacio de lo femenino para una política enemiga —no del otro sino— de la guerra misma, (iii) pone en perspectiva “el acceso lento y doloroso de la mujer a la ciudadanía”, resaltando las figuras femeninas del combatiente, (iv) se distancia de la desconfianza de Schmitt acerca de los síntomas de la “neutralización despolitizadora” como una expresión obvia del parlamentarismo liberal, y (v) introduce en la casilla *x* de la neutralización asignificante del otro una pregunta que está más allá de lo político y que exige otros conceptos de amigo y enemigo (1998: 183).

Cada paso de la deconstrucción tiene efectos políticos e institucionales que habría que explicitar. Al seguir una cierta lógica socrática de la deconstrucción de la figura amigo/enemigo, se llega al punto de máxima tensión entre la repetición viril del enunciado según el cual el enemigo es aquel al que hay que dar muerte físicamente, y la idea de que el enemigo es ‘algo’ con lo que nos deberíamos involucrar interiormente con la certeza de que reconocer al otro es una forma de conocernos a nosotros mismos. Si la cuestión, en nuestro caso, es la del “hermano enemigo”, y esa cuestión debería remitir a un yo, a cualquier yo que asuma como un problema propio el proceso de paz, la cuestión deviene en una forma de cuestionarse a sí mismo: “en la forma cuestionadora de la cuestión, *la cuestión que yo planteo se me plantea a mí en primer lugar [...] habría entonces que remontar la pregunta, remontarse a lo largo de la pregunta [...] cuando el amigo y el enemigo se convierten el uno en el otro por medio de la figura del hermano*” (Derrida, 1998: 173; cursivas mías). Cuando se insiste en la pregunta “¿Quién puede ser finalmente mi enemigo?” o “¿A quién puedo finalmente reconocer como mi enemigo?”, es muy probable que la respuesta sea: “sólo a aquél que puede ponerme en cuestión”. Pero, al final, quién más que yo mismo puede ponerse radicalmente en cuestión. En cuanto me reconozco como *mi* enemigo, asumo que ante todo soy yo mismo el que puedo

ponerme en cuestión (Derrida, 1998: 187). El socratismo de Derrida se plantea así como un filón filosófico, incierto y abisal, que logra conectar por un momento a los sujetos con su *mínimo de soberanía*, a partir del cual es plausible abrir una exclusiva distinta de lo político, de la responsabilidad y de la decisión.

Este es el final de la deconstrucción en clave subjetiva. [Así como hay un límite subjetivo en la deconstrucción de la figura de enemigo, en 'última instancia', siempre hay un límite para la deconstrucción. La *muerte violenta*, por ejemplo, no es deconstruible: simplemente se mantiene en esa instancia indecible o virtual de la "posibilidad real", tal como lo vivimos en la proliferación de hostilidades a nivel global. Igual sucede con la *justicia*, entendida como *un más allá* del Derecho. Eso significa que, si bien la justicia transicional constituye el punto de inflexión de una política de paz a largo plazo en Colombia, ella misma no se agota en la disposición jurídica de los acuerdos ni en su implementación. Por último, y aunque podamos dudar de su naturalidad, tampoco la *vida* es deconstruible, simplemente porque es un principio transdiscursivo que excede las nociones de *bios* y *zoé*, de humanidad y animalidad. Lo mismo podríamos decir de Dios. Pero justamente por eso, por la imposibilidad de la deconstrucción de esas instancias últimas, es que la filosofía deja de ser un asunto de los filósofos para convertirse en un discurso abierto acerca de lo común: la vida, la muerte, la justicia, lo sagrado].

Ahora bien, la deconstrucción no es la demostración de un error, ni la destrucción de las prácticas que un discurso agencia. Simplemente es la puesta en abismo del fundamento. Lo cual, a continuación, puede ser leído como un argumento definitivo con múltiples efectos y/o como la transformación de prácticas indisolubles del discurso deconstruido. En este caso, la desmilitarización del conflicto tendría como efecto una desactivación radical de las formas tradicionales de lo político. Lo interesante, observa Derrida (1998), es que a continuación la despolitización no haría más que "extender el dominio de lo político hasta la hostilidad absoluta, en su mayor pureza filosófica", esto es, que provocaría una hiperpolitización de todos los aspectos de la vida, sean públicos o privados, sociales o culturales, científicos o religiosos, económicos o sexuales, de donde deduce que "la hostilidad absoluta sería entonces la cosa de la filosofía, su causa misma" (157).

En el contexto del postconflicto, la conversión de la filosofía en un asunto público no debería ser solo una elaboración más aguda y consistente acerca de lo fundamental, un tratado de cómo construir democracia en la periferia o una ética

de la pedagogía del perdón. Es la posibilidad pragmática de traducir la lucidez colectiva sobre lo común —con todas las circunvoluciones del disenso en medio de las elaboraciones razonadas del consenso— en un *telos* no tanático de lo político. En ese sentido, una consecuencia política de la deconstrucción sería el reconocimiento terapéutico, dignificador, re-evolucionario, por parte de civiles y combatientes, del hecho de que lo que vivimos en Colombia es una guerra *fratricida*. Al reconocer el carácter telúrico de guerrilleros y paramilitares, es plausible limitar el espacio de la enemistad y las formas concretas de una justicia posible y no absoluta. Tal reconocimiento debería mostrar las distintas maneras en que los enemigos han estado hermanados —para bien y para mal— en el conflicto colombiano. Y aunque resulte doloroso y especialmente dramático, es necesario ese reconocimiento para avanzar en los procesos de reconciliación. La exposición pública y la aceptación más íntima de esa hermandad —que les corresponde compartir al guerrillero, al soldado y al paramilitar en su autoctonía local, regional, pero también a las víctimas y a la sociedad civil que rodea cada círculo de guerreros— es un modo de abrir fuentes de subjetivación del enemigo que podrían deconstruir en la práctica la objetivación del otro como un enemigo al que ‘hay que’ aniquilar. Asumir la derrota que significa la existencia de las guerrillas para el Estado, y la derrota que supone para la guerrilla el abandono de la lucha armada sin acceder al poder, el reconocimiento recíproco de la derrota, permite comprender la inutilidad de la guerra y la necesidad de otras reglas de lo político.

