



Palabra Clave

ISSN: 0122-8285

palabra.clave@unisabana.edu.co

Universidad de La Sabana

Colombia

González-Montero, Sebastián Alejandro

Sobre la tristeza de vivir con miedo a cuestas: Memoria, violencia y porvenir

Palabra Clave, vol. 18, núm. 2, junio, 2015, pp. 418-451

Universidad de La Sabana

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64938493005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Sobre la tristeza de vivir con miedo a cuestas: Memoria, violencia y porvenir¹

Sebastián Alejandro González-Montero²

Recibido: 2014-08-12

Enviado a pares: 2014-08-14

Aprobado por pares: 2014-09-13

Aceptado: 2014-09-15

DOI: 10.5294/pacla.2015.18.2.5

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

González-Montero, SA. Junio de 2015. Sobre la tristeza de vivir con miedo a cuestas: memoria, violencia y porvenir. Palabra Clave 18(2), 418-451. DOI: 10.5294/pacla.2015.18.2.5

Resumen

Aquí nos dedicamos al problema central de pensar la tristeza y la alegría en escenarios de conflicto armado, violencia, guerra y dolor. Queremos mostrar que la riqueza de la vida en general lleva de suyo el reto de valorar, caso a caso, aquello que sirve a la ampliación vital y a la duración de todo lo vivo. Decimos aquí: no podemos olvidar los contextos sustanciales en los que la vida se expresa a fin de poder someter el comportamiento a juicios prácticos de naturaleza ética, juicios que vamos a intentar definir en el rango de la alegría y el rango de la tristeza. Afirmamos que los motivos para actuar, las acciones mismas, el comportamiento que asumimos ante los demás, pueden ser entendidos entre los que van al encuentro y el favorecimiento de la vida y aquellos que acaban, agobian, censuran, prohíben, limitan y acaban con ella. En la primera parte, caracterizamos el problema general del conflicto armado y la violencia en la expresión “sí hubo tiempo para la tristeza”.

¹ El artículo hace parte del proyecto de investigación *Narrativas socioculturales y reconstrucción de la memoria histórica en Yopal* VRIT – Universidad de La Salle.

² Investigador Docente y Editor Revista Logos (<http://logos.lasalle.edu.co>). Facultad de Filosofía y Humanidades - Programa de Filosofía y Letras - Universidad de La Salle (Bogotá – Colombia). sgonzalez@unisalle.edu.co sebastianguizel@gmail.com

Luego, caracterizamos los conceptos de potencia y tristeza para formular la cuestión central de cómo vamos a vivir juntos con el reconocimiento y las huellas del terror y el dolor. Finalmente, proponemos solución a esa pregunta en la tesis sobre la experimentación colectiva y la formación de redes. Esta última parte hace las veces de conclusiones.

Palabras clave

Alegria, tristeza, conflicto armado, terror, dolor, memoria, reconciliación (Fuente: Tesauro de la UNESCO).

On the sadness of living with fear slopes: memory, violence and future

Abstract

Here we are dedicated to the central problem of thinking about sadness and joy in scenarios of armed conflict, violence, war and pain. We want to show that the richness of life in general carries in itself the challenge of assessing, case by case, that which serves the vital expansion and duration of all life. We say here: we cannot forget the substantial contexts in which life expresses in order to bring the behavior of a practical ethical nature, judgments that will try to define in the range of joy and sadness. We affirm that the grounds for action, the actions themselves, the behavior that we assume from others, can be understood among those going to the meeting and favoring life and those that end, overwhelmed, censor, prohibit, limit and end up with it. In the first part, we characterize the general problem of armed conflict and violence in the expression "If there was time for sadness." Then, we characterize the concepts of power and sadness to formulate the central question of how we will live together with the recognition and traces of terror and pain. Finally, we propose a solution to this question in the thesis on collective experimentation and networking. This last part will be conclusions.

Keywords

Joy, sadness, conflict, terror, pain, memory, reconciliation (Source: UNESCO Thesaurus).

Sobre a tristeza de viver com o medo sobre os ombros: memória, violência e porvir

Resumo

Aqui nos dedicamos ao problema central de pensar a tristeza e a alegria em cenários de conflito armado, violência, guerra e dor. Queremos mostrar que a riqueza da vida em geral está no desafio de valorizar, caso a caso, aquilo que serve à ampliação vital e à duração de todo o vivo. Dizemos aqui: não podemos esquecer os contextos substanciais nos quais a vida se expressa a fim de poder submeter o comportamento a julgamentos práticos de natureza ética, julgamentos que tentaremos definir na categoria da alegria e na da tristeza. Afirmamos que os motivos para agir, as ações em si, o comportamento que assumimos ante os demais podem ser entendidos entre os que vão ao encontro e o favorecimento da vida e aqueles que acabam, censuram, proíbem, limitam e acabam com ela. Na primeira parte, caracterizamos o problema geral do conflito armado e a violência na expressão “de verdade houve tempo para a tristeza”. Em seguida, caracterizamos os conceitos de potência e tristeza para formular a questão central de como viveremos juntos com o reconhecimento e as marcas do terror e da dor. Finalmente, proporemos solução a essa pergunta na tese sobre a experimentação coletiva e a formação de redes. Esta última parte se assume como conclusões.

Palavras-chave

Alegria, tristeza, conflito armado, terror, dor, memória, reconciliação. (Fonte: Tesauro da Unesco).

Introducción

“Hay golpes en la vida, tan fuertes... ¡Yo no sé! Golpes como del odio de Dios; como si ante ellos, la resaca de todo lo sufrido se empozara en el alma... ¡Yo no sé!” (Vallejo, 1918: 33). La calidad de estas palabras encuentra su lugar en el hecho de que parecen soportar todo lo que aquí queremos decir. Tan sólo unas cuantas líneas y ya está todo dicho: “Hay golpes en la vida, tan fuertes... ¡Yo no sé!”. Que serían como del odio de Dios... Por muy desafortunado que resulte, hemos de saber que quienes conocen de estos golpes habrían de admitir en su vida recuerdos de días de furores oscuros donde la memoria enrostra con tal fuerza el presente que la vida simula tempestades: depresión, angustia, miedo. Se trata de El Tigre y La Hormiga. De El Salado, Bellavista y Dos Quebradas –y todavía hay más para reseñar (cfr. GMH, 2013: 335-337)–. Al pensar en estos lugares es fácil ver que el pasaje existencial cobija todas las dudas al mismo tiempo. ¿Qué pasará? ¿Pero cuánto dolor ha de ser soportado? ¿Cuándo ha de terminar? ¿Se habrán de cansar de tanto horror? El pasado de violencia nos recuerda los días más aciagos. Y no son pocos y son terribles: “Abren zanjas oscuras en el rostro más fiero y en el lomo más fuerte. Serán tal vez los potros de bárbaros atillas; o los heraldos negros que nos manda la Muerte (...). Y el hombre... Pobre... ¡pobre! Vuelve los ojos, como cuando por sobre el hombro nos llama una palmada; vuelve los ojos locos, y todo lo vivido se empoza, como charco de culpa, en la mirada” (Vallejo, 1918: 33).

