

## Las formas paradójicas del juicio en la filosofía política postmoderna

ADOLFO CHAPARRO AMAYA\*

**Resumen:** La hipótesis que guía este artículo es que la filosofía política es rica en formulaciones paradójicas, aunque no siempre se las reconozca como tales. Mi intención es poner en relación varios filósofos franceses —Foucault, Lyotard, Derrida— que han considerado la paradoja como una forma privilegiada del discurso. El artículo pretende mostrar que en ese *quid* lógico y retórico de la paradoja —que les ha valido las más diversas objeciones: ambigüedad, hermetismo, falta de compromiso—, se encuentra una de las claves para mirar este conjunto de pensadores; y que esa predilección los coloca en un sitio difícil de clasificar respecto de las corrientes de la filosofía política adscritas al marxismo o al liberalismo. Por eso, pese a que se resisten a ser agrupados en una misma corriente (postmoderna), su influencia en el debate contemporáneo ha terminado por formar una misma red conceptual y problemática.

Dado que este *excursus* por la filosofía francesa ha surgido dentro de una investigación más amplia sobre las formaciones de saber/poder generadas por la Conquista de América, se reseñan algunos ejemplos de su posible aplicación a ese contexto.

**Palabras clave:** Filosofía política, paradoja, Foucault, Lyotard, Derrida, Conquista de América.

**Résumé:** Cet article prend comme hypothèse que la philosophie est riche à formulations paradoxales, même si on ne les reconnaît pas toujours comme telles. Mon intention est de mettre en rapport quelques philosophes —Foucault, Lyotard, Derrida— qui ont considéré le paradoxe comme une forme privilégiée du discours. L'article tente de montrer que dans ce *quid* logique et rhétorique —lequel a produit divers objections: ambigüité, hermétisme, absence d'engagement— on peut trouver une des clefs pour examiner cet ensemble de penseurs; et que cette prédilection les a rendu inclassables par rapport aux courants de la philosophie politique adscrits au marxisme ou au libéralisme. C'est pourquoi, malgré qu'ils se résistent à être regroupés dans une même courant (postmoderne), son influence dans le débat contemporain ai fini par configurer un véritable réseau conceptuel et problématique.

Etant donné que ce discours par la philosophie française a surgit dans une recherche plus large sur des formations de savoir/pouvoir qui surgissent dans de la Conquête de l'Amérique, on signale quelques exemples de son application possible à ce contexte.

**Mots clés:** Philosophie politique, paradoxe, Foucault, Lyotard, Derrida, Conquête de l'Amérique.

La paradoja puede ser entendida como una forma «congelada», irresoluta, de la contradicción, o como la coincidencia indecible de dos proposiciones inconciliables entre sí. Normalmente, la tarea de la lógica es mostrar el carácter impropio de su formulación o la posible remisión de la paradoja a «la realidad» para su resolución<sup>1</sup>. Por este procedimiento se pueden deshacer muchas paradojas falaces, pero también se puede llegar la conclusión de que se trata de una formulación

---

Fecha de recepción: 23 de abril de 2003. Fecha de aceptación: 25 de noviembre de 2003.

\* Grupo de investigación Estudios sobre Identidad - Escuela de Ciencias Humanas —Universidad del Rosario— Bogotá. Dirección de correo: Carrera 3A n°. 30A-16, Apartamento 303, Bogotá. Colombia.

1 El caso típico de una paradoja «falsídica» es la paradoja de Zenón sobre Aquiles y la tortuga, ya que existe una falacia en su demostración: la de que «cualquier sucesión infinita de intervalos ha de sumar toda la eternidad». Lo cierto es que en

irreductible de dos juicios igualmente verdaderos, es decir, que se trata de una verdadera antinomia. Por su parte, la remisión a la realidad tiene consecuencias imprevisibles. A veces comprobamos que las paradojas lógicas no tienen carácter de «existente» en la realidad, pero también se puede llegar a aceptar que existe tal relación entre la realidad y los juicios que enunciamos, que no hay otra forma de expresarla que en forma paradójica. En el extremo, la paradoja no es tanto un problema del juicio, más bien, el juicio expresa una determinada realidad que se comporta de manera paradójica.

La filosofía política es especialmente rica en formulaciones paradójicas, aunque no siempre se las reconozca como tales. Por ahora, baste evocar, al azar, la relación entre fuerza y derecho, la sacralización de las fuentes de la soberanía y las formas de su legitimación histórica, los debates sobre la universalidad del multiculturalismo o los intentos de conciliación entre crecimiento económico y justicia distributiva. Este es el eje conceptual del texto, el otro es un intento de reconstrucción histórica del problema al interior de la filosofía francesa.

En efecto, mirando con más detenimiento, hemos descubierto que varios filósofos franceses —Foucault, Lyotard, Deleuze, Derrida, Baudrillard—<sup>2</sup> han considerado la paradoja como una forma privilegiada de expresión de ciertos problemas de filosofía política. Incluso, en algunos de ellos, la paradoja parece ser una forma privilegiada del discurso. Siguiendo esa comprobación, hemos intentado mostrar que tal predilección por las formas paradójicas del juicio coloca a los llamados filósofos postmodernos en un sitio difícil de clasificar respecto de las grandes corrientes de la filosofía política adscritas al marxismo o al liberalismo<sup>3</sup>. En últimas, queremos mostrar, de forma puramente polémica por ahora, que en ese *quid* lógico y retórico, que les ha valido las más diversas objeciones —ambigüedad, hermetismo, falta de compromiso— se encuentra una de las claves para mirar un conjunto de pensadores que se resisten a ser agrupados en la misma corriente —postmoderna—, aunque nuestra impresión es que su influencia en el debate contemporáneo ha terminado por formar una misma red conceptual y problemática.

Desde el campo de la filosofía política, nuestra hipótesis es que, a partir del siglo XIX, el límite de lo decible ha estado ceñido a una oscilación entre los postulados básicos del marxismo y el liberalismo, esto es, entre cierta teleología igualitaria inscrita en la evolución estructural de las sociedades, cuyas demandas sólo se podrían satisfacer, finalmente, en términos de utopía, y un tipo de evolucionismo desigual, estratificado, circunscrito por variables que sólo son susceptibles de ajuste y contrastación por las leyes del mercado. En términos políticos, esa oscilación se expresa en una ‘guerra ideológica’ entre los defensores de los derechos del pueblo, la solidaridad de clase y la libe-

---

su época constituía una verdadera antinomia, esto es, parecía una paradoja verídica. Las antinomias, para Quine, «llevan consigo una sorpresa que sólo puede ser afrontada mediante el repudio de una parte de nuestra herencia conceptual». Ver: QUINE, «Paradoja», pp. 225 y 228.

2 Un artículo en preparación pretende abordar la paradoja en Deleuze y Baudrillard.

3 Es imposible reseñar aquí los alcances y la pertinencia del término «postmoderno» en el debate contemporáneo. Sin embargo, dada la insuficiencia de otros términos (vgr. postestructural) hemos decidido asumirlo como un umbral teórico que desborda los límites de la filosofía política de la modernidad. El límite, para nosotros, estaría marcado por dos grandes filosofías de la conciencia: la de Sartre, que explora a fondo los pliegues del compromiso político a partir de la autoconciencia del sujeto constituida en su existencia con los otros; y la de Habermas, como el primer esfuerzo sistemático por traducir esa autoconciencia en un repertorio de mínimos comunicacionales, con alcance universal, que permiten analizar críticamente las grandes formas de subjetivación de las sociedades modernas: Derecho, Saber científico, Sociedad civil.

ración colectiva, frente a los defensores de los derechos individuales y de las instituciones que los garantizan: la propiedad, la prensa, el mercado libre. Las inconsecuencias, del lado del marxismo, y las incoherencias, del lado del liberalismo, han generado una lógica paradójica en el que estas dos grandes corrientes hegemónicas se necesitan como polos opuestos generados por el capitalismo a nivel mundial, sea que se tome la perspectiva del trabajo o del capital<sup>4</sup>. El aporte de los autores que vamos a analizar es haber recorrido esa paradoja, desde diferentes perspectivas, asumiendo que no se trataba de ‘tomar partido’ sino de encontrar un lenguaje argumentativo y conceptual que pusiera el discurso de la filosofía política más allá del (en muchos aspectos, falso) dilema entre marxismo y liberalismo.

### 1. Foucault o la paradoja del liberalismo

Indagando en las relaciones del saber y el poder, Foucault ha descubierto una serie de paradojas que surgen del hecho que la democratización progresiva del poder supone una producción correlativa de disciplinas y formas de control que vinculan el sujeto a las más variadas formas de sujeción<sup>5</sup>. Aunque sin recurrir a las nociones de ideología o alienación —que, a su juicio, imponen una noción previa de sujeto antes de su descripción, o resuelven moralmente mecanismos que resultan más interesantes si se los ve bajo el lente de la producción, y no de la represión— el análisis de instituciones como el hospital, la fábrica, la cárcel o la escuela, harían famoso a Foucault por su descripción de la modernidad como la época que se caracteriza por la *producción* de sujetos concomitante a la fabricación de objetos en serie. A tal efecto, junto a las teorías liberales clásicas, la Europa de los siglos XVII y XVIII inventó una serie de códigos de individuación disciplinaria ligados a la vida escolar, militar, médica y productiva. Se trataba ya de formas «rudimentarias» de escritura disciplinaria que permitían transcribir los rasgos individuales homogenizándolos y que, según Foucault, «marcan el momento de una ‘formalización’ inicial de lo individual en el interior de las relaciones de poder»<sup>6</sup>.