Lo que Schmitt describe como un proceso indeseable de disolución de los conceptos de amigo y enemigo, para nosotros es un diagnóstico que intenta impedir la desnaturalización irreversible del orden social. A medida que esa indistinción enturbia todos los ámbitos de la vida social, los dilemas se organizan alrededor de un vector ineludible: o se lleva a cabo el proceso de paz, tratando de reconocer al hermano en el enemigo, o se deja avanzar el conflicto a su máxima expresión mediante el terrorismo y el contraterrorismo, lo cual de hecho ya hemos vivido. En palabras de Derrida (1998):

Si en lo que es peor que una guerra civil, peor que un desencadenamiento de una *éstrasis* moderna, la hostilidad *absoluta* puede dirigirse al hermano y convertir la guerra interior, esta vez en verdadera guerra, en guerra absoluta, y así en política absoluta, ¿acaso no sucede esta inversión vertiginosa en la verdad de lo político en el momento de alcanzar su límite, a saber, a sí mismo o a su doble, el gemelo, ese amigo absoluto que regresa siempre bajo los rasgos del hermano? Y si el hermano es también la figura del enemigo absoluto, ¿qué significa la fraternización? (171).

El efecto más inmediato de la fraternización del enemigo es reconocer que no es un monstruo, una entidad inhumana, ni la encarnación del mal sobre la cual acostumbramos a proyectar como poderes futuros los miedos acumulados por la crueldad, muchas veces imperdonable, de la experiencia. La dificultad mayor es justamente separar, en gracia al Acuerdo, el daño ocasionado por la guerrilla, incluso los crímenes de los guerrilleros, de una metafísica del Mal que corroboraría nuestros temores y nuestros odios. Desmovilizada la guerrilla, seguramente seguiremos experimentando daños y crímenes de toda naturaleza, aunque por otras causas y en otra intensidad, que seguirían alimentando esa urgencia metafísica de localizar el mal que cuestiona la existencia. Para neutralizar esa identificación del daño con el Mal metafísico, como diría Žižek, los sujetos deben reconocerse en el exceso de violencia que amenaza por aniquilarlos como nación, deben buscar la libertad que esperaban de un Amo en su propia subjetividad, de modo que “el amo exterior sea reemplazado por uno interior” (2015: 219).

A continuación, y aunque el momento de su asunción imperativa no sea fácil de acompañar colectivamente, es necesario enfocar la intención común en un *nosotros* para el cual la política no tiene más como argumento el derramamiento de sangre de algún otro considerado como enemigo. Desde luego, podríamos pensar que la exclusión, la miseria, la desigualdad son formas de matar sin efusión de sangre, pero ese es justamente el tipo de problemas que la guerra mantiene en suspenso, sin que puedan entrar en el ámbito de la política. En ese umbral, la responsabilidad levinasiana con el otro, el ‘No matarás’, es traducible en una inversión del principio de la guerra como continuación de la política, de modo que los motivos y las causas del asesinato político encuentren una forma discursiva de expresión. Lo que hace suponer que el conflicto interno no es simplemente un mal, una enfermedad terrible de la nación que tiene tantas formas de hacer síntoma, sino una expectativa de transformación.

La deconstrucción práctica de la objetividad del ser enemigo nos coloca frente a un tipo de duelo que nos impide aceptar que el otro ha dejado de ser un enemigo al que hay que aniquilar y que, por tanto, lo hemos perdido como tal. Al desaparecer en su objetividad, cumplida la entrega de las armas, el enemigo no puede ser más el objeto de la venganza que compensaría nuestro dolor, nuestra rabia o nuestra profunda indignación. Pero dado que la identidad de la víctima y del victimario dependen de su oposición, es muy difícil que el sujeto acepte que la figura del enemigo le es necesaria “para mantener la ilusión de su propia consistencia”, o que logre deducir hasta qué punto su posible victoria “equivale a su derrota o

desintegración” (Žižek, 2015: 223). Desde luego, no se trata de negar la masacre, el desplazamiento, las desapariciones, la expropiación, el secuestro o los falsos positivos, sino de mostrar la incidencia de todo ello en un tercero que es la población civil y no propiamente en los enemigos objetivos definidos militarmente. En lugar de redundar en un ‘cara a cara’ entre enemigos, la deconstrucción pone en primer plano las tensiones de ese *doublebind* del sujeto y de la realidad en la perspectiva de la teleología interna que ha hecho (im)posible la continuidad de la guerra.