Cambiemos un poco el tono. Y digamos que el infortunio de los días tristes es algo que siempre hace falta enfrentar. De lo contrario, es sólo pensar lo que queda. Lo cual parece retórico y sencillo de señalar en el papel. Y, sin embargo, no hay reto más grande para el pensamiento que hallarse en el momento de considerar el presente. Pues, cómo hemos de vivir ahora si la resaca de lo sufrido es tan grave. De nuevo, la respuesta es muy simple de consignar y al tiempo muy difícil de matizar en lo que al pensamiento compete como tarea fundamental. En efecto, hace falta buscar motivos, encontrar personajes, inventarse cosas, preferir situaciones... que alivien la memoria, que tengan efecto sobre los recuerdos dolorosos y que permitan descanso, alivio y esperanza.

En los peores días, justo donde lo terrible amenaza con doblegarnos sin pausa, es importante y necesario el gesto de resaltar la vida y sus posibilidades. Es una luz difícil de ver, está claro. Pero sin ella las penas logran secar hasta los corazones más fieles (cfr. González, 2011: 22 y 36). En la tristeza, la crudeza de lo ocurrido hace correr el riesgo de abrumar la existencia al punto de hacer muy difícil mostrarse de buen ánimo y trabajar en cosas con prospectiva. Y es que claro, cómo admirar las formas del mundo a sabiendas que la muerte a veces está tan cerca como para borrar la luz diaria. Pero, por otra parte, no hay más salida que la de encontrarse ante el dilema de saber qué hacer. Por supuesto, no vamos a olvidar, no podemos dejar de lado la ambigüedad de las preguntas nacidas todos los días en el seno de la experiencia práctica. Las cosas que hacemos, las cosas que nos ocurren son dúctiles, tan poco firmes como la vida misma. En cuanto son inestables, obligan a pensar sin abstracciones generales o ideas sacadas apenas de una mente quizá inquieta, con traumas y angustiada. De hecho, la aptitud para la que entrenamos aquí es la de pensar la vida en su devenir más preciso: entre cosas que hacemos y pasan nunca iguales, que son cambiantes e imposibles de caracterizar en oposiciones claras o bien definidas categorías (el Mal, el Bien, etc.). En la vida –si se nos permite la pulsión a hacernos oscuros– no sabemos de antemano qué es grande y qué es pequeño. ¿Acontecimientos ruidosos o detalles nimios? Está lejos de nosotros saber qué es eso si no es por la habilidad de encontrar sentido a las cosas que hacemos y ocurren. ¿Qué sentido tienen las cosas? ¿Son buenas? ¿Son malas? ¿Y qué quiere decir esto? Nuestra empresa es neciamente difícil y profunda al tiempo que representa el problema más elementalmente cotidiano y sencillo de encontrar. “Maravilloso” dice intencionalmente Tomás González. Y así, al enfrentar el problema práctico del sentido de la existencia, sin voluptuosas palabras, sin adornos pesados, sin arandelas académicas –y mucho mejor que nosotros, es cierto–, resume, con bella expresión, nuestra preocupación: es hora de saber cuándo una vida es buena entre el conocimiento inevitable del dolor y los aceites y pigmentos con los que, las más de las veces, puede tocarse el infinito (cfr. 2011: 131).

Quisiéramos cerrar aquí la breve introducción. Pero antes de que se nos destroce por no ser muy “rigurosos”, pongámonos académicos. El objeti-

vo general de la investigación es mostrar que la ética de la alegría proporciona solución al problema de saber cómo proteger los derechos del individuo a descubrir quién es y qué puede sin olvidar, por otra parte, salvaguardar la comunidad a la que pertenece. Insistiremos mucho en que nuestro problema fundamental es el de garantizar, de modo existencialmente efectivo, la afirmación de uno mismo frente a la existencia de los otros (y no sólo de las personas). Esta es nuestra hipótesis de trabajo: existe quizás salida en la ética de la alegría a la pregunta sobre cómo construir un mundo compartido en la medida en que permite descubrir el camino para orientar la praxis cotidiana por el entendimiento mutuo, si por entendimiento ha de ser comprendido el hecho de potenciar la propia individualidad en coexistencia y por mor de la vida en general.³

Avalar los modos de existencia y la pluralidad de los seres y acciones reales y posibles se refiere al gesto de fomentar la praxis, además de todos los esfuerzos cooperativos exitosos en la construcción de lo común. Por supuesto, la defensa de la praxis en horizontes de existencia concreta debe complementarse con la búsqueda de criterios efectivos a la hora de reconocer el interés en la autorrealización individual al buscar condiciones comunes de existencia afirmativa. Según anunciamos, la hipótesis de trabajo es que la tarea de diferenciar la tristeza de la alegría permitiría tanto el reconocimiento del pluralismo de las situaciones vitales a que hace referencia la existencia como la apropiación e interferencia mutua de las actividades y comportamientos que se presentan a lo largo de la vida. La distinción ética de la alegría y la tristeza es la vía para encontrar las motivaciones y orientaciones de las acciones enmarcadas ámbitos concretos. Nos ocupa así la capacidad reflexionante de *vincular* las decisiones, los acuerdos, las directrices humanas, etc., a las situaciones, experiencias y eventos locales que son de competencia práctica. Si se nos disculpa la exageración y la falta de modestia, quisiéramos decir que tal sería la eventual solución al hiato entre teoría y praxis. Dada la capacidad de buscar sentido a la acciones y de se-

3 Estamos siguiendo algunas instrucciones de trabajo documentadas por la extensa investigación sobre los modos de existencia de Bruno Latour (cfr. 2013: 316-341). Por otra parte, seguimos la intuición general declarada por Latour según la cual el problema de la construcción de un mundo común es una cuestión que hace falta reavivar a la luz de algunos desarrollos teóricos nuevos. Puede encontrarse este punto de vista en "Another way to compose the common world. The Ontological Turn in French Philosophical Anthropology". An Executive session of the AAA - Annual Meeting Chicago. Noviembre 23 de 2013. Recuperado el 9 de mayo de 2014, de: www.brunolatour.fr

lecciónar o preferir aquello que celebra la vida, creemos es posible mover el pensamiento entre la praxis concreta, las cuestiones de motivación y los hechos y acontecimientos que son fuente de duda, conflicto, dolor, miedo y resentimiento humano.

1. Y sí hubo tiempo para la tristeza⁴

La tristeza es el recurso general y siempre presente de la violencia, la guerra y los conflictos resueltos con sangre y miedo. Tristeza cuyo resultado es más tristeza para todos (i. e. víctimas, perpetradores, sociedad civil). Si algo queda claro siempre que se mira la historia del terror y el dolor es que el tiempo para la tristeza tiene redundancia en más tiempo para la tristeza.⁵ Redundancia fatal, horrible, paralizante. Porque su legado es el temor, las situaciones de inseguridad, las dificultades económicas, los estigmas sociales, la angustia íntima, familiar, cotidiana (cfr. Nussio, 2012: XXV). La tristeza no produce más que esas cosas.