Dado el carácter genealógico de su investigación, normalmente Foucault prescinde de las discusiones intrafilosóficas. Tratando de ahondar justo en ese tipo de discusión, hemos tomado un texto menor, en el cual Foucault se interesa por la extraña coincidencia que encuentra entre regímenes políticos y doctrinas filosóficas desde el final del siglo XVIII. A su juicio, los efectos de esta apropiación se tornan inquietantes cuando inciden, sea en plan pedagógico o en plan legislador, en la

4 Victoria Camps saca conclusiones parecidas desde el punto de vista de la ética discursiva, aunque su intención es encontrar el punto medio que disuelva la paradoja entre liberalismo y socialismo, evitando el radicalismo de los principios que las sustentan como doctrinas: «Ahora bien, tanto la igualdad como la libertad siguen entendiéndose de muy diversa manera. Son dos valores, por otra parte, que no siempre resultan perfectamente compatibles. Las políticas que usaron inadecuadamente el atributo de ‘socialistas’ pergeñaron una idea de igualdad tan clara que quisieron realizarla a costa de suprimir cualquier forma de libertad. Las políticas ultraliberales, en cambio, por defender la libertades individuales, olvidan que sin una mínima igualdad el derecho a la libertad es inutilizable». CAMPS, *Paradojas del individualismo*, p. 56.

5 Desde el siglo XVIII, afirma Foucault, «ha habido un sueño militar de la sociedad; su referencia fundamental se hallaba no en el estado de naturaleza, sino en los engranajes cuidadosamente subordinados de una máquina, no en el contrato primitivo, sino en las coerciones permanentes, no en los derechos fundamentales, sino en la educación y formación indefinidamente progresivos, no en la voluntad general, sino en la docilidad automática». FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, p. 173.

6 FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, p. 195.

biopolítica de las poblaciones adoptada por Estados modernos.<sup>7</sup> Si bien nunca ha existido en Occidente un Estado propiamente filosófico, es innegable que el Estado soviético se ha legitimado en los textos de Marx de la misma manera que el Estado hitleriano lo hizo utilizando fragmentos de Nietzsche, y el Estado prusiano parece haber encontrado su sistema en la filosofía de Hegel. Algo similar podríamos decir del terror desatado por la Revolución Francesa en relación con los principios republicanos inspirados en Voltaire y Rousseau<sup>8</sup>. A cada uno de estos regímenes — sean imperiales, comunistas, fascistas o republicanos — corresponden filosofías de la libertad que han terminado por justificar formas de terror político y social. El análisis de Foucault muestra como las filosofías de la libertad — que probablemente son posibles en una suerte de Estado puro concebible sólo en su desaparición — terminan por legitimar los poderes sin freno de Estados reales históricos.

Todo parece indicar que la filosofía secreta un cierto poder del cual no es plenamente consciente; el punto es hasta dónde ese poder desea realizarse como ley. Aunque la respuesta tendría que ser diversa, de acuerdo a las circunstancias históricas, hay una constante conceptual que permite deducir de estas filosofías — las de Rousseau, Hegel, Marx y Nietzsche — doctrinas políticas que han hipostasiado la noción de *voluntad* en relación con el Pueblo, el Estado, la Emancipación, el Poder. Esa Voluntad, concebida como la causa misma de la acción — que conduce a la revolución francesa, al Imperio prusiano, a la dictadura del proletariado o al régimen nazi — hace de la voluntad individual un *quantum* imponderable que se justifica como algo necesario a través de su realización histórica como voluntad general.

En todos los casos, por diversos medios, se trata de activar una determinada voluntad colectiva capaz de legitimarse a sí misma y de justificarse ante la historia por la coincidencia entre la promesa y el acontecimiento del que ella misma es testigo y protagonista. La filosofía pierde toda distancia y se convierte en una máquina de interpretación al servicio de ‘la causa’ o en una suerte de religión que confunde la actualidad de los mecanismos del Estado con las relaciones ideales de poder. Se podría objetar que el asunto es discernir lo que en estas doctrinas filosóficas corresponde a la Idea, a la profecía, al análisis del Estado y a la realización de la voluntad colectiva pero, justamente, podemos replicar que al realizarse en la historia, esos aspectos resultan indiscernibles de la realidad. Ese parece ser el precio de su éxito como discurso popular.

Para profundizar en esa paradoja que surge en el ‘paso’ del discurso a su realización, resulta pertinente hacer una breve genealogía de los modelos teóricos de voluntad que han dominado la filosofía occidental. Foucault piensa que son pocos, básicamente dos: uno que corresponde a la voluntad como fuerza, inspirado en la filosofía natural, y otro, de inspiración kantiana, que hace de la voluntad una cuestión moral. Por lo demás, estas dos tradiciones pertenecen a un mismo campo de saber que se podría traducir en la siguiente antinomia, típica de la racionalidad occidental: «Nada se produce sin razón y no todo se produce siguiendo una causalidad». En términos kantianos, se

7 FOUCAULT, «Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme», en: *Dits et écrits*, & 235, pp. 595-618.

8 A propósito, este es el juicio de Lyotard: «Es eso. Es de nuevo el Terror. El Terror en nombre de la libertad. Porque desde el momento en que se hace un uso *determinante* de la Idea, entonces necesariamente sobreviene el Terror. Este uso de las Ideas de libertad y de obligación ha hecho que se le impute a Kant, eso que, en justicia, no le compete más que a Robespierre y a los jacobinos. Por eso no es extraño que nuestras reservas en torno a la Razón práctica estén condicionadas inconscientemente por nuestra presunción que ella conduce al Terror». LYOTARD y THÉBAUT, *au juste*, p. 174.

trata de afirmar al mismo tiempo la causalidad de la naturaleza y la causalidad de la libertad. La voluntad colectiva, de origen romántico, natural, estaría ligada a la tradición popular, pero a partir de la Revolución francesa, esa misma voluntad sirve para refrendar la defensa radical de la libertad individual. Se trata de experimentar, por primera vez, una libertad deseada concientemente, que conjuga equilibradamente la voluntad de saber y la voluntad de poder, el entusiasmo colectivo y la mayoría de edad de un pueblo. Por un momento, parece como si la fuerza de las ideas regulativas y la potencia de la voluntad se pudieran corresponder plenamente hacia el futuro. Es, diría Hegel, la apoteosis de la Razón realizada en el acontecimiento de la Revolución.

El problema, piensa Foucault, es que la voluntad no es algo que pueda ser tramitado sólo a través de las revoluciones o que se exprese de forma privilegiada en la lucha por el poder estatal. Tampoco es la simple representación que los ciudadanos hacen de su propia libertad después de una deliberación conciente acerca del bien común. La interrelación entre poder y saber supone una causalidad compleja —que sólo es paradójica desde el punto de vista estratégico de quien persigue sólo la voluntad de poder o de quien supone que puede descifrar el curso del mundo, la serie completa de las causalidades, por su voluntad de saber—, que sugiere una nueva perspectiva del concepto mismo de voluntad, en la cual, el ideal kantiano se confronta con los azares y la multiplicidad de factores que concurren en la historia. En igual sentido, el determinismo interior de la conciencia práctica a partir de la cual Hegel define la voluntad de libertad no puede estar predeterminado por una suerte de Estado ideal —que fácilmente puede desembocar en el fascismo. Quizás, la paradoja del idealismo alemán se expresa mejor del siguiente modo: «El ideal de la voluntad pone a los hombres por encima de la naturaleza de su vida gregaria y, *sin embargo*, la realización del ideal de la voluntad en la historia es una ilusión trascendental».

En vez de insistir en re-instaurar el ideal de la voluntad, sea por vía normativa o por vía discursiva, Foucault sugiere analizar las formas concretas del poder contemporáneo para ver los modos de realización de ese ideal en el plano individual y colectivo. Lo que descubre es que, con el pretexto de un ideal liberador, en la mayoría de los casos, los mecanismos de cristalización del poder, las formas hipertrofiadas de control, la personalización del ideal de la voluntad han conducido a sociedades fuertemente jerarquizadas que desembocan, tarde o temprano, en el autoritarismo. El caso de los partidos comunistas le parece especialmente significativo, pues en ellos la voluntad colectiva se fija como una voluntad monolítica —característica del nazismo, el fascismo y el estalinismo— que se rige por una jerarquía estratificada y en la que el cálculo termina por anular la voluntad individual.

¿Acaso son las democracias occidentales el lugar privilegiado de realización de la voluntad individual? Sí y no. La tesis de Foucault es que las formas de dominación y las relaciones de poder en la modernidad sólo son concebibles si se presupone la libertad de los sujetos. En ese sentido es liberal, pero no se acoge a las teorías políticas del liberalismo. Como han señalado Habermas y Rorty, Foucault parece renunciar de entrada a las bondades del consenso que sustenta y que promueven las instituciones democráticas.<sup>9</sup> El argumento de Foucault es que las teorías liberales han desarrollado la noción de libertad como si se tratara de un principio universal de causación, como si la voluntad

---

9 La crítica de estos autores es recurrente en cuanto a la ausencia de fines útiles en la teoría de Foucault. Les parece que la cuestión de si las formas de socialización son intrínsecamente represivas es inconmensurable respecto de la discusión pública acerca del mejor de los mundos posibles. El orden, el sentido, la producción tienen una justificación tautológica,

consciente precediera todas mis acciones. Al suponer la preeminencia de este *plus* de interioridad, el sujeto permanece inalterable, ajeno al entramado social, lingüístico e institucional donde se realizan los procesos de subjetivación. Ese entramado es lo que Foucault, para simplificar, ha llamado el *afuera* y que opera como una suerte de inconsciente colectivo, aunque su implementación — sea en la modernidad clásica o en las sociedades de control contemporáneas— exija un conjunto de formas de saber y una serie de dispositivos disciplinarios y tecnológicos que se diseminan por todas las retículas de lo social. Por eso, en el análisis de esta red de micropoderes no interesa tanto la distinción entre el sujeto que domina y el sujeto dominado, sino la distribución de los individuos en el diagrama de las fuerzas que pone en marcha la totalidad del sistema<sup>10</sup>. Y sin embargo, no podemos hablar de totalitarismo. Aunque toda interioridad se define por su modo de conexión con ese afuera, a su vez, el complejo de dispositivos disciplinarios y de control no tiene sentido más que si están conectados a esa interioridad irreductible del sujeto.