Por eso mismo, tiene sentido volver al origen histórico, siempre discutible, de la contienda. Se ha dicho que ese origen está en el momento en que el narcotráfico empezó a alimentar la guerra interna (al final de los años ochenta), otros proponen como fecha la de la creación de la guerrilla de las Farc (1964), yo preferiría pensar en la violencia desatada desde el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán (1948). A mi juicio, la figura de Gaitán colma con creces el prototipo latinoamericano de caudillo en fusión indisoluble con su pueblo. Pero también cumple con una cierta dialéctica hegeliana según la cual, a pesar de la fragmentación de las multitud que busca un propósito más allá de los partidos, Gaitán habría logrado dar vida a una instancia de comunión popular y a una promesa de redención de los más pobres como nunca antes (y nunca después) en la historia de Colombia.

Hay varias hipótesis sobre lo que podríamos llamar la configuración de un modo de subjetivación inscrito en la división amigo/enemigo en la historia de la sociedad colombiana. Lo importante no es la definición precisa de una u otra fecha como el detonante fatal del conflicto, sino descubrir la configuración interna de esa división de manera que darle un sentido histórico al conflicto sea al mismo tiempo un modo de conjurar el *sinsentido* de su prolongación. Y no al contrario: dejar en el sinsentido la historia del conflicto para justificar su prolongación.

2. De la no-repetición a la re-evolución

La ontología schmittiana del ser enemigo hace indisoluble *el ser para la muerte* —que define a cada hombre o mujer como un combatiente— del *ser para dar muerte* en combate. Por razones jurídicas y diplomáticas, esa relación intrínseca parece obvia en conflictos interestatales pero resulta mucho más compleja en conflictos internos. Primero, por ausencia de un derecho que regule la guerra de por sí irregular, segundo, porque los conflictos internos tienden a alargarse en su indefinición, tercero, porque la entrada de la sociedad civil en el conflicto

desplaza dramáticamente la ontología del cuerpo de los combatientes al cuerpo de la población no combatiente. La figura del guerrillero es útil para entender ese desplazamiento en la medida en que, al colocarse por fuera de la legalidad de forma permanente, lleva al máximo de intensidad política las dos posibilidades del ser para la muerte y del ser para dar muerte. A su vez, al romper con las reglas estatales de la guerra abre la posibilidad que los soldados estatales repliquen los mismos métodos de la guerrilla. El simple hecho de actuar como guerrillero sin uniforme hace que la sociedad civil de su entorno pueda ser estigmatizada y victimizada fácilmente. Igual pasa con los informantes del ejército y con los paramilitares. En ese contexto, la pertinencia de *La teoría del partisano* de Schmitt no es tanto mostrar cómo las figuras del partisano y del guerrillero profesional transgreden —con su pura existencia— las distinciones clásicas entre lo legal y lo ilegal desde el punto de vista del derecho constitucional, y —con sus acciones— la distinción regular/irregular desde el punto de vista de la técnica militar. El aporte más significativo es haber ampliado el concepto de lo político para pensar las diferencias y las similitudes entre enemigos de ejércitos nacionales en conflicto, y la relación de enemigo entre un ejército nacional y un grupo armado que pone en cuestión la autoridad y/o la legitimidad el Estado constituido. La diferencia está en los procedimientos de la guerra. La similitud en el hecho que en ambos casos es el Estado el que está en cuestión, por lo cual, el conflicto interno adquiere una dimensión genuinamente política.

Teniendo en mente la ontología destinal de la acción tanática y el reconocimiento del enemigo interno como un enemigo político, podemos avanzar en la necesidad 'lógica' de un Acuerdo de paz con grupos armados que ponen en peligro la estabilidad básica de la sociedad y del Estado. Pero la diferencia entre los dos tipos de conflicto señala también una diferencia entre la relación nosotros/ellos de la guerra estatal frente a la pertenencia del guerrillero al *nosotros original de la nación*. Suponemos que el Acuerdo de paz se propone restituir esa pertenencia a cambio de la aceptación de la autoridad y la legitimidad el Estado por parte de la guerrilla. Con esa premisa, y abusando del *nosotros* como lugar de enunciación —de por sí el más polemológico de todos—, se puede afirmar que los colombianos hemos activado y también sufrido de múltiples formas el enunciado *matar al enemigo* pero no hemos experimentado la posibilidad de *amar a nuestros enemigos* en el horizonte de la paz. Hay una disociación todavía insalvable entre la finalidad más alta de la paz entendida como una construcción acerca de lo común y la presencia ontológica del otro como enemigo. La falta de distancia reflexiva sobre

esa incongruencia impide la comprensión de las causas y los daños irreversibles que significa continuar el conflicto.

La distancia podría ofrecer, además, una instancia afectiva de abstracción para entender que la amistad es indisociable de la enemistad, y que probablemente de esa oposición irresoluble también se puede deducir una conclusión incluyente sobre la perfección del hombre y de la sociedad. Esto es, aceptar una visión conflictiva, inacabada, y por eso mismo prometedora, de la condición humana. Si la sociedad tuviera como único principio el bien y la amistad, ante la ausencia de mal y de enemigos, estaría condenada al integracionismo totalitario en un modo de vida, a la neutralización definitiva de lo político, a la entropía moral². Hay varios modelos para traducir este postulado en términos políticos. Si colocamos la libertad como el bien máximo en el centro de un hipotético espectro político, a derecha e izquierda tendríamos grados de intensificación cada vez mayores hacia el comunismo y el fascismo los cuales, en un modelo continuo, terminarían por tocarse. Si colocamos la igualdad en el centro del espectro, el resultado sería totalmente distinto. No solo porque los conceptos más opcionados serían los de comunidad y democracia, sino porque ellos por sí mismos tienen una definición pluralista a la base. Lo que trato de decir es que en lo político se imponen las gradaciones, las mezclas con dosis homeopáticas de uno u otro régimen, y no las definiciones que permitirían asimilar lo político a una oposición moral entre bien y mal.