Pero, al mismo tiempo, debemos pensar que la tristeza es algo más que una emoción social vinculada a la violencia, a la guerra. La tristeza, vamos a decir en otra dirección, *es un punto de vista*. Más bien una valoración ética del sentido de las cosas, las personas, los hechos, las acciones. ¿Qué tipo de valoración es esta? Vamos a anunciar muy pronto lo que queremos hacer a fin de orientar el pensamiento: tristeza es el nombre a través del cual puede reconocerse la pasividad –síntoma de lo más reactivo en nosotros– de modo tan preciso que sirve de perspectiva general para comprender cada acción, sentimiento y pensamiento con tendencia a la disminución, a la in-

⁴ Hacemos referencia indirecta al documental *No hubo tiempo para la tristeza*, que “cuenta por qué Colombia ha sido escenario de un conflicto armado durante más de 50 años y cómo los ciudadanos han sobrevivido a este largo periodo de violencia. El relato refiere los hallazgos del Informe Basta Ya Colombia. Memorias de guerra y dignidad, elaborado por el Centro Nacional de Memoria Histórica. También presenta a hombres y mujeres que desde La Chorrera, Bojayá, San Carlos, las orillas del río Carare, Valle Encantado y Medellín dicen que Colombia no puede permitir que la atrocidad de la que ellos fueron testigos se repita.” Recuperado el 12 de marzo de 2014, de: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/documental.html>

⁵ Hablando del lado de los responsables, hay que tener en cuenta lo siguiente: “Aparte de las heridas dentro de la sociedad, también debe lidiarse con las heridas de los perpetradores de violencia, su trauma psicológico. Estos traumas de posguerra pueden llevar a la adicción al alcohol o las drogas y a una vida perturbada. Es difícil cuantificar el impacto de las cicatrices causadas por las actividades de guerra, pero en últimas pueden afectar la construcción nacional de la paz” (Nussio, 2012: 20). Cada vez que me encuentro con esta constatación de la tristeza resuena siempre en mí la idea de que las cosas y las personas que nos hacen mal son aquellas que nos atormentan, los que día a día inundan la existencia de esclavitudes. Es bien sabido que el motivo de la libertad y la búsqueda de uno mismo es asunto del romanticismo alemán (cfr. Safranski, 2006a, 2006b, 2007 y 2008). Pero para el caso, véase especialmente *Demian* o *El lobo estepario* de Hermann Hesse –otro romántico, claro– (2009).

tensidad más baja en los grados de su realización. En suma, *tristeza es el concepto ético de la pasividad*.

¿De qué hablamos cuando hablamos de tristeza? Considerada una actividad cualquiera hay que preguntarse: ¿Qué sentido expresa? ¿Cuál es el sentido de cada cosa pensada, sentida, dicha, actuada...? Digamos a manera de tesis: habría actividades cuyo sentido es propiamente activo, esto es, cuyo sentido es alegre porque son desarrolladas en virtud de la propia potencia y su duración. Por otra parte, habría actividades cuyo sentido es propiamente triste, esto es, cuyo sentido es reactivo. Las actividades de sentido reactivo son aquellas que expresan pasividad, reacción, mero impulso de respuesta inmediata a fuerzas no conocidas o externas (i. e. el inconsciente o la causalidad social). Hablando de la tristeza como cualidad específica de las reacciones (i. e. toda actividad que es respuesta mínima) podemos saber en qué sentido somos pasivos. ¿Cuándo somos pasivos? ¿En la inactividad? ¿En la impotencia? Diremos aquí que no hay tal cosa. Todo lo vivo presenta actividad –o está muerto–. Por eso la pasividad no es directamente el signo de la inacción. Es más bien el signo de la reacción. Somos pasivos cuando reaccionamos. Y reaccionamos cuando nuestra respuesta práctica a una situación vinculante se precipita hacia comportamientos elementales de reflejo. Es el caso en que, por días, todo parece desdicha y donde no tenemos más que miedo. Al momento de levantarnos ya nos damos el primer golpe. ¡Y así podemos estar por mucho tiempo! Nos caemos, resbalamos, nos hacemos insultar en todas partes. Entonces nos volvemos más tristes. Estamos en estado de discordia. Nada marcha. Tenemos ganas de irnos a la cama, queremos el anonimato, buscamos aislamientos, escapes o protección (cfr. Nussio, 137-142). No se sabe lo que hay que hacer. ¡Es horrible! ¿Qué pasa? Pues es la tristeza. Me encuentro plenamente pasivo. No soy auténtico. No sigo lo que soy. Estoy privado (cfr. Nussio, 2009: 103-122).

Lo cierto es que en la tristeza uno está separado de lo que puede. Esto nos hace graves, pesados, instintivos, seres horribles y maltratadores, etc. (cfr. Deleuze, 2012: 122 y 124). En realidad, la tristeza es igual a la postración. ¡Y no porque uno se arrodille o sea sumiso!⁶ La desgracia de la tris-

⁶ Cuántos hombres de mando y representantes de la autoridad negarían alguna vez haberse posado en sus rodillas siendo de todos modos los hombres más tristes que uno puede encontrarse. Todo indica que lo propio de la tristeza

teza no se define directamente en el hecho de que nos podamos sentir mal de vez en cuando. No se es triste porque a veces nuestro ánimo sea bajito o porque resultemos una mañana paralizados de angustia, dolor y sufrimiento y con ganas de evitar el mundo... La desgracia de la tristeza se encuentra en el hecho de que la cualidad de nuestra actividad es determinada por el rasgo más agresivo de las reacciones. La tristeza nos hace rodar cada vez más lejos hacia lo más pequeño, hacia la separación de lo que se puede. La tristeza es una medida de valor, que permite comprender nuestras respuestas a lo que ocurre –o a lo que ocurrió– según la capacidad de activar nuestras posibilidades de acción, sentimiento y pensamiento del lado más grande, más afirmativo o del lado más pequeño, del lado del mínimo de la potencia. Se habla así cuando se piensa en la tristeza: “No puedo, nada es para mí, nada se puede hacer, estoy condenado... por eso el mundo debe terminar”. “Es la voluntad de la nada la que sólo soporta la vida bajo su forma reactiva” (Deleuze, 2012: 137).