El peso de lo individual en ese diagrama ha cambiado sustancialmente después de la Guerra Fría, minando las fuentes del autoritarismo. El efecto es revelador: dado que comparten una misma tradición filosófica en cuanto a conceptos claves como sujeto, naturaleza, producción, y muchos de los dispositivos colectivos de socialización, la diferencia entre las sociedades socialistas y capitalistas no parece sustancial —por lo menos, a la luz de la conversión generalizada de los países del Este a la democracia liberal y al mercado interno. Como se ejercen en un nivel «infra», que no atañe a los grandes aparatos ni a las grandes luchas políticas, las formas de control físico y mental que garantizan los procesos de socialización se asumen acriticamente como las formas «naturales» de toda moral. En este sentido, las disciplinas constituyen una especie de «contraderecho». Mientras que los sistemas jurídicos incluyen al sujeto según normas universales, las disciplinas «distribuyen a lo largo de una escala, reparten en torno de una norma, jerarquizan a los individuos y, en el límite, descalifican e invalidan». Así, mientras la universalidad jurídica limita el ejercicio del poder, los panoptismos cotidianos y las disciplinas aplicadas a lo micro refuerzan y «multiplican la disimetría de los poderes». En ambos casos, trátese de sociedades socialistas o capitalistas, se idealiza el contrato social como el fundamento del derecho y del poder político, pero se deja intacto el panoptismo disciplinario como el procedimiento técnico, «universalmente difundido», de la coerción<sup>11</sup>.

Con el pretexto de ver el alcance de la perspectiva de Foucault por fuera de las sociedades europeas, quisiera esbozar los ejes de una genealogía del sujeto en Hispanoamérica. A mi juicio, la Conquista de América es una oportunidad, realmente única, de experimentar lo que Nietzsche llama la Gran Política, esto es, la formación de un cierto 'tipo' de individuo a partir de un material

---

aunque son presupuestos ontológicos de socialización. Para Foucault, justo por eso, merecen un análisis micro, más «biotécnico» que jurídico, que es lo que hace bajo el ropaje funcionalista, y le permite ir más allá de las valoraciones pragmatistas acerca del precio que es necesario pagar por vivir en la sociedad burguesa. Estas valoraciones, por lo demás, no parecen ser un argumento a favor de la libertad, sino una defensa autocomplaciente de las sociedades de bienestar. Ver, entre otros artículos publicados en sus *Escritos filosóficos*: RORTY, «Habermas y Lyotard acerca de la postmodernidad».

10 La disciplina, afirma Foucault, «no puede identificarse con una institución o un aparato. Es un tipo de poder que implica todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una 'física o una anatomía' del poder, una tecnología [que] garantiza una distribución infinitesimal de las relaciones de poder». FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, pp. 218-219.

11 Todas las citas del párrafo corresponden a: FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, p. 226.

humano extraño y desconocido. En este caso, el tipo no se consigue sólo adiestrando a los indios en ciertos oficios, sino produciendo un nuevo Yo, una nueva noción de sujeto y de sujeción y, de paso, una nueva interioridad. En ese contexto, la producción de sujetos, como proyecto y como promesa de la Gran Política, habría que buscarla tanto en la Leyes de Indias y en las disquisiciones sobre las causas de la justa guerra, como en las disciplinas laborales, en las formas de reducción de la ‘poblazón’, en la consignas civilizatorias que irrigan el campo de lo decible o en las técnicas de indagación que los frailes inventan para explorar el alma indígena.

Dentro de ese conjunto heterogéneo de técnicas y dispositivos podemos destacar tres instancias de la producción de sujetos. La primera remite a la formación de un Yo fuertemente individualizado, ligado a las diversas formas de apropiación de los cuerpos y los territorios. Aunque para efectos legales, la preeminencia del Soberano como sujeto —reconocible indefectiblemente por la firma *Yo, el Rey*— mediatiza toda apropiación particular por parte de colonos y soldados, a su vez, los dota de un inusitado poder para inscribir el excedente de todo lo conquistado, «libre de la parte del rey», bajo su dominio personal. En ese proceso traumático y rapaz, antes que un sujeto político, se impone este Yo patrimonial que acude a la escritura para fijar y legitimar públicamente sus posesiones. Donde suponíamos la constitución trascendental de un sujeto ético-político, no tenemos más respuesta que ese yo-agente de los diversos procesos que ponen en funcionamiento los protocolos del nuevo régimen de propiedad, a partir de dos grandes procedimientos de sobrecodificación estatal: la contabilidad y la escritura. A través de estas técnicas de registro se produjo el traspaso —más o menos voluntario— de la soberanía indígena a los encomenderos y autoridades españolas, y se procedió a establecer los tributos, a incorporar o destruir los antiguos modos de producción, a desplazar las poblaciones para fundar pueblos y asignar encomiendas. En su simplicidad, estos procedimientos irrigan todo el campo social, recodificándolo; y en su repetición, como actos de enunciación que van directamente del Yo a las cosas, imponen una nueva forma de subjetivación que puede explicar, en buena parte, los excesos —en cuanto al culto a la propiedad— y las precariedades —en cuanto a formas de autogobierno— de los proyectos de conformación de un sujeto político en Hispanoamérica.

Otra instancia de la producción de sujetos tiene que ver directamente con la formación de Estado. Indagando en los procesos de subjetivación generados a partir de la Colonia, se puede hablar de una servidumbre ligada doblemente al miedo. En efecto, más acá de la muerte que prometen los cañones y los arcabuces, el miedo de los caciques, nobles y ladinos que intentaron mantener o mejorar sus privilegios después de la Conquista permitió, en muchos casos, la articulación del conjunto de la población, el pueblo ‘bajo’, al ‘moderno’ Estado en formación. Si el deseo del soldado pasa por el deseo del deseo del monarca, el deseo de la población indígena quedará ocluido, en primera instancia, por el deseo del deseo de sus propias autoridades. Las formas y las condiciones en que se cruzan estas dos series deseantes servirán de fondo diagramático al dispositivo burocrático y legalista de la conquista española. A pesar de su proyección utópica, del prurito legislativo que las animó desde un comienzo y de su delirio de formar un tipo a imagen y semejanza del hombre europeo, el efecto performativo de las Leyes de Indias fue el de incorporar a cada indígena, en calidad de vasallo libre del rey, como pieza trabajadora de la máquina estatal. El antiguo tributo, de carácter finito, que los indios debían a sus soberanos, adquiere la forma de una deuda infinita que pertenece, a la vez, al Déspota y a Dios, señor y dueño de la vida de todos los hombres.

En esa duplicidad del poder del Estado, humano y divino, se inserta la última instancia que quisiéramos señalar. Si uno analiza esa imbricación de lo político y lo religioso, de lo espiritual y lo productivo, es evidente que, a pesar de la buena o la mala fe de los misioneros, lo que estaba en juego en la evangelización no era la pureza de la doctrina o de las costumbres, sino el entramado de los diversos elementos — vida, muerte, sexo, verdad, obediencia, productividad, individualidad, identidad— que otorgan un sentido de gobernabilidad a la pastoral cristiana y le permiten avalar un determinado régimen disciplinario. Al modernizar el sacramento de la confesión, preparando a los curas en la lengua chibcha y elaborando manuales de confesión con alto contenido etnográfico, se va a constituir un saber-gobernar, cuyos ámbitos, técnicas y objetivos coinciden en varios puntos con los dispositivos de la máquina productiva y las medidas de control estatal. Lo que había funcionado en el período de Conquista como aparato inquisitorial puramente exterior —conjugando su eficacia para detectar mohanes, sacerdotes y hechiceros con la habilidad para extraer el oro por diversos medios: preguntas, cuestionarios, torturas, secuestros— ahora se ha interiorizado, ha tenido que inventar un alma para indagar en ella la persistencia de las rutas, los paisajes, las imágenes de una geografía sagrada que ha sido proscrita oficialmente y sólo puede aflorar en la indagación individual, para ser puesta en cuestión por medio de la razón moral<sup>12</sup>.

La conexión *interna* de estos dispositivos garantiza, a largo plazo, las estructuras de sujeción y la producción de sujetos en torno al Yo patrimonial legitimado por la posesión y la escritura, el Yo servil incorporado a la producción, y el Yo culpable generado por la confesión. Las condiciones de sumisión de la población americana en el proceso de colonización, expresan más escuetamente los polos de la paradoja señalada por Foucault al demostrar que la producción de sujetos en la modernidad tiene alcance individual —donde caben tanto los derechos de ciudadanía como el poder pastoral sobre las conciencias— y totalizante —donde caben los dispositivos disciplinarios y de control de la población. Las expropiaciones en masa, las condiciones de servidumbre y la manumisión espiritual que implica la derrota de las naciones indígenas nos hacen dudar del apelativo moderno pero, en perspectiva histórica, es evidente el esfuerzo de la Corona por instituir esa doble estrategia en cuanto a: (i) la inscripción en la máquina social a través del derecho fundamental a la propiedad individual, (ii) la noción de sujeto libre de cualquier compromiso comunitario, ligado sólo a la producción y (iii) el «libre albedrío», junto con las nociones adyacentes de culpa, pecado y castigo, como paradigma moral e instancia última de interiorización.

Así, por otro camino, volvemos a la paradoja inicial, pero ahora desplegada en un campo que trasciende la diversidad de regímenes políticos que la expresan. La cuestión, para nosotros, es si la ambigüedad de la noción de sujeto —en tanto que individuo sometido a las diversas formas de sujeción disciplinaria y/o de control y en tanto que sujeto que encarna las libertades del Estado de Derecho—, en la cual Foucault sintetiza el *double-bind* al que está enganchada la voluntad en las sociedades modernas y contemporáneas, es pertinente en sociedades heteromorfas, con un alto

---

12 Foucault es el primero que establece una genealogía radical de ciertas nociones y preceptos teológicos que la filosofía normalmente aborda para racionalizarlos o para refutarlos: «No se debería decir que el alma es una ilusión o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia». Foucault, *Vigilar y Castigar*, p. 36.

grado de componentes premodernos. O si hay allí un diferendo irresoluble en los marcos conceptuales de la modernidad.