Lo político, al menos en un período transicional como el del postconflicto, es irreductible a una oposición directa y objetiva entre amigo y enemigo que ignore el pliegue moral de subjetivación que supone, cada vez, la composibilidad de libertad e igualdad como los dos polos de la ecuación. Lo que se puede intuir en el futuro inmediato, es que las grandes discusiones sobre igualdad y libertad queden supeditadas a la claridad colectiva sobre la guerra y la paz. El contexto polemológico de la decisión de acabar la guerra, no solamente hace muy difícil un acuerdo anterior al Acuerdo que tuviera referentes políticos de nación compartidos, sino que pone en duda los significados básicos de lo que se entiende por paz, guerra, vida o posconflicto. Esa polarización sobre el significado de la paz como bien común supremo, ha puesto en primer plano el temor de una mayoría de la población a que el resultado del Acuerdo sea la proliferación de nuevas formas de conflicto social. Sospechan, con razón, que la entrada de las Farc como actor político es apenas

2 Un argumento semejante, y más ampliamente sustentado, se encuentra en Baudrillard (2008: 140 ss).

el iceberg de una serie concertada de demandas acumuladas que podrían hacer crecer los partidos de izquierda y los movimientos sociales, culturales y ecológicos hasta cambiar radicalmente el mapa político del país. Aunque algo similar ocurre en las distintas capas sociales, es paradójico que sea el mismo pueblo que podría beneficiarse de esa transformación el que se opone a su realización.³

En un contexto tan precario en cuanto a democracia sustantiva, ya sería un éxito lograr poner en marcha una *democracia mínima* en la que, además de propiciar la participación y el debate público para resolver las contradicciones, se garantice la vida de todos los ciudadanos ante cualquier debate, diferencia o contradicción, como una *premisa biopolítica*⁴ (Esposito: 2006) que antecede y trasciende lo político. De ahí la importancia realizativa del principio de *no repetición*, tan concreto y tan inasible cuando se considera la dinámica regional del conflicto y la impotencia del Estado para garantizarlo. Se podría pensar que, dada nuestra cultura religiosa, el imperativo universal de antigua ascendencia religiosa y larga tradición filosófica: *no matarás*, es un universal ético. Pero no. Ese imperativo no es categórico sino que ha devenido hipotético. En ese sentido, tuvo razón Antanas Mockus, cuando decidió suspender su labor académica para trabajar pedagógicamente en la esfera pública con una consigna que disuelve las posturas belicistas y cuestiona profundamente la violencia misma como tal: *la vida es sagrada*. Desde luego, la eficacia política de un enunciado no depende tanto de su valor moral o de su verdad, sino de la inyección colectiva que termina por convertir el deber ser en un estilo de vida. La fuerza transformativa del enunciado *la vida es sagrada*, su potencia originaria y su capacidad para irrigar las más diversas formas sociales hacia futuro, lo convierten en un buen candidato para desactivar las máquinas de guerra a cambio de la *conversión* de los guerreros en contradictores ideológicos que vendrían a discutir sus principios aceptando las reglas de la democracia. Si se descubre que esa apelación a la vida es

3 Dado que la participación política inmediata es un punto innegociable para las Farc, se puede prever desde ahora la invención de todo tipo de recursos para impedirles el ejercicio de sus derechos políticos, sea por el sabotaje sistemático a sus proyectos y a su presencia en la vida pública, sea en las formas ya conocidas (recordar el genocidio de la UP como movimiento político en los años ochenta) del asesinato selectivo de líderes sociales y políticos de izquierda por las 'fuerzas oscuras' que normalmente han logrado traducir en acciones, sin acuerdo evidente, los deseos de los sectores más radicales de la sociedad.

4 De cierto modo, la obra de Esposito está destinada a problematizar la siguiente afirmación: "Si el comportamiento político está inextricablemente encastrado en la dimensión del *bíos*, y si el *bíos* es aquello que conecta al hombre con la esfera de la naturaleza, se sigue que la única política será aquella ya inscrita en nuestro código natural" (2006: 40).

compartible como un principio *impolítico* no sujeto a polémica que sacraliza lo vivo sin remitirse a una religión en particular⁵, quizás entonces se pueda desactivar la noción ontológica de enemigo como un principio político que comporta la decisión sobre la aniquilación objetiva, física, del otro.

Sin proponer una forma específica de resolver la encrucijada en que se ha convertido el Acuerdo, sospecho que la prescripción evangélica *amad a vuestros enemigos* —en tanto que precepto moral del cristianismo en proceso de secularización— puede activar instancias éticas y pragmáticas para resolver parte de los cortocircuitos dilemáticos que alimentan nuestras expectativas hacia futuro. En ese sentido, reconocer la historia y las razones del enemigo es ya ponerse en camino de sincronizar, de hacer coincidir las diferencias en un nuevo orden que vivimos como *Hamlets* criollos, o sea, atravesados por los más grandes dilemas pero abocados a las más mezquinas soluciones. La mezquindad surge de la imposibilidad de traducir las razones y los afectos del otro por una suerte de analfabetismo político y afectivo, pero también por la incertidumbre que supone alterar el campo tradicional de lo político poniendo en el primer plano una *economía del don* y una *ritualización cívica de la reconciliación*. Para avanzar en ese terreno, que cruza la ética con principios de filosofía práctica que se potencian justo por su presentación dogmática, incuestionada, quisiera proponer una discusión posible al interior del cristianismo entre el Dios padre y el Dios hijo. Dicho metafóricamente, la penumbra que comporta el carácter hostil del Dios padre contrasta con la luz que, en términos biopolíticos, irradia el mensaje de Jesús en tanto en cuanto coloca en su centro la *comunidad*. Igual que otras comunidades no occidentales, el cristianismo inaugura el concepto de *munus* concebido como una forma de socialidad derivada de la “ley del don”, de la entrega y la gratuidad, de modo que toda *hostilidad* es desbordada, acogida, por el concepto y la práctica de la *hospitalidad*.