Vamos a llevar lo anterior un poco más lejos. Por ahora, vale decir que el concepto de tristeza, ante todo, proyecta el pensamiento hacia problemas prácticos, aspecto fundamental que no debe ser olvidado a riesgo de confundir nuestro tema con aproximaciones teóricas a los sentimientos y las emociones humanas –enfoque psicosocial bien extendido, diríamos (cfr. Smith, 2006: 45-71)–. En realidad, pensamos que la investigación que permite el concepto de tristeza rebasa el énfasis sobre los procesos motivacionales y subjetivos del comportamiento social para dejar a la vista el problema de la comprensión ética de la actividad humana. ¿Y cuál es este problema? Una fórmula sencilla ayuda a entender las cosas: la compresión ética de la actividad humana tiene que ver con el amplio problema de cómo acceder al conocimiento práctico de la existencia (cfr. Deleuze, 2008: 50). Aquí diremos, siguiendo esa intuición, que el acceso al conocimiento práctico de la existencia compromete dos asuntos relacionados: por una parte, debemos saber cómo caracterizar la actividad humana sin pretensiones trascendentales y sin otro recurso que la descripción de la actividad humana vista en ella misma. En nuestra opinión, esto será asunto del problema de la poten-

es que nos pone en circunstancias engañosas: podemos dar órdenes y obligar a actuar, que este aparente señorío no indica potencia. El deseo de dominar es irreal, dice Deleuze. Es precisamente cuando uno menos puede, cuando uno está en la situación de mayor pasividad, que requiere de obligar a los demás a algo (cfr. 2012: 120-123).

cia. Por otra parte, debemos saber cuál es el sentido de la actividad humana. Mejor aún, debemos responder a la pregunta de cómo valorar la actividad humana. En nuestra opinión, esto será asunto del problema de la alegría y la tristeza. A reglón seguido, desarrollamos el asunto.

2. Potencia

Lo que nos define, en el fondo, tal vez no sean los rasgos de la personalidad. Es probable que no sean los gustos, las preferencias, los prejuicios, las presunciones, las actitudes o la propia percepción lo que nos hace seres concretos. Quizá no sean ni siquiera los recuerdos, las experiencias, los conocimientos o las fantasías las que definirían con precisión la naturaleza propia. No serían la historia, los referentes culturales, la tierra donde se nace, la lengua que se habla, etc., lo que termina dictando las características nuestras. Todo lo anterior cuenta, por supuesto. Nadie se encuentra exento de la lista de las condiciones reales y concretas de la existencia. Si se quiere, la reducción del sujeto a su praxis tiene como resultado definitivo la impresión de que nadie puede ser precisado por fuera del marco de su existencia material.⁷ Pero al mismo tiempo podría decirse, y en similar perspectiva (materialista), que ser alguien, que saberse sujeto concreto es asunto de una muy fuerte singularidad. ¿Qué significa esto? Que soy como los otros en el sentido de compartir creencias, “ubicación geográfica, orígenes étnicos, ‘raza’, género, nacionalidad, estatus económico, estatus legal, edad u otras características relevantes” (Smith, 2006: 2). Y, de todos modos, soy igualmente singular. ¿En qué sentido? ¿Qué me hace singular? Volvamos un poco a nuestro punto inicial. Acaso no soy singular por tener una personalidad, por tener gustos, preferencias, prejuicios, presunciones, por presentar actitudes y tener percepciones “específicas” o algo por el estilo. Tampoco sería especialmente único por haber sido arrojado a un mundo lleno de características materiales previas que me corresponden sin otra opción. Más bien, soy singular, diríamos, porque *soy potencia. Como todos, soy potencia. Y en la potencia me hago singular*. Desarrollemos la secuencia.

⁷ Para los detalles exactos del concepto de crítica y del tema de la reducción crítica del concepto a la praxis, cfr. Ricoeur, 2006. Sobre todo, las conferencias “Marx: la crítica del Hegel y los manuscritos”, “Marx: el primer manuscrito”, “Marx: el tercer manuscrito” y “Marx: la ideología alemana (1) y (2)”.

¿Cuál es la razón del que actúa (*ratio agendi*)? Nuestra respuesta es: en general, la razón del que actúa no se encuentra principal y únicamente en los motivos que lo acompañan. La *ratio agendi* se halla resguardada en otro lugar, esto es, en el hecho de que *somos primariamente capaces de acción*. Digamos que la razón del que actúa es la propia potencia que lo define y lo hace ser lo que es. Sólo secundariamente acudimos a motivos para actuar. En primera instancia, lo propio del que actúa nace del hecho de que lo puede hacer singularmente. Esto es lo que concreta al que actúa: que lo hace, que actúa de modo concreto. Dicho sin adornos: actúa porque puedo. Eso es lo que soy: potencia, lo que puedo en acto. Y lo que puedo en acto me caracteriza, me hace lo que soy. *Possest*: lo que puedo es lo que soy (Deleuze, 2008: 76). Digamos que habría identidad de la potencia y la acción en la existencia concreta. Esta identidad es por la que se definen los sujetos (Deleuze, 2005: 31). Potencia y acto = *Possest*:⁸ es, pues, éste el término de la caracterización de los individuos como potencias singulares (Deleuze, 2005: 32).

Es de advertir que, desde cierto punto de vista (moral), los individuos pueden ser entendidos como potencias en el sentido de que tienen la capacidad de ser “otra cosa”, “algo más”, especie de cualidad carente de actualidad que, no obstante, puede ser alcanzada-. Así, la potencia nombraría el esfuerzo de los individuos para conseguir algo (objeto o interés) o contra algún impulso (sentimiento o sensación). Por otra parte, desde otro punto de vista (ética), la potencia es otra cosa. Se diría que es la cantidad de lo que tal o cual individuo puede en acto y que lo define y lo diferencia. La potencia es la cantidad que expresa grados de intensidad actual e intrínseca a los individuos mismos. De manera que la potencia ya no se define sólo por la capacidad de obtener “algo” como si se tratara de lo que se podría llegar a ser eventualmente. Potencia es lo que puede ser realizado, en efecto, bajo la forma de acciones, sentimientos y pensamientos. Permitáse decirlo con énfasis especial. Nosotros no decimos: «Los individuos, por un esfuerzo considerable, pueden tener la capacidad de llegar a ser algo más –

8 Deleuze –hablando de Spinoza– recuerda una palabra muy vieja, que llama *valija* (*valise*) por contener una creación lingüística muy particular: la palabra *possest*. Ésta, dice Deleuze, se compone de “*Posse*”, que es el infinitivo del verbo poder, y ‘*Est*’, que es la tercera persona del verbo ser en el presente, ‘él es’” (2005: 31).

más justos, correctos, autónomos, virtuosos, disciplinados, educados, sanos, etc.-». Nosotros decimos: «La potencia es exponente de la actividad en general» (cfr. Deleuze, 1981: 27-42). Esto es muy importante. P, pues no es lo mismo decir que los individuos pueden alcanzar atributos latentes que sostener que se definen precisamente por lo que puede realizar en acto. Son dos maneras muy diversas de aproximarse y valorar a los individuos.⁹

Ya debe ser claro que nosotros privilegiamos el punto de vista ético. Lo cual, a la larga, es como privilegiar la posibilidad real de ver qué pueden hacer los individuos concretos. ¿De qué son capaces los individuos –y más adelante vamos a decir: los grupos–? ¿Qué pueden? Esta es otra manera de asumir la vida (Deleuze, 2005: 47). Y las consecuencias de elegir este punto de vista resaltan casi de inmediato. Decimos: los individuos son, pues, potencias. Y cada uno puede lo suyo. Ver a los individuos como potencia significa que insistentemente se pregunta: «¿Qué pueden éstos en su existencia?» «¿Y qué actividades les son propias, en cada caso, a los individuos?» La potencia se refiere, así caracterizada, a las actividades de las que son capaces en acto los individuos, una compresión que sugiere que precisar la naturaleza de los individuos depende de determinar y describir la actividad de los individuos en concreto y con respecto a cada cual. Uno se pregunta así: ¿De qué es capaz *un* individuo? ¿Y de qué este otro? (cfr. Deleuze, 2005: 58).