## 2. Lyotard o la irreductibilidad del diferendo

Uno de los debates más intensos realizados desde ‘dentro’ del marxismo se puede rastrear en la biografía intelectual de Jean-François Lyotard<sup>13</sup>. En principio, el debate estaba centrado en la interpretación del curso que habría adoptado el mundo después de la Segunda Guerra Mundial y en sus consecuencias para la acción revolucionaria. A su juicio, muchos de los fenómenos de la posguerra contenían efectos que desvirtuaban postulados fundamentales del marxismo. El primero y más importante, la pertinencia de seguir analizando el capitalismo moderno en términos de lucha clases. «A mí me daba la impresión, dice Lyotard, que el discurso denominado materialismo dialéctico hacía que su referente, la realidad histórica, hablara en el idioma de la lucha de clases»<sup>14</sup>.

Veamos algunos elementos de su argumentación. Primero, dada la importancia del saber en la composición del capital fijo y la emergencia de un nuevo segmento de trabajadores ligados al desarrollo tecnológico, era necesario considerar los efectos políticos de este desplazamiento cualitativo de la clase obrera en la composición del capital variable. Otro punto tenía que ver con la imposibilidad de deducir una crisis definitiva del capitalismo derivada de la caída del índice de beneficios, por lo menos no a mediano plazo. Por último, dado que el proletariado de los países desarrollados participa de los beneficios que resultan de la explotación de los recursos y de la mano de obra de los países menos desarrollados, consignas como la internacionalización de la lucha obrera o la transformación del proletariado en la vanguardia de la revolución, pierden vigencia y son reemplazadas por reivindicaciones reformistas que terminan por integrarlo al sistema<sup>15</sup>. En definitiva, se pregunta Lyotard: «¿Cómo habría sido capaz la elevación orgánica del capital, que había traído consigo una caída en el índice de beneficios, de seguir proporcionándole a la perspectiva revolucionaria una base objetiva si estaba claro que los efectos sociales y económicos esperados se veían neutralizados por el funcionamiento del capitalismo moderno?»<sup>16</sup>.

Hay otras consecuencias que se deducen de este diagnóstico, pero lo fundamental para Lyotard —aunque no tuviera una alternativa de lucha a la del proletariado ni pudiera contraponer una lógica distinta a la dialéctica— era la evidencia que el debate no podía avanzar en los límites del lenguaje marxista. La oposición al capitalismo no podía ser resuelta en términos de oposición, sino de diferendo. A su vez, en el plano teórico, la situación del diferendo se había tornado inevitablemente paradójica: el marxismo que había practicado durante años ya no podía ser considerado más como

13 Desde 1954 hasta 1966 Lyotard tomó parte de las actividades teóricas y prácticas del grupo que publicaba la revista *Socialismo o Barbarie*, junto con Castoriadis y Pierre Soury, especialmente. En esos años, dice Lyotard, «ninguna otra cosa, con la excepción del amor, nos pareció digna de atención». LYOTARD, *Peregrinaciones*, p. 75. Las consecuencias teóricas de este diferendo con el marxismo se pueden rastrear en: *Economie Libidinel* (1974), *Dispositives pulsionnels* (1980), *La condition postmoderne* (1979), *Le différend* (1983) y *L'Enthousiasm: la critique kantienne de la histoire* (1986), especialmente. (En todos los casos, hay traducción al español).

14 LYOTARD, *Peregrinaciones*, p. 82.

15 Algo parecido sucede con las relaciones jerárquicas entre el proletariado, los técnicos y la burocracia política en los países socialistas: en vez de propiciar la disolución del Estado lo que hacen es reforzarlo.

16 LYOTARD, *Peregrinaciones*, p. 86.

un lenguaje universal y no tenía un lenguaje para llevar estas conclusiones a un plano teórico sistemático. En cualquier caso, recuerda Lyotard, «la maquinaria de producción de Universales a partir de lo Concreto se había estropeado»<sup>17</sup>.

De allí surgen una serie de preguntas que marcan el programa teórico de Lyotard hacia el futuro. Todas ellas se pueden resumir en una duda radical: *¿Hasta dónde realmente se trataba de suprimir las relaciones de explotación?* Aunque la respuesta no es inmediata sino que exige un análisis cuidadoso de la composición del capital postindustrial, surge la sospecha sobre si la teoría, y en particular la lógica de la contradicción, pueden explicar las paradojas enraizadas al funcionamiento del sistema. No es claro todavía que signifique «volver al pensamiento de la comprensión» y a la lógica de la identidad, pero es claro que ya no resulta concebible un Yo autoconsciente, absoluto, sea marxista o hegeliano, capaz de sintetizar esas contradicciones. Por esta vía, Lyotard terminaría por ser asimilado a las corrientes que critican la tradición ilustrada del sujeto universal, sea como principio epistémico o como ideal normativo que hace productivo el consenso social<sup>18</sup>.

En efecto, en vez de reeditar esas síntesis totalizadoras desde otra perspectiva, Lyotard desarrolla un pensamiento de la multiplicidad que él concibe dentro de los límites de la lógica de la identidad. Esta lógica, a su vez, se despliega sobre un campo heterogéneo del discurso en el cual las diferencias se expresan como diferendos irreductibles, aunque no comunicables. De ahí la importancia que le otorga a los juegos del lenguaje (Wittgenstein) y a la crítica del juicio (Kant), en la cual se inspira para plantear una nueva distribución de los géneros del discurso: explicativo, prescriptivo y narrativo, inconmensurables entre sí. La inconmensurabilidad es una forma lógica de afirmar la multiplicidad como discurso sin renunciar a la especificidad de los géneros que la expresan<sup>19</sup>. Pero es también una forma de establecer una topología de acceso a la multiplicidad del ser a través del lenguaje, siguiendo tres grandes series: el Acontecimiento, la Ley y la Forma, esto es, lo que atañe a la ontología, a la ética y a la estética.

17 Ibid, p. 90 ss.

18 En el centro del debate estaría Habermas, por su defensa del universalismo como el núcleo racional de las esperanzas sociales ligadas a la política liberal, lo cual, en términos de Lyotard, no sería más que una metanarrativa epigonal de la teleología que ha orientado el pensamiento occidental. Como liberal no universalista, Rorty traza una semblanza del diferendo en sus propios términos: «De este modo encontramos a los críticos franceses de Habermas dispuestos a abandonar la política liberal para evitar la filosofía universalista, y a Habermas intentando colgarse de la filosofía universalista, con todos sus problemas, para avalar la política liberal. Por expresar de otro modo su oposición, los escritores franceses a los que crítica Habermas están dispuestos a desechar la oposición entre ‘consenso verdadero’ y ‘consenso falso’ o entre ‘validez’ y ‘poder’ a fin de no tener que contar una metanarrativa para explicar ‘verdadero’ o ‘válido’. Pero Habermas piensa que si desechamos la idea del ‘mejor argumento’ [...] tendremos sólo una crítica social ‘dependiente del contexto’». RORTY, «Habermas y Lyotard acerca de la postmodernidad», p. 230. La idea de Rorty es que la resistencia de Habermas a conformarse con cierta forma de historicismo y de contextualismo, lo llevaría, igual que «Platón, San Agustín, Kant, Nietzsche y Heidegger a buscar una relación con algo más grande que ellos y que las circunstancias en que se encontraban (por ejemplo, el bien, Dios, la ley moral, la voluntad de poder, el ser)». Igual sucede con la idea de emancipación, se hace de ella «el objetivo de un ahistórico ‘interés humano’ [...] conectado con la idea de que existe algo denominado ‘naturaleza humana’ o ‘humanidad en sí misma’ que requiere ser emancipado». RORTY, «Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía», p. 358.

Para evitar una interpretación del debate que normalmente termina en la asimilación de los filósofos franceses al relativismo, nuestro desarrollo intenta mostrar que el problema, para Lyotard, a diferencia de Foucault y Habermas, no es tanto una determinada concepción de sujeto, como la invención de una nueva crítica política del juicio.

19 Una tragedia, comenta Lyotard, puede ser convertida en una comedia televisiva o en un panfleto político que explique una situación social, pero en esa traducción sencillamente deja de ser una tragedia.

Curiosamente, de entrada, Lyotard reconoce el carácter holista del pensamiento, lo que él llama el entorno ‘pagano’ donde los tres dominios remiten entre sí recreando sus fronteras, sin establecer una determinación a priori de una de las facultades —conocer, querer, juzgar— sobre las demás. En un segundo momento, que Lyotard aborda elaborando una especie de *psico-analítica de lo singular*, se trata de mirar las líneas de fuerza que atraviesan la ley, la forma y el acontecimiento como polos autónomos, irreconciliables en el telos de una idea regulativa, y que deben ser expuestos en su diferendo original como géneros discursivos. Para mostrar el archipiélago que separa un género del otro, Lyotard defiende la hipótesis de una suerte de disenso fundamental, según la cual cada género —científico, narrativo, prescriptivo— posee su propia finalidad. El efecto de esta hipótesis es reforzar la heterogeneidad constitutiva del lenguaje que expresan nuestra condición originaria en el mundo antes de cualquier consenso entre los hombres o entre los géneros del discurso. Así, en vez de eludir el diferendo, Lyotard propone una cierta lógica paradójica donde conviven el holismo y la analítica del lenguaje, que podríamos sintetizar en el siguiente postulado: «Hay una unidad originaria del ser y del lenguaje, *al tiempo que* hay un diferendo insalvable en el origen de los modos del ser y de los géneros del lenguaje».