La imposibilidad del cristianismo amoroso y solidario en nuestro contexto ha puesto de presente una división del mundo en amigos y enemigos que impregna de una intensidad particular a lo político, y hace que la suprema virtud amorosa que supone *amar a nuestros enemigos* sea altamente improbable o sencillamente

5 En lugar de insistir en políticas de defensa de la vida que terminan implementando políticas de muerte, la idea es reconvertir los dispositivos de muerte en una biopolítica afirmativa de lo vivo en general, a partir de una premisa postnaturalista en la que coinciden Deleuze, Derrida, Esposito y Nancy, entre otros: el afuera que es la vida en general está conectado a lo más íntimo de la vida individual. Es verdad que la vida siempre va *más allá de sí misma* pero, al menos en el ámbito terráqueo, el recipiente orgánico, el totalizador religioso y el dispositivo de abstracción conceptual de esa transformación es el individuo.

impensable⁶. En efecto, uno de los dilemas más agudos y complejos, para los individuos y para el país, tiene que ver con el perdón, la práctica cristiana por excelencia de esa economía del don. En su manifestación primera, el perdón es una forma radical de suspender la venganza y de establecer otro horizonte afectivo en la relación de los sujetos consigo mismos y con los demás. Sin embargo, no creo conveniente fijar el perdón como si estuviera atado necesariamente a su raíz religiosa, lo contrario, es en la confrontación de los individuos con la violencia que han sufrido, en ese contexto y en esas circunstancias, que todo perdón, sea cual sea su grado de secularización, tiene implicaciones políticas. Hay una instancia radicalmente personal en el ejercicio del perdón, pero eso no impide que sus efectos irradian al conjunto de la comunidad⁷.

En esa lógica, asumir la *economía del don* implícita en el enunciado *amad a vuestros enemigos* es asumir la revolución, en su sentido mesiánico, como un acto de amor universal en el más auténtico sentido del cristianismo. No hay que olvidar, a pesar de la historia del comunismo real, el carácter liberador de la doctrina comunista en cuanto traslada la universalidad espiritual del ser cristiano a la universalidad del ser genérico dado por la condición del hombre como ser que trabaja. Justo en ese plano utópico, los exégetas de la metahistoria han logrado establecer una conexión nada desdeñable entre el ideal cristiano y el ideal comunista aquí en la tierra, más allá del ateísmo radical con que normalmente se identifican las creencias políticas derivadas del marxismo. En un plano reflexivo, Habermas ha planteado la génesis de los conceptos de *libertad subjetiva*, *autonomía*, *sujeto socializado o liberación*, como resultado de la “infiltración” de las ideas judías y cristianas en la metafísica griega. Llama la atención en su exposición, que el concepto de “liberación” sea entendido tanto “en el sentido de condiciones humillantes como en el sentido de proyecto utópico de una vida lograda” (2001: 175), esto es, como un concepto esencialmente *transicional*, que indica el tránsito de una condición de opresión a una condición vital emancipada.

Todo ello parece utópico pero, además del cálculo y la negociación, nada es inútil en el esfuerzo por indagar en la instancia profunda desde la cual los individuos y la sociedad en su conjunto pueden entrever otra experiencia de

6 Derrida ha sabido poner en un mismo plano lo que considera expresiones del mesianismo en la época contemporánea: liberalismo, marxismo y cristianismo, con la idea de que todos intentan movilizar “las fuerzas del mundo y el orden mundial en la guerra sin cuartel que mantienen, directa o indirectamente” (1995: 72).

7 Para una exposición cuidadosa de las aporías del perdón en procesos de reconciliación, ver: Derrida, 2002.

la justicia y otro proyecto de nación. No sabemos hasta donde el límite de la relación con el otro puede ser afectado, roto y recompuesto, a expensas de ese impulso que en otra época se llamaba *revolución*. Habría que resaltar para ello el sustantivo original atendiendo a la necesidad de evolucionar socialmente de un modo radical, definitivo, abandonando el uso de la violencia tanática en la vida política de los colombianos.