Si esto es cierto, los individuos se dejan descubrir irreductibles unos con respecto a otros en la medida en que el grado singular de realización de la potencia es heterogéneo. Cada individuo es, en efecto, *apto a su manera*. Le es propia la actividad y lo es cada uno de manera singular. Eso quiere decir que los individuos son iguales porque son potencia, pero difieren por el grado de intensidad o realización de la potencia que son. Todo individuo es él mismo distinto de los demás, y al mismo tiempo, todo individuo se encuentra en el elemento en que se expresan todos: la potencia del

⁹ Los criterios morales se definirían más allá de las actividades mismas por el horizonte de realización de lo que los individuos *pueden ser* y actualmente *no son* (trascendencia), mientras que los criterios éticos serían inmanentes a las actividades mismas y definirlos dependería de adoptar el punto de vista de la valoración del sentido propio de las acciones. Esta sería la diferencia entre el Bien y el Mal respecto de lo bueno y lo malo (cfr. “El sistema del juicio y la moral” y “La distinción ética de los existentes”, Deleuze, 2008: 33-69).

ser que son. Todo individuo es, pues, potencia. Y, a la vez, todo individuo se cualifica en la potencia (cfr. Deleuze, 1968: 190). No somos iguales por poder lo mismo, sino por ser cada uno potencia. Todos podemos. Pero no todos podemos lo mismo. Secuencia en la que hay que tener cuidado. No es que esencialmente unos individuos puedan más que otros. La potencia deriva en grados relacionados con la singularidad de lo que cada individuo es/puede y por lo que se distingue de los demás. Unos individuos pueden. Otros también. Y cada uno según grados diferenciales/diferenciables. Estamos siguiendo el paso de la caracterización cuantitativa de los individuos como potencia a la oposición cualitativa de los modos de ser: los individuos son lo que pueden y eso que pueden, en casos discretos y precisos, determina su modo singular de ser.¹⁰

3. Tristeza

Hacemos lo que podemos para ser libres y alegres. En eso radica la nobleza de la potencia. Porque ser libres y alegres es igual al desarrollo de la potencia sin otro fin que su aumento y duración. Poder actuar y hacerlo al máximo de las posibilidades es lo mismo que existir con alegría. Siendo lo contrario es una tortura. Tortura que es tristeza, en realidad. Porque la tristeza es la pasividad y refiere los impedimentos al desarrollo de las actividades que nos definen –más aún si éstos vienen de fuera y benefician a algo o alguien más que obtiene plusvalía con costo en la disminución de la propia potencia–.

La tristeza es mera pasividad. Y las condiciones de la tristeza aquellas que le sirven (i. e. que inutilizan, apachurran, imprimen miedo y quietud, parálisis). Profundicemos, por esa vía, en algo que ya habíamos anunciado: *Todos somos potencia*. Es decir que todos nos hacemos individuos en las actividades que realizamos. Nos somos ni más ni menos que lo que podemos en acto. Y al mismo tiempo nos diferenciamos en la potencia ha-

¹⁰ Sabemos lo mucho que habría que decir sobre el tema de las esencias de modo como realidades intrínsecas a los seres. Es cierto que Deleuze le dedica bastante atención al criterio cuantitativo/intensivo a través del cual se sostiene la posibilidad real de la individuación de los seres (cfr. 1968: 183-207). Sin embargo, lo que nos interesa aquí es el criterio en sí mismo. La argumentación delicada y compleja que se encuentra detrás puede ser consultada en varios momentos de la reflexión de Deleuze sobre Spinoza. Cfr. *Spinoza y el problema de la expresión* (1968), *Spinoza: philosophie pratique* (1981). También, *Spinoza: Intégralité Cours Vincennes* (1981a). Desde el punto de vista de la investigación social, es probable que el enfoque del individualismo metodológico permita captar, en terreno, esto de la oposición cualitativa de los modos de ser (cfr. Nussio, 2012: 239).

ciéndonos singulares. Es decir que cada uno de nosotros se realiza según la intensidad de las acciones propias (cfr. Deleuze, 2008: 72-74). Afirmación ésta que traslada a una concreta problemática ética. Valorar a las personas, sin trascendencia ni uso de criterios incondicionados o “puros”, es el ejercicio de valorar lo que cada quien puede en la intensidad que le es propia y en las condiciones, a su vez concretas, en que se realiza toda actividad. No se sabe lo que un individuo (o un grupo) puede. O no se puede saber hasta que es percibida y descrita su actividad con pluralismo y sentido empírico, esto es, hasta que no es percibida y descrita la experimentación concreta de cada quien en circunstancias específicas.¹¹ De manera que nunca se sabe qué sorpresas da la gente. Nunca se sabe si los “más buenos” pueden descubrirse tristes en condiciones favorables. Y nunca se sabe si los “más terribles” pueden descubrirse alegres y afirmativos en condiciones propicias. La verdad es que la vida expresa mixtificaciones oscuras. Es posible descubrir toda clase de eventos afirmativos –incluso en el horror o allí donde uno menos se lo espera porque todo es espantoso: labores de dignidad, signos de solidaridades, rescates, actos extraordinarios, resistencias, ayudas, etc.– (cfr. Informe GMH, 2013: 359-387). Por otra parte, allí donde habría de esperarse gente educada, decorosa y buena puede descubrirse, en sus actos, expresiones tristes (cfr. Informe GMH, 2013: 30-101). Pero no hay que confundirse. El comportamiento humano no expresa polaridades bien definidas. Así, podemos estar seguros de que ninguna actitud alegre o desdeñable es connatural a los individuos. Nadie es bueno por naturaleza. Y nadie es malo sustantivamente. Es asunto de mixtificación, de pluralismo y empirismo.¹² Es así que la vida no presenta el Bien y el Mal

11 Potencia de turista: “Todo el mundo tiene premoniciones y nosotros, los turistas, también las tenemos, pero debemos reconocer que muchas veces son desacertadas. Me late que va a llover, decimos, y media hora después sale el sol. En esto los nativos del golfo nos miran como niños de brazos, pues todo lo percibimos, pero del mar nada sabemos. *Suélteme un cordel y un anzuelo y verán cómo enredo a todo el mundo en la lancha*. Por eso los pescadores de verdad, como el padre y los mellizos, prefieren no llevarnos. Pero los turistas vinimos a divertirnos y nos reímos de eso y de mucho más. Nuestra condición individual en el golfo no es eterna: somos empleados de banco, estudiantes de primaria o de posgrado, de kínder, taxistas, pensionados, amas de casa ... ¡Desgraciados aquellos que deben quedarse aquí para siempre, encadenados a este mar y a esta condena!” (González, 2013: 26. El subrayado es mío). Potencia de pescador: “Mario conducía la lancha. El padre, a pesar de haberse criado en las montañas, se consideraba mejor lanchero que sus hijos, pero desde hacía ya algún tiempo se daba el lujo de viajar nada más recibiendo el viento sobre su rostro bien parecido, bien afeitado, curtido por el sol. Tenía setenta y un años y parecía de sesenta. Un rayo rajó la negrura del cielo por el horizonte, como agrietando un pocillo. Mario agarraba el mango del timón del *Evinrude* con la mano izquierda. El mar era una espejo negro” (González, 2013: 16).