Esta pluralidad originaria del lenguaje permite desactivar la hegemonía de los discursos que tienden a establecer criterios de conmensurabilidad entre los elementos del sistema, sea postulando la anterioridad causal de alguno de los elementos o su preeminencia en la determinabilidad del todo. Como sabemos, los candidatos a establecer esta hegemonía en el capitalismo son los grandes relatos de la emancipación, el contrato social como fuente de legalidad y la verdad como representación científica de la realidad. La decepción de Lyotard sobre estos grandes relatos de Occidente lo ha llevado a descubrir diversas estrategias de trazar el diferendo al interior de su propia tradición: (i) inscribir lo social en el deseo como una fuerza que «inunda» el campo de la producción<sup>20</sup>; (ii) revalorar epistemológicamente la figura como una suerte de impresión originaria de la «escena» en que aparece el objeto y que precede toda semántica de la referencia expresada en proposiciones<sup>21</sup>; (iii) profundizar en la experiencia de lo sublime en vez de insistir en el gusto estético como un acuerdo a partir de juicios; (iv) afirmar el paganismo como una forma de restituir la multiplicidad de lo inmanente frente a la trascendencia de la Ley.

Para los propósitos de este ensayo, nos interesa, especialmente, la afirmación del paganismo como una estrategia para replantear el estatus del discurso político poniendo en primer plano el asunto del juicio y de la capacidad de *juzgar*. Una aclaración previa: la genealogía de la capacidad de juzgar hay que buscarla, simultáneamente, en Kant y en Nietzsche. A pesar de los esfuerzos por dotar a la razón práctica de un fundamento, Kant termina por reconocer que la ley moral no es cognoscible ya que, en últimas, se trata de un principio insondable sobre el cual no podemos hablar en términos de ‘verdadero’. Y sin embargo, esta dificultad de fundamentación no impide que la capacidad de juzgar, bajo la forma constituyente de la imaginación, desarrolle su poder de inventar crite-

20 En la época de *Economía Libidinal*, Lyotard se dedica a explorar la escritura como una forma de captar este flujo deseante en su estado naciente. «Yo ensayaba, dice, a liberar una masa de enunciados apenas controlados por ellos mismos» y, en cuanto a la relación con el destinatario se trataba más de ‘lanzar la botella al mar’ que de establecer si su escritura había sido comprendida o no. LYOTARD y THÉBAUT, *au juste*, pp. 13 ss.

21 El texto *Discurso, Figura* de Lyotard está dedicado a esta exploración de la frontera entre arte, epistemología y psicoanálisis.

rios. En este punto, Lyotard entronca la voluntad de poder a la facultad de juzgar como la instancia de valoración desde donde se inventan esos criterios. Como ejemplo, toma una extraña prescripción de Nietzsche: «Seamos paganos». Sin la pretensión de justificar una esencia pagana del ser humano, Lyotard afirma y pone en discusión «la necesidad de un momento pagano en nuestra civilización después de la era de las religiones y las sectas totalitarias»<sup>22</sup>. Siguiendo ese imperativo, Lyotard afina su propio diferendo con Kant en términos de una antinomia que sintetiza buena parte de las discusiones actuales en filosofía política. Así, a la prescripción kantiana: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal», Lyotard replica con esta otra: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de multiplicidad».

A partir de ahora, frente a los grandes relatos que legitiman la tradición occidental, Lyotard se impone la prescripción «hay que ser pagano» como una exigencia de reconocimiento y traducción de esa multiplicidad de pequeños relatos en los que se abren otros juegos de lenguaje, otra experiencia del Otro y otra noción de lo posible. A medida que Lyotard comprueba la hegemonía del género explicativo y la universalidad del género económico, reafirma la autonomía del género narrativo que funciona, de forma particularmente rica, al interior de las sociedades premodernas o en transición a la modernidad. Lo interesante de estos relatos es que involucran a los otros dos géneros en su propia dinámica, de modo que allí encontramos desde prescripciones morales y normas jurídicas hasta consideraciones sobre el origen del mundo, la organización de los seres vivos y la estructura social. Emulando a Lyotard, que se inspira en los guaraníes para su elaboración teórica sobre el género narrativo, hemos decidido transcribir parte de un canto tradicional kuna donde se sintetizan su concepción de la naturaleza y los principios que los guían en su lucha contra los españoles a raíz de la Conquista.

Dios Pab Tumatt llamó a esa tierra Abya Yala / para nosotros es el continente que llamamos América / esa es la tierra que tuvo un proceso de madurez / un proceso que llegó a su término / a una culminación de ver y querer a sus hijos / Los viejos nos dicen que la madre naturaleza / tiene ocho tipos de leche / para amamantar a todos los seres vivos / no sólo al hombre / sino que alimenta a todo ser que se arrastra / que vive / que respira. / Por eso el kuna llama Nuestra Madre Tierra / y por eso la queremos / y por eso la vamos a defender<sup>23</sup>.

Es imposible desarrollar aquí un análisis detallado del relato. Sólo quisiera señalar que es la presencia inmanente de la Madre Tierra —y no del Logos— lo que preside la palabra colectiva en tanto que Nomos comunitario y fuente de Ley moral. Desde esa instancia vital podemos trazar el diferendo con las leyes y los relatos del conquistador. Al activar el diferendo a través de la historia que ofrecen el relato kuna y la crónica hispana, en el cruce de los relatos, se van decantando las (sin)razones a que haya lugar sobre la justicia o la injusticia que expresan los actos ‘del otro’. Curiosamente, kunas y españoles esgrimen las Causas de la Justa Guerra como verdaderas. Ambos saben, a su manera, que es en la guerra donde se pone en evidencia la inconmensurabilidad entre el derecho como elaboración lógico-formal y el carácter «heterogéneo e incalculable» de la

22 LYOTARD y THÉBAUT, *au juste*, pp. 36 ss.

23 El relato completo se encuentra en: GREEN, «Interpretación Kuna de la llegada de los españoles a nuestro territorio».

experiencia de la justicia. Allí no hay «paso» entre el derecho y la justicia. La lógica de la guerra deja en abismo, diría Derrida, los principios del Derecho de Conquista.

La resistencia a la determinabilidad de la Ley —en este caso la ley del progreso que termina por justificar todo proceso de conquista y colonización— tiene como corolario el rechazo a la restitución del tribunal de la razón y a cualquier forma de racionalidad universal que intente justificar su hegemonía con argumentos morales<sup>24</sup>. En lugar de argumentos, resulta pertinente recordar la violencia que añade a la violencia de la Conquista el hecho de ser juzgado en una lengua ajena o el de morir a causa de sentencias que nunca fueron comprendidas<sup>25</sup>. Es lo que, configurando otra paradoja, Lyotard llamaría ‘el delito perfecto’, esto es, un crimen en el que todos los testigos han sido eliminados o donde, de antemano, su testimonio se considera débil frente a las razones de la civilización y, si fuera el caso, frente a los procedimientos probatorios que exige el derecho occidental. En ese abismo de lo irreparable se sitúa nuestro discurso para poner en duda el ‘soy justo’ que parece refrendar el derecho occidental, y sobre cuya justeza no dejan de hablar el fantasma del etnocidio y las marcas indelebles de la colonización. Si uno repara en los relatos bíblicos que están en boca de reyes, soldados, frailes y funcionarios a la hora de justificar sus actos, no es difícil reconocer lo que Lyotard evoca como «ley de leyes», una especie de meta-ley que se enuncia en dos palabras: «Seamos justos». El problema es que *no* sabemos que es ser justo. A la luz de este pequeño relato, es evidente que ser justos no es «actuar conforme a esto o aquello», o seguir un determinado precepto: «Amaos los unos a los otros», por ejemplo. En realidad, no hay alternativa: «es necesario, cada vez, decidir, pronunciarse, juzgar y, luego, meditar sobre si *eso era* ser justos»<sup>26</sup>.

En ese sentido, todo intento de democracia deliberativa y de consenso público debería reconocer la función del saber narrativo y de los procesos políticos que no pasan por la política representativa ni por las figuras del derecho universal, a fin de restituir la heterogeneidad de los géneros y de los modos de vida en una concepción no trascendental de la filosofía política<sup>27</sup>. Igual que Habermas, Lyotard nos propone una vuelta a la facultad de juzgar, pero plantea un diferendo radical con el liberalismo y el marxismo entendidos como formas recurrentes del consenso comunicativo, y como agentes racionales que propugnan por la unanimidad en cuanto a la causalidad de los fines. Por eso, su filosofía abandona la pretensión de hacer de la filosofía el género de todos los géneros y adopta un tono ‘menor’, más cercano a la opinión, que se limita a describir los eslabones no siempre justificados entre los géneros y las frases, esto es, a establecer los diferendos y a dar sentido a los disensos.

24 Sería interesante analizar hasta dónde esa hegemonía está ligada a lo que Lyotard llama la imposición del género económico sobre los demás.

25 Para un desarrollo más amplio de las ‘aplicaciones’ de Lyotard al análisis del discurso jurídico de la Conquista, ver: CHAPARRO, *Les archives de l'ambiguïté*, Tomo I, cap. 2.

26 LYOTARD y THÉBAUT, *au juste*, p. 102.

27 En este sentido, la crítica recurrente de Rorty a los filósofos franceses, según la cual están obsesionados por «utilizar las palabras de nadie, de ninguna institución social» (Rorty, 1993, p. 244), denota su incapacidad para reconocer las voces del «bazar cultural» (esa es su descripción optimista del multiculturalismo) que el mira sin escuchar desde la tienda privilegiada del «liberalismo burgués postmoderno» (título de uno de sus artículos de combate). Justamente, es en los extramuros de ese bazar, recurriendo más al trueque de saberes que a la compraventa de argumentos, donde tanto Lyotard como Deleuze y Derrida han decidido traficar con la filosofía durante períodos importantes de su obra.