3. Conjeturas

1. Entiendo que la prudencia y el realismo son tan importantes como el entusiasmo y el don de la reconciliación para construir la sociedad del postconflicto. Justo por eso, supongo que es útil una aclaración sobre la reconciliación, que junto a la re-evolución resulta tan cargada de juicio final, tan fácil de asociar a las imágenes mediáticas del fin apocalíptico de la historia. En principio, la reconciliación, en su acepción ordinaria, más que un concepto es una inyunción y un imperativo de apertura al otro que opera como conjuro imaginario de todas las violencias futuras. En ese sentido, es más cercana a la responsabilidad levinasiana que al deber ser kantiano o a las circunvoluciones de la ética hegeliana. En lenguaje sacro, podemos concebirla como un acto de amor capaz de desactivar los argumentos, las emociones y las figuras previas de enemigo en una determinada sociedad. En lenguaje ordinario, se puede definir como un ejercicio constante de hospitalidad incondicional en una sociedad sitiada por la segregación, el desplazamiento, el desempleo, la precariedad, la desconfianza, el miedo. En lenguaje político, se trata de aceptar alternativas concretas a los límites históricos de nuestra democracia, pero también la potencia de renovación y la promesa de transformación que conlleva el respeto efectivo de las diferencias, de los mundos posibles que asoman en el rostro del otro (Levinas, 1977: 207ss).

Escuchar las historias, las interpretaciones y las razones del otro es en sí mismo un ejercicio de reconocimiento que anticipa la restauración, la justicia, la dignidad y el respeto por la vida (Ferry, 2001). Aunque los procedimientos que garantizan el debate ético son inciertos y, hasta cierto punto inanes y manipulables, la proliferación de las narraciones, las interpretaciones y los argumentos que dan cuenta del conflicto en cada caso, en cada región, en cada época, se van decantado como instancias éticas del reconocimiento y como prácticas colectivas de reconstrucción del tejido social. Esa heterogeneidad

de lenguajes y procesos de subjetivación implica que, en lugar de mantener la esperanza en una síntesis armónica que reconcilie los contrarios, se trata de un ejercicio diferido y responsable de reconocimiento colectivo de las diferencias y, sobre todo, de una aceptación a futuro de los diferendos que no parecen solubles por efecto de la negociación.

Siguiendo a Lyotard (1988), entiendo la noción de diferendo como un plano del conflicto que no se resuelve por la vía de la contradicción. Por tanto, no se trata solo de una discusión sobre las *diferencias* acerca de lo propio: inversiones, tierras, subsidios, cuotas burocráticas, participación política; sino también de trazar la frontera entre los *diferendos* con el fin de hacer com- posibles entre sí distintas ideas de vida buena, tradiciones culturales, posiciones políticas, prácticas del derecho, nociones de propiedad, formas de producción, modos de vida.

2. Si el diseño del postconflicto resulta privilegiando proyectos agroindustriales que se desarrollan en zonas de predominio de las grandes propiedades, es probable que al avalar tal modelo de desarrollo como política de Estado se termine por legitimar formas criminales de apropiación del territorio y de consolidación del poder político y social de los paramilitares. Por eso, además de los ideales compartidos y las promesas institucionales, en el proceso de paz es inevitable poner sobre el escenario de las relaciones sociales *el negocio de la negociación*. Dicho más claramente, dado el poder que las guerrillas (tenían) y los (ex/narco)paramilitares tienen en vastas regiones del país, lo que está en juego no es tanto el modelo económico ni las ventajas de una u otra forma de desarrollo sino el control del territorio y la propiedad de la tierra a largo plazo.

En Colombia la tierra tiene una plusvalía de código que garantiza poder político, prestigio, acceso a los recursos, al mercado y a las instituciones, en fin, formas de preservar la desigualdad, la servidumbre disfrazada y la exclusión. Entendido de esa manera, el escenario de la negociación debería atender a una mirada micro, regional, de los territorios en disputa donde la no repetición depende de una salida a lo que en una época se llamaba 'las causas estructurales del conflicto'. La devolución de las tierras usurpadas, por compleja y cuidadosa que sea, no es suficiente para conjurar el fatalismo cómodo de una contrarreforma agraria que, con la amenaza de reiniciar el conflicto, legitimara la exclusión, la injusticia social y la desigualdad

históricas como el efecto ‘inevitable’ de un modelo económicamente más rentable de postconflicto.

3. Deconstruida la conjura mutua que el cristianismo y el comunismo en su versión doméstica ejercen entre sí para evitar el predominio político del otro, no es casual que el liberalismo institucional sea el indicado para imponer un tono más realista y más pragmático al proceso de paz. En ese plano, más que una disputa doctrinal se trata de secularizar la experiencia de la guerra, comprometer las instituciones estatales en la implementación de los acuerdos, racionalizar costos y beneficios, despojar la noción de enemigo de toda carga étnica, religiosa o cultural. Ese desplazamiento de los enemigos por un tercero se explica, en parte, por el hecho que en las sociedades liberales el imperativo moral que guía las instituciones no es un fin en sí mismo, sino que busca maximizar las ventajas y las posibilidades de la justicia dentro de una economía de libre mercado.

La referencia obvia en esa revisión pragmático/normativa es Rawls, el cual, en el intento por resolver los problemas de justicia social en los límites de las sociedades realmente existentes, renuncia abiertamente a considerar la utopía marxista o la promesa evangélica, justamente porque en ambos casos se trata de fundamentar el proyecto social en un “más allá de la justicia” —que, hemos visto, seduce a Derrida como instancia última, incondicional, donde *vendría*, en un tiempo siempre hipotético y condicional, a resolverse el perdón como una forma social inédita de lo común. Frente a la economía cualitativa e impredecible del don, de la entrega sin límites, donde coinciden el amor cristiano y la solidaridad comunista, Rawls (1979) preferiría un perdón imperfecto pero capaz de resolver, a través de instituciones reales, una redistribución parcial —siempre desigual, pero continuada y progresiva— de la tierra y del capital, como prenda cuantificable de la elección que la sociedad colombiana hace hacia futuro (262 ss).