12 Esta mixtificación se expresa con claridad en las investigaciones dedicadas a los aparentemente “más malos”, los excombatientes. Revisar el punto de vista de estos personajes revela todo tipo de lecciones, entre las cuales cuenta como fundamental que no han sido y no son seres naturalmente malos. Como dice Hoyos, “la tolerancia moral

como cosas opuestas bien delimitadas. Y, de todos modos, estamos obligados a diferenciar las actividades en general. Páginas arriba hemos dicho: debemos saber cuál es el sentido de la actividad humana. Mejor aún, debemos responder a la pregunta de cómo valorar la actividad humana. Pues bien, vamos a decir: las actividades se diferencian en sí mismas porque expresan el sentido afirmativo de la alegría o porque expresan el sentido pasivo de la tristeza.

Permítase, por mor de nuestros asuntos aquí, enfatizar en el tema de la tristeza.¹³

Diríamos que siempre hay soplos tristes que hacen rígida y horrible la vida. En la tristeza somos pasivos, reaccionamos, nos hacemos presa de lo peor. De hecho, los legados de la tristeza son tema central de las más execrables situaciones y los más tremendos eventos en la vida (cfr. Nussio, 2012: 117-118). La participación en la guerra, la existencia del combatiente en los conflictos armados, los legados de la conflagración bélica, etc.; la situación de las víctimas, por otra parte, sus experiencias de violencia, la estigmatización, el daño moral, la criminalización o la persecución, etc., son situaciones paradigmáticas que informan sobre esta hipótesis (cfr. Informe GMH, 2013: 258-323). Pensemos que la tristeza es puente a la tristeza en cuanto define la existencia en la oscilación entre la mera reacción (resentimiento) y las condiciones obligantes (necesidades) a las que no podemos sino contestar protestando y con violencia, agresividad, rencor. Reaccionar es lo propio de las ocurrencias que obligan, que no dejan más espacio para actuar que el definido por las respuestas inmediatas, las que llevan el

goza de mala fama porque se la confunde con la impunidad o con la laxitud frente al delito. Se fomentan, entonces, actitudes intolerantes a ultranza, especialmente de parte de la misma clase dominante y de quienes detentan el poder. Es importante distinguir entre el mal censurable y su eventual o probable causante, el sospechoso o el culpable, quien conserva su derecho a la defensa, su posibilidad de asumir responsabilidad y de reafirmar su pertenencia a la sociedad como ciudadano capaz de reconocer su error. La tolerancia moral, en el sentido de buscar, inclusive tolerar lo intolerable, se genera en el reconocimiento de la contingencia y la finitud, como base de una cultura del perdón y de la reconciliación" (2007: 15).

13 Seguir este pensamiento lleva de suyo el problema de no poder aislar la alegría de la tristeza en el razonamiento que lleva a la cuestión del sentido o el valor de las cosas que hacemos, sentimos, pensamos (i. e. distinción ética de los existentes, Deleuze, 2008: 69-97). Sin embargo, vamos a preferir aquí el énfasis hacia el concepto de tristeza. Las razones las iremos exponiendo a medida que nuestra escritura avanza. Por lo demás, ya hemos tratado con cierto cuidado el concepto de alegría en otro trabajo titulado "Política de la alegría en tiempo de terror y dolor. Ensayo sobre la afirmación".

signo de la necesidad y la coerción. Muchas veces se trata de necesidades económicas, a veces de convencimientos ideológicos o de actividades impuestas a través del miedo; en otras ocasiones, es cuestión de búsqueda de seguridad, de ganas de venganza y retaliación, cuando no de situaciones abiertamente agraviantes, dolorosas, marcadas por la angustia, la intranquilidad, el malestar y la preocupación... En cualquier caso, lo cierto es que nos encontramos pasivos cuando, en esas condiciones, las actividades que podemos no son más que efectos inmediatos de respuesta impulsiva. La dimensión vinculante de la experiencia nos lleva, no pocas veces, al límite de respuestas que son tan sólo impulsos, si acaso obstinaciones por prevalecer o nada más que los motivos de sobrevivir y luchar. Esto es tan así que podemos atrevernos a la formulación de la siguiente hipótesis: *habría coexistencia frecuente entre las necesidades y coerciones dadas por eventos y situaciones específicamente tristes y respuestas humanas pasivas y agresivas* (cfr. Nussio, 2012: 111-122).

Volvamos un poco a esto. Digamos que siempre hace falta preguntar cuál es la potencia de cada individuo y en qué condiciones sus actividades expresan tristeza o alegría –según la valoración de las cosas-. Alguien, cualquiera de nosotros, puede ser triste. Es algo que se puede (cfr. Vargas, 2007). Se puede ser alegre. Esto también forma parte de nosotros.

En estos días, cuando estoy en región adelantando trabajo de campo, me encuentro con milagros que me devuelven la esperanza. En medio de pasajes que commueven por su poesía, escucho también la poesía de quienes (conservan), a pesar del horror sufrido, la capacidad de cuidar a los demás, de inculcar valores, sembrar la sabiduría desde un lenguaje cotidiano con commueve en su sobriedad y belleza (Wills, 2014).