Aún así, Lyotard no se refugia en una política puramente discursiva ni en un relativismo radical. Si bien no hay un plano de trascendencia en donde esos diferendos pudieran resolverse, Lyotard insiste en recordar la paradoja moral que implica comprender lo incomprensible, esto es, la imposibilidad de negar la trascendencia de «esa instancia que *obliga*, absolutamente más allá de nuestra inteligencia»<sup>28</sup>. No hay aquí espacio al escepticismo moral o a la ambigüedad de criterio sobre el mal, pero en nombre de esa trascendencia no es legítimo ignorar la multiplicidad del universo social que la contiene y en función de la cual nuestros juicios se comprometen con la historia. Cualquiera sea la forma de racionalidad que adopte en cada época, la paradoja indica que los referentes de ‘obliga’, respecto de lo social, tendrán que ser diferidos continuamente. De ahí la importancia de escuchar los relatos y las prescripciones sin colocar a ‘nadie’ que se convierta en la autoridad que encarna la trascendencia y de la cual emana la ley o el relato verdadero, de modo que las prescripciones, igual que los relatos, puedan estar dirigidos a cualquiera y a ninguno. Lo relevante aquí no es el contenido de eso que hace posible la facultad de juzgar sino el hecho de que regula nuestros juicios y *regla* nuestro pensamiento. En otros términos, *no importa* cuáles sean nuestros relatos, nuestras creencias, nuestras acciones, pues ya sabemos que no se sabe de antemano *lo* que es justo. Y sin embargo, debemos hacer como si ‘hacer, *no importa que*’, fuese compatible «con una sociedad total de seres razonables en el sentido práctico del término, es decir, que puedan ellos mismos ser obligados, justamente porque son libres»<sup>29</sup>.

Así, por otro camino, Lyotard abre una perspectiva neokantiana de la paradoja foucaultiana que va del sujeto a la sujeción, y nos convoca a todos bajo la cláusula indeclinable de la ilustración: «Que no actúes jamás de tal manera que tu acción sea incompatible con una república de seres razonables» —entendiendo que es nuestra tarea aclarar lo que pueda significar ‘república’ y ‘razonable’ en la condición postmoderna.

### 3. Derrida o las aporías del (no) saber adónde ir<sup>30</sup>

Derrida es el primer filósofo que ha incorporado la paradoja como parte ‘sistemática’ de su método de investigación y que ha derivado de ella los más extraños recursos retóricos que le dan brillo y, no pocas veces, un tono hermético a su escritura. Para hacer la traducción de sus intermi-

28 En el plano del lenguaje, la paradoja implica neutralizar el destinatario de la enunciación, como única forma de «hacer sensible el hecho que prescribe u obliga». LYOTARD y THÉBAUT, p. 137.

29 Ibid, p. 92.

30 A propósito del título que hemos escogido para este apartado, comenta Derrida: «El pasar de las fronteras se anuncia siempre según el movimiento de un determinado paso —y del paso que franquea una línea—. Una línea indivisible. Ahora bien, siempre se da por supuesta la institución de semejante indivisibilidad. La aduana, la policía, el visado o el pasaporte, la identidad del pasajero, todo ello se establece a partir de esa institución de lo indivisible. [...] Hay *problema* desde el momento en que la línea del linde se ve amenazada. Ahora bien, ésta se ve amenazada desde su primer trazado. Este no puede instaurarla sino dividiéndola intrínsecamente en dos bordes. Hay *problema* desde el momento en que esa división intrínseca divide la relación de la frontera consigo misma y, por consiguiente, el ser-uno-mismo, la identidad o la ipseidad de lo que sea [...] Mantengo la palabra *problema* por otra razón: a fin de ponerla en tensión con esa otra palabra griega, *aporía*, que decidí hacer tiempo a modo de título para esta ocasión, sin saber demasiado bien a dónde iba, salvo de que lo que debía ir, con esta palabra, era del ‘no saber a dónde ir’, del no pasar, de la prueba de lo que sucede, pasa y apasiona en ese no pasar, paralizándonos en esa separación de una forma no necesariamente negativa: ante un umbral, una puerta, una frontera, una línea o, sencillamente ante el borde (del otro) o el abordar el otro como tal». DERRIDA, *Aporías*, pp. 29-30.

nables excursos por los márgenes de la filosofía, intentaremos abordar la paradoja a nivel metódico, entendida como el eje problematizante de la deconstrucción. Una forma fácil de describir la deconstrucción es asociarla con procedimientos hermenéuticos de la más variada estirpe que tienen por objeto incursionar el límite problemático de un concepto o de una teoría. Ese es papel de buena parte de las reconstrucciones históricas, las ascesis anamnésicas hacia la huella, las genealogías del sentido, los pliegues subjetivos, las derivas gramaticales y toda clase de contemporaneizaciones etimológicas en la interpretación inacabable que sugiere el análisis derridiano del discurso.

Otra forma de abordarla es analizar cómo Derrida instala en la deconstrucción «el aire demostrativo y aparentemente no-histórico de las paradojas lógico-formales»<sup>31</sup>. Aplicando un comentario sobre Barthes a su propia estrategia retórica, podríamos afirmar que Derrida utiliza la deconstrucción «como si quisiera mostrar que los conceptos, en apariencia fundamentalmente opuestos, (se pueden emplear) uno por otro, en una composición metonímica. Era algo que podía impacientar cierta lógica, mientras le imponía vigorosamente la mayor fuerza, la enorme fuerza del juego, como una manera ligera de movilizarla al desarticularla»<sup>32</sup>. Ese carácter móvil, intercambiable, de la oposición barthiana, se incorpora a muchos de los conceptos de Derrida bajo la forma de lo indecible<sup>33</sup>. Es el caso de conceptos ya canónicos de su filosofía como los de escritura, rastro o suplemento. El rastro es lo que señala y lo que se borra, lo que nunca está presente. El suplemento tiene el valor obvio de lo que se añade pero también de lo que sustituye a algo que falta. El himen, tomado de Mallarmé, indica al mismo tiempo la separación que protege a la virginidad y aquello que fija la condición del matrimonio. En fin, el *pharmakon*, que quiere decir remedio y veneno, bien y mal, de donde Derrida deriva toda una política de la escritura. En todos los casos, los conceptos tienen una especie de valor doble, o mejor, un valor indecible<sup>34</sup>.

Veamos un ejemplo paradigmático de indecibilidad. Todo el trabajo de Derrida sobre el suplemento y la huella como una crítica radical al *logos* occidental, muestra la paradoja de una cultura obsesionada en hacer corresponder la representación escrita de las cosas con las ideas que tenemos de esas cosas. Por ello, se otorga una importancia inusitada a la palabra hablada a través de elaborados metalenguajes que intentan dar fe, ajustar, justificar esa correspondencia. En esta perspectiva, la escritura no es más que un suplemento privilegiado del habla que, fuera de su función sustitutiva, parecería innecesario. Al mismo tiempo, Occidente desarrolla una infinidad de estrategias para lograr que esas representaciones sustitutivas del habla-pensamiento encuentren un plano de expresión autónomo, independiente del habla. En esa búsqueda, la escritura ha proliferado de tal

31 DERRIDA, *Fuerza de ley*, p. 47.

32 DERRIDA, *Las huellas de Roland Barthes*, p. 50.

33 La mayoría de ellos terminan por encadenarse unos con otros, en el interior de la *différance*, el término creado por Derrida para indicar el carácter siempre diferido, en cierto sentido inacabable, de la remisión que las diferencias operan entre sí al interior del lenguaje.

34 El propio Derrida traza el recorrido de esa «aporetología» —en que se debaten él mismo y su obra— concebida como los «márgenes, marchas, retrocesos de la indecibilidad». De esa lista de «cuasiconceptos indecibles» quisiéramos resaltar «la impracticable oposición entre incorporación e introyección (en: *Fors, Psyché, Invenctions de l'autre*); la «contradicción no dialectizable» (en: *Schibboleth*); «las condiciones de posibilidad como condiciones de imposibilidad», prácticamente a lo largo de toda su obra; en fin, el «doble imperativo contradictorio» que afecta en su origen la responsabilidad y la decisión, y el cual se define como *un deber que no debe nada, que debe no deber nada para ser un deber* (en: *Passions y Donner la mort*). DERRIDA, *Aporías*, pp. 34 ss. (Todas las obras citadas entre paréntesis han sido publicadas por ediciones Galilé. Excepto *Donner la mort*, no hay traducción al castellano).

manera que se lo considera uno de los productos más elaborados del arte y la cultura, aunque no se corresponda con —sino más bien aplice y eluda indefinidamente— la representación adecuada de la verdad. En la deconstrucción de esa paradoja que busca situar la importancia del habla y la escritura en la producción de pensamiento, Derrida ocupará la mayor parte de su obra durante los años sesenta y setenta, hasta ganarse la fama de ser un extraño metafísico de la textualidad<sup>35</sup>.

Aunque hay antecedentes importantes, podemos afirmar que sólo a partir de los años noventa la investigación de Derrida da un viraje ostensible hacia temas de la filosofía política. A mi juicio, se trata de un intento por replantear la problemática del sujeto y de la justicia siguiendo esta dinámica de lo indecible en la construcción de los conceptos, pero buscando el límite de la deconstrucción en un ‘más allá’ de la escritura<sup>36</sup>. El campo abierto es prolífico, así que vamos a tomar sólo algunos ejemplos.

En parte porque responde al debate sobre la justicia en el medio anglosajón, en parte porque conecta de manera inesperada a Derrida con la teoría crítica, *Fuerza de Ley* se ha constituido en un paradigma de la aplicación de la deconstrucción a la filosofía del derecho<sup>37</sup>. La paradoja que sirve de eje argumental al texto retoma la pregunta de Benjamin<sup>38</sup> por la legitimidad de la violencia que comporta el Estado de derecho para garantizar el cumplimiento de la ley y la justicia. En otras palabras, el derecho, todo derecho, sólo es posible si tiene el respaldo de la fuerza que lo pueda llevar a su cumplimiento pero, a su vez, por definición, el derecho sería esa instancia donde la violencia debe ser declinada para hacer de todo litigio un proceso a resolver en el marco de la ley. A lo largo de la historia, las más diversas sociedades parecen haber cumplido con este postulado paradójico, que exige el despliegue de una fuerza anterior —que puede ser actualizada cada vez que se considere en peligro el conjunto de la sociedad—, como garante de un orden jurídico que promete, justamente, armonizar las relaciones sociales sin recurrir al ejercicio de la fuerza. De ahí el carácter aporético de toda apelación a la justicia y que el derecho asume sin poderlo justificar más que en términos pragmáticos.