Ese sería el polo pragmático de la antinomia derridiana del perdón incondicional, proyectado en el contexto de una sociedad disociada entre el hábito de la guerra y la urgencia por encontrar el lenguaje de la reconciliación. Sin embargo, si no encontramos los medios para *resistir al presente*, si no asumimos que el pueblo de la re-evolución y la re-conciliación no existe todavía, y que hay que crearlo, igual que la sociedad que le corresponde, por esa vía, el puro bienestar económico se convierte en cómplice de la abyección

en que nos hemos sumido moralmente. El síntoma evidente de esa coartada moral es la corrupción generalizada de las élites a nivel público y privado. Aunque no parezca en principio una salida pragmática, que también lo es, la condición de inhumanidad en que nos hemos sumergido justifica pensar el sentido de la revolución y la reconciliación posibles.

En realidad, la revolución que nos podría comprometer no se inspira en ningún modelo del pasado o del futuro, de la misma manera que la democracia no se confunde con un Estado de derecho más o menos perfectible. Simplemente convoca nuestra lucidez para traducir el diagnóstico del presente en un devenir (r)evolucionario que no se agota en los hechos ni en el derecho, sino que se expresa en el acontecimiento que significa descubrir modos de repensar radicalmente la vida en común. Ese proceso coincide con el alcance del enunciado *amad a vuestros enemigos* propuesto como respuesta al cristianismo precristiano de la retaliación. Ese cambio de perspectiva no es obvio, ni se cumple como efecto automático del proceso de paz. No es fácil que el impulso de dar muerte al enemigo se transforme en su contrario por una disposición moral que para muchos es un precepto inalcanzable o un ideal irresponsable. Aun así, no deja de ser fascinante en la historia *por venir* la riqueza que se abre desde el fondo del rostro del otro, cualquiera sea ese otro, si el 'no matarás' más categórico, el más incondicional, es asumido como un imperativo moral compartido por todos los enemigos (co)implicados en el conflicto.

4. En ese contexto, la búsqueda de un *ethos disputatorio* (Mejía, 2003: 153) no consiste tanto en cómo hacer política la amistad sino justamente como hacer política la enemistad. Pobre democracia la que solo gobierne con sus amigos. Mezquina y peligrosa. Tendencialmente totalitaria. Imposible democracia la que, más allá de todo cálculo, se abre a una hospitalidad sin límites y hace de lo político un espacio sin restricciones. Habrá entonces que encontrar la medida que pone a prueba nuestro deseo de comunidad en la invención de *formas de enemistad política*.

Ahora bien, es evidente que la paz no suscita el mismo entusiasmo que la guerra. Se asume que es una tarea del Estado, no del individuo. Habría que hacer, entonces, justamente lo contrario: sustraer la condición soberana del enunciado *amad a vuestros enemigos*, con el fin de llevarlo de la esfera del Estado a su realización política en la vida cotidiana. El propio Schmitt

había avanzado ya en la deducción del enemigo como alguien que en su identificación exige algún tipo de reconocimiento y no la pura criminalización. Si ese proceso de reconocimiento fuera recíproco y generalizado —en función de una sociedad más justa, libre e igualitaria que ya es un problema definir en un consenso básico, constituyente—, se desactivaría la idea básica según la cual el enemigo es quien debe ser eliminado, y habríamos encontrado algo así como la grandeza del concepto de lo político.

A pesar de la distancia, como diría Žižek parafraseando a Hegel respecto de la Revolución francesa, si lo que sucede en el plano individual deviene proceso colectivo de subjetivación, entonces, podríamos entender el enigma de cómo “a pesar del hecho que el Terror revolucionario fue un callejón sin salida histórico, debemos pasar a través de él para llegar al Estado racional moderno” (2015: 229). El Estado, en su precariedad, se ha convertido en el recurso potencialmente garantista de la pluralidad de formas de lo social que no se reducen sin resto y sin resistencia a la máquina del capital. No solo porque el Estado ha ido asumiendo formalmente la defensa de derechos civiles, humanos, sociales o ecológicos, sino porque es a través de él que las desterritorializaciones del capital global siguen encontrando formas sociales de reterritorialización y de gestión de esas contradicciones. En ese triángulo entre capitalismo, estado y poblaciones, se mueve como un sensor telúrico el índice de realismo político todavía disponible para alcanzar la paz.

5. Estamos acostumbrados a oponer las teorías normativas al realismo tipo Schmitt o Foucault, suponiendo que éstos presuponen un hombre esencialmente malo, peligroso y problemático. En este caso no hay modo de separar los opuestos. Así como la deconstrucción funciona con tantas duplas que siguen en serie a la de amigo/enemigo, también opera en la oposición entre teorías realistas y normativas. Hay un argumento que acerca el optimismo de los normativos y el pesimismo de los realistas: si la guerra deja de ser un fin en sí, el *telos* político ligado a presencia de la guerra *interna* se abre a otras posibilidades de finalidad común, sin que eso necesariamente signifique confundir una sociedad en paz con una sociedad neutralizada políticamente.