Capacidad de cuidar, sabiduría para inculcar valores, sobriedad, belleza; resentimiento, dolor, terror... todo esto forma parte del poder humano. Y lo cierto es que cuando uno se interesa por la potencia de los individuos (o los grupos), considera esas dos aproximaciones relativas: por una parte, se busca interrogar la actividad concreta de los individuos. “¿Qué hace este o aquel individuo?” “¿Cuál es su potencia?” “¿Qué hace y hasta dónde?” “¿Cuál es su intensidad?”. Todas preguntas cuya respuesta remite a la

descripción de las actividades de los individuos (o los grupos) tenidos en cuenta. Por otra parte, hay que considerar el sentido de la actividad: tristeza o alegría. Consideración que hace parte de las preguntas: “¿Qué sirve al aumento de la potencia?”, “¿y qué no?”. Preguntar por el sentido de la actividad también es preguntar por aquello que afecta su desarrollo. “¿En qué condiciones se es alegre?”, “¿y en qué condiciones se es triste?”. Las necesidades de subsistencia económica, incluyendo temas como el ingreso, las oportunidades de empleo y la adquisición de medios para la vivienda, la comida, el agua, etc., afectan lo que somos (cfr. Nussio, 2012: 156-159). Y somos horriblemente tristes en ausencia de esas condiciones básicas. O somos muy intensos cuando no hacen falta o cuando no hay por qué preocuparse por esos asuntos. Algo similar pasa con la educación (cfr. Nussio, 2012: 154-155). Igual en presencia de estigmas sociales: somos reactivos y muy agresivos. Sin vínculos comunitarios también. La preocupación por la seguridad física nos afecta enormemente. La vida familiar asimismo. En condiciones de desconfianza y de valoración negativa no hacemos menos, nos hacemos poco, podemos llegar a la inmovilidad (cfr. Nussio, 2012: 125-213). Sabiendo que la lista no es exhaustiva podemos decir, en resumidas cuentas, que la tristeza es la propiedad de la impotencia, la pasividad y el resentimiento. El lado ético de esta afirmación se ve pronto con sólo asumir el hecho de que representa un modo de vida. El modo de vida de quienes entristecen la vida y de quienes cultivan la tristeza –i. e. el tirano y los favoritos del tirano– (cfr. Deleuze, 2008: 91). Y se pueden éstos reír, que su risa no comunica más que tristeza. “¡Ja! –miren cómo está de miserable la vida, miren lo poco que es la vida, miren cómo acabamos con la vida–”. La tristeza es de aquel “que se siente tanto mejor cuanto todo va peor. Peor va, más contento está” (Deleuze, 2008: 92). Y a veces tienen ingenio¹⁴ estos tipos (cfr. Anónimo, 2007).

14 “El esclavo es al mismo tiempo el bufón. Dostoievski dice también cosas muy profundas sobre la unidad del esclavo y el bufón. Y los tiranos. Estos tipos los tiranos. Te enganchan, no te sueltan. No paran de meter la nariz en cualquier cosa. De otra manera, no están contentos. Siempre es preciso que rebajan las cosas. No es que las cosas estén forzadamente altas, pero para ellos es siempre demasiado alto. Siempre es preciso que descubran una pequeña ignominia bajo la ignominia. Se sonrojan de alegría. Cuanto más repugnante, mejor” (Deleuze, 2008: 92). “Hay sin embargo páginas muy cómicas en la *Ética*. Pero no se trata para nada de la misma risa. Cuando Spinoza ríe es bajo el modo: ‘!Miren aquél, de lo que es capaz!’. (...) No es la risa de la ironía, es un tipo de risa completamente diferente. Yo diría que es mucho más como el humor judío, eso es muy spinozista: ‘!Jamás creí que eso pudiera hacerse!’” (Deleuze, 2008: 92).

4. El problema de vivir juntos

Resulta sencillo encontrarse un día frente a la afirmación de que si no hay nada que perder, si no hay otro camino y después de haber sufrido mucho, pues se tiene la potestad de hacer cualquier cosa con los demás. En el escenario de nuestra historia más o menos reciente asistimos al hundimiento de los vínculos colectivos, a la erosión de los mecanismos solidarios, a la ingente necesidad de supervivencia, a las competencias y rivalidades más declaradas. Vemos a la gente solitaria y con sed de retaliaciones. Gente detrás de cobros de deudas y con ganas de acabar con todo el mundo. Un breve repaso a la narrativa del terror y el dolor que ha traído el conflicto armado da suficiente evidencia de esto. Más aún, quizá en estos tiempos sea relativamente fácil llegar a una misma conclusión general: que a lo largo de varias décadas hemos vivido tal tormenta de odio y de crueldad, desatada por los actores de la guerra contra una inmensa mayoría de personas, que la idea de seguir haciéndonos mal aparece muy pronto.¹⁵ No sobra decir, de nuevo, que tenemos prueba de esto con tan sólo una rápida mirada al archivo de nuestra historia: hoy, en los años cincuenta, o en 1800, ya en la Colonia, el rastro de dolor y sangre parece interminable y las marcas de la tragedia figuran un ciclón de terror con consecuencias aún insospechadas (cfr. Hoyos, 2007: 12). Todo lo cual se traduce en noticias de odio que circulan por doquier. Noticias que hablan de los detalles de cómo la gente ha sido azotada a golpes de resentimiento y venganza. Es terrible el modo en que nos hemos llenado de desapariciones, secuestros, violaciones, masacres, humillaciones, agravios, etc., con el resultado fatal de tener gente ensimismada, callada, alimentando los propios miedos, de espaldas a los demás y sin encontrar razones para salir de todo eso.¹⁶

15 Al punto que aquí y allá nos encontramos tesis de esta naturaleza: “¿Por qué usted, guerrillero narcotraficante y guerrillero basura, va a pasar por encima de mi humanidad? ¿Por encima de lo que yo más amo? ¿Por encima de lo que yo más respeto, por encima de lo que ya más valoro? Usted, para mí, es un parásito –pensaba luego. Yo también tengo el derecho de hacer con Usted lo que me venga en gana. Es que llega un momento en que tú te sientes con ciertos derechos porque te han violado a los tuyos, entonces piensas también: –Me han hecho lo que yo jamás le hubiera hecho a un prójimo y por lo tanto, usted, guerrillero, se merece algo parecido... O peor” (Caycedo, 2013: 23).

16 En definitiva, es difícil dejar de notar el impresionante reto que, para el pensamiento y para la acción, deja la cifra creciente de víctimas y el relato complejo del conflicto armado. Para ver la dimensión del asunto se pueden consultar varias fuentes. Pero para una impresión veloz sólo basta con la consulta de las fuentes mediáticas. Por ejemplo, el proyecto Víctimas de la revista *Semana* (2013) señala: “El conflicto armado en Colombia ha dejado un saldo aterrador y único en el mundo”, con la cifra escandalosa de 5 405 629 de víctimas. Por otra parte, sobre las memorias de los impactos y los daños causados por el conflicto armado en Colombia, cfr. Informe (2013) *¡Basta ya! Colombia: Memorias de Guerra y Dignidad. Informe General Grupo de Memoria e Historia*, pp. 258-323