Veamos las aporías que sugiere ese pasaje que va de la fuerza al derecho, y del derecho a su realización como justicia. La primera, es que esa violencia anterior que funda el derecho, a su vez, autoriza a la venganza como una forma de ejercicio de la justicia que, de hecho, muestra los límites del derecho, y abre la pregunta acerca de si hacer justicia implica también proceder «en derecho». Otra, es la imposibilidad de que el deseo de justicia, entendido como un don que se sale de todo cálculo, esto es, como una exposición «an-económica» ante los otros, pueda ser resuelto por las formas retributivas del pago, el castigo y la expiación propias del derecho. En ambos casos, se trata de una aporía sin solución, «sin pasaje», «sin síntesis posible», entre el cálculo que hace equiparables el

35 Simplificando, en una lectura no cronológica, este recorrido va desde *La voz y el fenómeno, la gramatología y La tarjeta postal de Freud a Lacan y más allá*, pasando por *La escritura y la diferencia, Márgenes de la filosofía* y *Glas* hasta sus textos sobre la institución filosófica y la fundación del *Collège International de Philosophie*. Excepto *Glas* (Paris: Denoël/Gonthier, 1981), los textos citados están traducidos al español.

36 Desde luego, este es un esquema engañoso, que ignora las protensiones y la retroproyecciones que le dan coherencia al conjunto de su obra, pero esperamos sea útil en los límites de este ensayo.

37 Se trata de una ponencia presentada a la *Cardozo Law School* de New York en 1989. El texto de la conferencia «Deconstruction and the possibility of Justice», fue publicado originalmente en la *Cardozo Law Review*, vol. II, 5-6, 1990. En lo que sigue, me ciño a la traducción al español: DERRIDA, *Fuerza de ley*.

38 De hecho, el texto esta inspirado en el ensayo de Benjamín *Para una crítica de la violencia*.

daño y el castigo, y la incalculabilidad de ese deseo de justicia más allá del derecho. Para Derrida, «se trata de un solo potencial aporético que se distribuye hasta el infinito», del cual se deriva esa distinción «difícil e inestable» entre, *de un lado*, la justicia —infinita, incalculable, heterogénea, rebelde a la regla, extraña a la simetría— y *de otro*, el ejercicio de la justicia como derecho, legitimidad y legalidad, esto es, como un «dispositivo estabilizante, estatutario y calculable, (dentro de un) sistema de prescripciones reguladas y codificadas»<sup>39</sup>.

Una estrategia más realista para abordar el problema es involucrarlo con las relaciones entre el Estado y la nación, entre el hombre y el ciudadano, entre lo privado y lo público. Señalemos algunas de las aporías que surgen en esta reconsideración del rol del ciudadano. La primera, siguiendo a Kant, tiene que ver con la premisa según la cual para ser justo o injusto debo ser libre y responsable de mis acciones, de mis pensamientos y de mis decisiones. Pero esta libertad, para ser reconocida como tal debe seguir una máxima, una prescripción o una regla. La ley debe, entonces, darse a sí misma la regla que le permite realizarse libremente. Sólo que, si la libertad no es pura arbitrariedad ni es simplemente la aplicación de una regla, debe suponer una instancia más allá de la ley en la cual la autonomía encuentra el fundamento de la responsabilidad.

Una segunda aporía postula que la justicia, sea proporcional o distributiva, debe empezar por interpretar la regla para calcular la acción justa y, sin embargo, en rigor, «*la decisión de calcular* no es del orden de lo calculable y no debe serlo»<sup>40</sup>. Se impone, entonces, antes del cálculo que prevee la regla, un momento de indecidibilidad que debe armonizar el respeto por la universalidad de la ley y el respeto por la singularidad siempre heterogénea del caso en que, cada vez, ha de realizarse la regla. Para Derrida, una decisión que no pase la prueba de lo indecible no es una decisión libre, «sólo sería la aplicación programable o el desarrollo continuo de un proceso calculable»<sup>41</sup>. En este sentido, la decisión no hace problema en relación con la estructura del sujeto o con la forma proposicional del juicio, sino con la teleología impuesta de antemano por la regla. En últimas, la regla nunca termina de ser plenamente justa dada su indiferencia a la singularidad de cada caso<sup>42</sup>. Una última aporía tiene que ver con la inmediatez inevitable de la decisión y de su reconocimiento como «lo justo», en relación con la deliberación ético-jurídica o político-cognitiva que debería precederla y que, normalmente, es interrumpida por la acción misma de decidir. En ese sentido hay algo que imprime al instante de la decisión un imponderable, a pesar del cual la decisión se impone como lo justo por la urgencia de realizar el procedimiento de la justicia. A fin de ajustarse al derecho o para cumplir con los términos, la decisión termina por eludir las consideraciones sobre el *sentido* de la justicia.

Para Derrida, revertir este tiempo de la urgencia y restituir el tiempo abierto de la deliberación es, quizás, abrir la posibilidad de una transformación del derecho y de la política, propiciar una justicia que disminuya al máximo el hiato de esa heterogeneidad, donde se sintetizan todas las aporías enumeradas hasta aquí, entre lo que es de hecho y lo que es de derecho. Formulada de esta manera, la aporía no mantiene un estado de inmovilidad con el pretexto de la indecidibilidad, sino

39 DERRIDA, *Fuerza de Ley*, p. 50.

40 DERRIDA, *Fuerza de Ley*, p. 45.

41 Ibid, p. 55.

42 Por eso mismo hace crisis la axiomática de los principios que pudiera justificar los conceptos de responsabilidad, conciencia, intencionalidad, en los que se fundamenta el discurso jurídico actual respecto del sujeto de derecho. En ese sentido, todo encadenamiento teórico fundado en el decisionismo del individuo libre está fuertemente erosionado.

que genera una nueva responsabilidad: concebir otras condiciones de realización de los conceptos de legitimidad, de manumisión, de ciudadanía, de emancipación, teniendo en cuenta la estructura aporética en la que hemos descrito las relaciones entre el derecho y la justicia<sup>43</sup>.

Durante los últimos años, Derrida ha centrado su investigación en conceptos de fuerte raigambre religiosa —responsabilidad, perjurio, pena de muerte, perdón— que hacen evidente las paradojas en que incurre el pensamiento y la imposibilidad de su resolución. Entre ellas, resalta la deconstrucción del perdón como experiencia, como práctica política y como concepto<sup>44</sup>. Inspirado en Jankélévitch y siguiendo la típica antinomia kantiana, Derrida plantea un perdón puro e incondicional fuertemente ligado a la herencia judeo-cristiana, por una parte y, por otra, un perdón inmerso en los intereses, las condiciones, los cálculos políticos de los procesos de reconciliación que viven muchas de las sociedades de posguerra. La fuerza de la antinomia se hace más evidente si pensamos el perdón en el escenario del discurso de los derechos humanos que surge después de la Segunda Guerra Mundial. Así, lo que parecía una simple oposición entre la condicionalidad y la incondicionalidad del perdón, de pronto, a la luz de los crímenes de lesa humanidad y de la gravedad con que surge de allí la noción de lo imperdonable, alumbró el carácter aporético de la realidad histórica como tal. Al asomarse al límite de lo impensado, cabe la pregunta: ¿Si estos crímenes existen, si han sido realizados por individuos que pertenecen a la humanidad, puede la humanidad perdonarse a ella misma al punto de aceptar, por la vía del perdón, su propia inhumanidad?

No hay respuesta plausible a estas preguntas. Lo único que tenemos a la mano son propuestas pragmáticas que nos permiten aproximar la noción de lo imperdonable a figuras jurídicas como lo imprescriptible, de modo que ese exceso que supone lo imperdonable —o el exceso aún mayor que supondría el perdón de lo imperdonable— pueda ser remitido a una especie de infinitud formal en el tiempo, a través de la cual la humanidad procura garantizar la memoria de esos crímenes en las generaciones futuras. Ojalá así suceda. El punto es que este relevo de la justicia por la memoria refrenda la imposibilidad de resolver el crimen dentro de los límites del derecho. En realidad, se trata de crímenes que en sí mismos resultan inexpiables y que, por lo tanto, escapan a la lógica jurídica y a toda retribución en términos de castigo. Por lo menos en la tradición occidental, sólo un poder soberano, recibido directamente de Dios o del Pueblo, puede otorgar el perdón a este tipo de crímenes en nombre del futuro de la nación o de la humanidad, haciendo uso de un derecho de gracia o de una determinada forma de amnistía que, en esencia, sólo es comprensible como una excepción al derecho mismo.

Así, de una antinomia pasamos a la siguiente. En efecto, el poder soberano que da fundamento al Estado de Derecho, en este caso, no sólo tiene el poder de legislar lo que atañe al cumplimiento de la ley sino también lo que concierne a la excepción a la ley —y es dentro de esa excepción, incomprensible y muchas veces irracional, que puede otorgar el perdón de lo imperdonable. Aún otra antinomia más en la serie. La experiencia muestra que el perdón tramitado a través de las mediaciones propias del Estado y de las instituciones, no tiene la fuerza ni la autoridad para obligar a la víctima o al familiar de víctima a perdonar. Por debajo del Estado y de toda noción de soberanía, en una dimensión preinstitucional, micropolítica, encontramos esa última instancia secreta, intraducible, impredecible, del perdón personal. El hecho de que el perdón de Estado sea socialmente publicado

43 DERRIDA, *Fuerza de Ley*, p. 66.

44 En lo que sigue nos ceñimos a: DERRIDA, «Política y perdón».

y reconocido, no nos garantiza que ocurra realmente a nivel personal. Tampoco podemos garantizar que suceda de forma irreversible y definitiva. El punto es que, a pesar de los cálculos y las reparaciones, aún en el caso que manifieste su voluntad de perdón por razones de conveniencia — sean las de la patria, las de su familia o las de su propia salud mental —, no sabemos si la víctima esta dispuesta, si esta lista, si le ha llegado el tiempo de perdonar.