La polemología no tiene el propósito de convencer acerca de la bondad normativa de una política sin armas. Su papel sería más bien deconstruir los límites conceptuales entre la fuerza y el derecho, entre la violencia

conservadora y la violencia revolucionaria, entre la integración pacífica al sistema global y el terrorismo. Antes de pensar en el futuro, la idea es pensar el presente de la transición, con el objetivo de reconocer el límite indecible donde aparecen la fuerza y la violencia, de todo tipo, como parte de la política. Pero, en el extremo opuesto, también es tarea de la filosofía trabajar en la multiplicidad de lo que divide y difiere, re/de/construyendo la heterogeneidad originaria en que ha venido a fundarse la comunidad política. Esa heterogeneidad radical en el fundamento de lo político no niega la noción de enemigo, lo contrario, la disemina en la exigencia de “pensar y vivir una política, una amistad, una justicia que comiencen por romper con su naturalidad o con su homogeneidad, con su supuesto lugar de origen” (Derrida, 1998: 128).

6. En un esfuerzo de abstracción pragmática, podríamos concebir la creación práctica de una democracia entendida como el espacio para tramitar los diferendos sin otra hegemonía que la del Estado de derecho (Rawls) como instancia procedimental (Habermas) para la construcción de una sociedad heterogénea (Derrida) en términos de modos de producción, concepciones de lo político, prácticas jurídicas, tradiciones culturales y máquinas sociales de deseo (Deleuze).

Ya en “Violencia y metafísica” Derrida había indagado la violencia que entraña la objetivación del otro sin aceptar del todo la opción levinasiana de una subjetivación radical de la ética. Ahora, en *Políticas de la amistad*, parece coincidir con Deleuze en la necesidad de una ontología de lo múltiple que coloca a la política en una zona indecible con lo impolítico (Esposito) en cuanto abre lo que de animalidad, deseo, modo de vida y, si se quiere, mundo de la vida, ha venido a enriquecer la política como biopolítica. En un ambiente saturado tanatopolíticamente, ello supone que los que participamos de una u otra forma en el conflicto, en lugar de tener como objetivo inmediato la comunidad, tendríamos que salir a la multiplicidad que Esposito (2012) señala como “la dimensión de la vida” (26).

Asumida la homogeneidad de los universales filosóficos que la reconciliación exige como forma autoreflexiva del *nosotros* donde se expresa la diferencia del individuo y de cada cultura respecto de las demás, a continuación, habría que atender a lo singular, esto es, a la particular composición de los elementos técnicos, lingüísticos, naturales que hacen posible los más diversos procesos

de individuación en los cuerpos, en las personas, en las comunidades, en las culturas, en las instituciones. Restituir la heterogeneidad de lo social es pensar la democracia desde la universalidad de lo singular.

De la adecuada resolución de la tensión entre singularidad y universalidad podríamos esperar, no la realización de una (pre)determinada idea regulativa como el plan del postconflicto, sino la creación autopoiética de soluciones y modos de vida singulares *composibles* en nuestra propia individuación como nación, como comunidad política y como protagonistas de un proceso de paz hasta ahora impensable para nosotros mismos en condición de víctimas y victimarios.

La tarea es pensar la incertidumbre de la historia *por venir* en calidad de ciudadanos globales sin el lastre de la venganza como forma básica de relación social.

Para decirlo más poéticamente, el enemigo es la guerra en que estamos enfrascados contra nosotros mismos.

Bibliografía

1. Baudrillard, J. (2008). *El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal* (Irene Agoff, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
2. Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* (Thomas Kauf, Trad.). Barcelona: Anagrama.
3. Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti-Edipo* (Francisco Monge, Trad.). Barcelona: Paidós.
4. Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx* (J. M. Alarcón & C. de Peretti, Trad.). Madrid: Trotta.
5. Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad* (P. Peñalver & P. Vidarte, Trad.). Madrid: Trotta.
6. Derrida, J. (1989). Violencia y metafísica. En P. Peñalver (Trad.), *La escritura y la diferencia* (pp. 107-211). Barcelona: Anthropos.
7. Derrida, J. (2002). Política y perdón. En Adolfo Chaparro (ed.), *Cultura política y perdón* (pp. 19-37). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

8. Esposito, R. (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
9. Esposito, R. (2006). *Bíos: Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
10. Ferry, J. M. (2001). *Ética de la reconstrucción* (D. M. Muñoz González, Trad.). Bogotá: Universidad Nacional, Embajada de Francia, Siglo del Hombre.
11. Habermas, J. (2001). *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (Eduardo Mendieta, Ed.). Madrid: Trotta.
12. Mejía, O. (2003). El origen constituyente de la crisis política en Colombia: la filosofía política y las falacias de la constitución. En A. Mason y L. J. Orjuela (eds.), *La crisis política colombiana. Más que un conflicto armado y un proceso de paz*. Bogotá: Universidad de los Andes, Fundación Alejandro Ángel Escobar.
13. Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito* (Miguel García-Baró, Trad.). Salamanca: Sígueme.
14. Lyotard, Jean-François (1988). *La diferencia* (Alberto L. Bixio, Trad.). Barcelona, Gedisa.
15. Rawls, J. (1979). *Teoría de la Justicia* (María Dolores González, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
16. Rawls, J. (1995). *Liberalismo político* (Sergio R. Madero, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
17. Schmitt, C. (2013). *Teoría del partisano. Acotación del concepto de lo político* (Anima Schmitt de Otero, Trad.). Madrid: Trotta.
18. Schmitt, C. (2001). El concepto de lo político. En Héctor Orestes Aguilar (ed.). *Carl Schmitt, teólogo de la política* (pp. 167–223). México: Fondo de Cultura Económica.
19. Žižek, S. (2015). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico* (Antonio J. Antón Fernández, Trad.). Madrid: Akal.