Arribamos, pues, a un escenario en que los límites del perdón político y jurídico se ven sobrepasados por una dinámica compleja, entrecruzada por toda clase de incertidumbres individuales y colectivas, que tiende a ser desplazada por una economía que bascula entre la fuerza de la memoria y la potencia del olvido. Para un pragmata, es evidente que este tipo de cuestiones resultan inútiles en la medida en que sean irresolubles, así que, nos diría, lo único que podemos esperar es que el castigo sea socializado de manera ejemplar y que la restauración económica y moral que las sociedades han previsto para estos casos cubran el máximo de expectativas para las víctimas y para los herederos de las víctimas. La aporía podría, entonces, formularse como una simple sumatoria que deja abierta la cuestión de cómo los individuos y las sociedades tramitan esa economía de la memoria y el olvido: ‘La necesidad del perdón no exime de la necesidad del castigo’.

Me he detenido, a propósito, en el perdón, por las aplicaciones que tiene en el contexto del conflicto colombiano. En nuestro caso, la aporía se puede traducir como una relación indisoluble entre el perdón y la venganza — un límite que el propio Derrida intenta conjurar a todo lo largo de su texto por considerarlo radicalmente ajeno al perdón. Dado el grado de impunidad jurídica, económica y política que caracteriza nuestra sociedad, la venganza se ha convertido en un expediente de realización de la justicia<sup>45</sup>. La inoperancia del Estado de derecho y su connivencia con la impunidad, ha hecho que incluso el mismo Estado entre en esa dinámica de la venganza, perdiendo la neutralidad. Por eso, la práctica del perdón parece inalcanzable y su invocación como instrumento político pone inmediatamente en evidencia otra serie de imposibilidades: la de reconocer al otro como ciudadano, la de tramitar el castigo por la vía del Estado, la de confiar en los proyectos guiados por los políticos, la de compartir un archivo de la memoria que haga justicia a las diferentes víctimas *como si* realmente formaran parte de una misma nación. En fin, lo que pone en evidencia esta imposibilidad del perdón es la circunstancia de una guerra civil, más o menos explícita, en la que la guerra se asume como un fin en sí mismo el cual: (i) se superpone a cualquier otra finalidad, (ii) utiliza a la sociedad como un medio y, (iii) termina por desdibujar la práctica de lo político en la estigmatización maniquea del enemigo<sup>46</sup>.

La paradoja es que, siendo la guerra una de las formas más intensas de expresión de lo político, su persistencia ha llevado a una despolitización de la expresión ciudadana, delegando en los guerreros y sus voceros el privilegio del debate público. A medida que se cierran los espacios políticos, con el pretexto de acabar con la politiquería y la demagogia de ‘lo social’, se va afianzando la tesis de que para fundar — por enésima vez — un ‘verdadero’ Estado de derecho, es prioritario garantizar la seguridad nacional. Ya hemos insistido en esa violencia anterior que funda el Estado de derecho,

45 Par una reconstrucción cuidadosa de la importancia de la venganza en la cultura latinoamericana, ver: Monsiváis, «El perdón de los que sí saben los que hacen».

46 En efecto, no se trata de definir «objetivamente» un enemigo externo — otro Estado, por ejemplo —, sino que se trata de un estado de guerra interna, «subjetiva», en la que yo no puedo identificarme a mi mismo con el otro, con el hermano, con el próximo, más que en una relación de confrontación a muerte. En lo que sigue retomo la lectura que Derrida hace de Schmitt en *Políticas de la amistad*.

pero en vez reforzar la tesis, habría que matizarla. Me explico: si bien, a medida que se consolidan las naciones modernas en los Estados centrales esa violencia tiende a hacerse imperceptible, en la periferia a menudo sucede lo contrario. Con esa precisión, el postulado de Derrida sobre la anterioridad de la violencia se puede proyectar en una hipótesis histórica, según la cual, en Colombia la violencia ha sido una condición para su consolidación como Estado y como nación.

De hecho, no es difícil reconocer en la historia de Colombia varios momentos en los que el conflicto y la guerra han precedido las diferentes (re)fundaciones de Estado, en su orden: aniquilamiento de los pijaos y consolidación del Imperio español en la Nueva Granada (1608), guerras de Independencia y creación de la República (1821), la Constitución de 1886 como salida hegemónica a las guerras civiles del siglo XIX, Violencia de los años cincuenta, dictadura militar y formación del Frente Nacional (1957), Conflicto interno y puesta en marcha de un Estado de corte totalitario que garantice la pacificación (2002). Es obvio, que no existe, en este caso, una única fundación originaria del Estado que pudiera conjurar las violencias futuras y garantizar la armonía social. La conclusión es que las precariedades del Estado de Derecho en Colombia son condición indisociable del carácter recurrente de la violencia que antecede su constante (re)fundación. Al focalizar esa ambigüedad histórica en las diferentes formas de violencia se revelan los ideales, las necesidades, las expectativas que deben ser reprimidas o incluidas para lograr la formación de Estado en cada momento histórico de la Nación.

Quizás estas repúblicas sean demasiado jóvenes para haber logrado un equilibrio entre el derecho, la fuerza y la justicia. En ese caso, seguiremos navegando a tumbos entre el acento que se le de a la fuerza que garantiza la realización de la ley y la ley que pone en entredicho toda manifestación de la fuerza, esto es, entre el legalismo excesivo y los estados de excepción<sup>47</sup>. Por ello, lo que debería tener un carácter excepcional —el acontecimiento de la guerra que irrumpe la armonía social— se convierte en una constante que podríamos remontar hasta el siglo XVI, a esa violencia mayor y desproporcionada generada por las guerras de Conquista. La eficacia de la paradoja ya no estaría en aclarar un concepto determinado, sino en la estela que deja al desplegarse a lo largo de la historia.

Finalmente, nos preguntamos con Derrida: «¿Qué pasa en el mundo para que en adelante se pueda hablar así? ¿Para que uno se sienta obligado a hablar justamente, y *de una manera tan paradójica o aporética, tan imposible, de comunidad, de derecho, de igualdad, de república y de democracia?*»<sup>48</sup>. Mi impresión es que, al menos para nosotros, la respuesta está en el enunciado ‘ganar la guerra’, con todo lo que este enunciado implica a nivel de la continua génesis de Estado y de la genealogía del enemigo interior. En este sentido, el *ser enemigo* no viene de afuera, sino que señala al próximo, al hermano, y por tanto, sigue siendo una pregunta sobre nosotros mismos<sup>49</sup>. La pregunta se traduce, entonces, en una cuestión indecible, radicalmente aporética, acerca de si la política, la relación propiamente política, es reductible a la relación del individuo con el Estado, o si más bien no es, en su constitución originaria, «cosa de los hermanos»<sup>50</sup>.

47 La pertinencia de este análisis en una perspectiva de privatización del Estado y de economía global merece un ensayo aparte.

48 DERRIDA, *Políticas de la amistad*, p. 100.

49 Hasta tanto no se reconozca en todas sus dimensiones esa hostilidad en nuestra relación «consigo mismo en el otro», todo discurso sobre la paz o sobre el Estado de derecho seguirá siendo asunto de los gobernantes y de los guerreros, y no de los ciudadanos todos involucrados en la guerra. Para un desarrollo de las tesis de Derrida en relación con el conflicto colombiano, ver: CHAPARRO, «Ética y pragmática del ser enemigo».

50 DERRIDA, *Políticas de la amistad*, p. 190. El análisis de esta paradoja exigirá, como mínimo, un artículo dedicado al problema de la guerra civil, tal como lo deriva Derrida de su lectura de Schmitt, aplicado al caso colombiano.

## Bibliografía

- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus, 1991.
- Camps, Victoria. *Paradojas del individualismo*. Barcelona: Crítica, 1993.
- Chaparro, Adolfo. *Les archives de l'ambigüité*, Tomo I. Paris: L'Harmattan, 2000.
- Chaparro, Adolfo. «Ética y pragmática del ser enemigo», en: Chaparro, Adolfo (editor). *Cultura política y perdón*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2001.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *El antedipo*. Barcelona: Paidós, 1985.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos, 1988.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del Sentido*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.
- Derrida, Jacques. «Política y perdón», en: Chaparro, Adolfo (editor). *Cultura política y perdón*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2001.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 1995.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de Ley*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Derrida, Jacques. *Aporías. Morir —esperarse en los límites de la verdad*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Derrida, Jacques. *Las huellas de Roland Barthes*. Madrid: Taurus, 1998.
- Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits*, tomo III. Paris: Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI, 1976.
- Green, Abadio. «Interpretación Kuna de la llegada de los españoles a nuestro territorio». Transcripción de Gloria Ramírez y Adolfo Chaparro. Inédito.
- Habermas, Jürgen. *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Kant, Manuel. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.
- Liotard, Jean-François. *Discurso, Figura*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Liotard, Jean-François. *La diferencia*. Barcelona: Gedisa, 1991.
- Liotard, Jean-François. *Peregrinaciones*. Madrid: Cátedra, 1992.
- Liotard, Jean-François y THÉBAUT, Jean-Loup. *au juste*. Paris: Christian Bourgois, 1979.
- Monsiváis, Carlos. «El perdón de los que sí saben los que hacen», en: Chaparro, Adolfo (editor). *Cultura política y perdón*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2001.
- Quine, W. V. «Paradoja», en: *Matemáticas en el mundo moderno*. Madrid: Selecciones de Scientific American-Blume, 1974.
- Rorty, Richard. «Habermas y Lyotard acerca de la postmodernidad», en: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Rorty, Richard. «Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía», en: *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós, 2000.