Sin embargo, inmediatamente se hace frente al asunto, se impone la necesidad de preguntarse a dónde va uno a parar con una constatación de ese tipo. ¿Dónde dejar las angustias que desde el pasado aparecen así? Ver lo lejano cuando es terrible nos deja con deudas extraordinarias. Como la de saber adónde va lo común, lo de todos los días: la mano amiga, los afectos cercanos, la dignidad del trato afable, el abrazo amoroso, los proyectos en común, las buenas ideas, las asociaciones productivas y vinculantes... Nuestra historia representa motivo suficiente para querer saber dónde quedan la sorpresa, la mesa servida con abundancia para todos, la amistad y las sonrisas que suelen acompañarle. ¿Dónde queda el amor, la compañía, el trabajo que hacemos juntos, los compromisos y las prospectivas, en fin, todos esos pequeños encantos que tiene la vida? Con los registros, las publicaciones, los informes, las narraciones, los testimonios, etc., el conflicto armado y la violencia vivida aparecen tan infames que, la verdad, no queda más que preguntarse adónde va a parar el sentido de la existencia y las cosas alegres que deberían coparle. Aclaremos algo importante. La preocupación por este problema no es circunstancial y mucho menos coyuntural. De hecho, es todo lo contrario. Hace parte de la herencia humana más antigua: la de buscar el sentido de la existencia en entornos hostiles (cfr. Sloterdijk, 2008). Acéptese esto y se entenderán los motivos de nuestra investigación. La violencia, la guerra, el conflicto armado son fenómenos reactivos cuya naturaleza deviene en más fenómenos reactivos de violencia, guerra y conflicto armado. Razón por la que debe ser enfrentado el asunto. Y con la siguiente orientación, diríamos: enfrentar el pasado implica la fundamental búsqueda de los impulsos que darían nuevo sentido a las cosas.¹⁷

Es claro que entrar en el terreno del presente conlleva varios dilemas: cómo lidiar con los daños psicológicos de la gente involucrada, cómo enfrentar los criterios de comportamiento bélico y hostil y la insistente necesidad de defensa de lo propio, cómo resolver el problema de la escasa formación y experiencia que se requiere para ingresar a la vida social cuando se tiene

17 “Una de las tendencias más claras (de la literatura sobre las guerras intraestatales) es (la de mostrar) que los países con más riesgo de sufrir conflictos armados son aquellos que recién han salido de ellos” (Prieto, 2013: 13). Esta es una constatación empírica que debería contrastarse con la afirmación más general de que los fenómenos que expresan fuerzas reactivas tienden a producir más fenómenos que expresan fuerzas reactivas (sobre la diferencia entre activo y reactivo, cfr. Deleuze, 2012).

tanto a cuestas (la historia de la violencia, las responsabilidades por la participación en hechos de terror, etc.), cómo luchar contra la necesidad de retaliación de unos y otros cuando se encuentran, una vez más, en el mismo entorno de vida, etc. (cfr. Prieto, 2013: 19). Combatir el pasado es una empresa que conlleva retos y complicaciones prácticas que ameritan criterios y valoraciones concretas de las cosas, sobre todo si se piensa en lo importante que es mirar el pasado con vistas en el presente.

Dos comentarios más aclaran los detalles del problema que tratamos. El primero es que, para enfrentar la pregunta por el presente, lo básico a saber es que no existen caminos o soluciones preestablecidas. Abordar el presente como asunto de posibilidades es una tarea que se desarrolla siempre a ciegas, a punta de pruebas y de fallos y cuyos verdaderos protagonistas son las concretas iniciativas emprendidas para estar al corriente del problema de cómo vivir juntos y mejor. Digamos que hay que pasar de la pregunta (válida y necesaria) sobre qué ha pasado a la pregunta de cómo hemos de vivir juntos a sabiendas de lo que ha pasado. Dicho de modo más directo: saber cómo vamos a vivir juntos, con el pasado a cuestas, es un interrogante que ajusta la reflexión en torno a los mecanismos, procedimientos y dinámicas que cada sociedad ingenia para alcanzar la situación política de la no violencia. Lo cual habla de un énfasis, que aquí vamos a llamar *procesual*, en la medida en que así puede expresarse el cuidado de pensar los proyectos mediante los que se hacen efectivos los variados esfuerzos cooperativos para enfrentar la experiencia del pasado. Hagamos claridad desde el principio: es la gente, la de todos los días –víctimas, hombres, mujeres, niños, jóvenes, etc.–, la que tiene primacía en los procesos que sirven para enfrentar el pasado. Pero también es cierto que el imperativo de la política sin violencia y del desarrollo alegre de las posibilidades de antagonismo social tiene garantía en la sociedad en general (cfr. el papel de la sociedad civil en los procesos de perdón y reconciliación, Hoyos, 2007: 10-19). Eso significa que se puede avanzar en la búsqueda de las posibilidades del presente si se entiende que el problema general se ubica del lado de la vida cotidiana y del reto que tenemos todos (desde las víctimas y los excombatientes hasta las personas de las comunidades locales y regionales) de inventarnos el camino al sentido alegre de la existencia.

Por otra parte, quizá sea atinado decir que el pensamiento que no distingue entre el tratamiento teórico de los conceptos y la preocupación por el sentido de la existencia es el pensamiento más apropiado en la vida. Poner el pensamiento en juego con lo más externo de sí mismo, esto es, la vida concreta y la experiencia de las personas, es una tarea que implica el abandono del modelo reflexivo, meditativo, académico y profesoral, asociado ya tantas veces a la tradición y su reiterativo comentario.¹⁸ Pues bien, si esto es cierto, si el pensamiento –en rigor, el concepto– ha de poder salir de los aposentos de la abstracción para ofrecerse al servicio de lo real, es en la medida en que la investigación se enfoque en la vida social tanto en sus dimensiones morales, éticas y políticas, así como en sus dimensiones más “micro”, esto es, las dimensiones cotidianas, locales e intersubjetivas. Aquí adoptamos deliberadamente el segundo punto de vista mencionado, lo que significa que nuestra investigación se centra en las iniciativas de experimentación y las perspectivas del presente que íntimamente desenvuelven, siguiendo la descripción sobre los procesos y actividades colectivas relativas al problema de cómo vamos a vivir juntos a diario, en coexistencia concreta y en medio de relaciones complicadas y conflictivas.

En estas condiciones, ya podemos decir que el problema central de nuestro trabajo es pensar cuál sería el motivo de recuperar los vínculos sociales o qué haría las veces de atractor social en escenarios fiduciarios de tantas dificultades económicas, psicológicas y sociales –dificultades que son reales y que están más acá de los ideales representados en los acuerdos políticos: reconciliación, perdón y justicia– (cfr. Prieto, 2013: 5-11). Hacerle frente a la posibilidad de vivir juntos, con todo lo ocurrido, es un asunto que compromete criterios de composición social y fuentes de confluencia local que necesitan ser bien caracterizados de manera que puedan ser pensados los aspectos comunitarios y éticos de los procesos que ayudan a pasar la página. Así pues, nos preguntamos de qué son capaces los sujetos cuando se unen, se organizan, piensan y deciden juntos. ¿Qué es aquello de lo que son capaces los colectivos? ¿Qué es capaz de integrar lo heterogéneo (i. e. personas distintas, con caracteres disímiles e historias muchas

18 Este motivo define, en parte, lo que Badiou ha llamado “el programa de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX” (2013: 9-25).

veces encontradas o incluso directamente opuestas que han de encontrarse en situaciones específicas de vida compartida)?¹⁹

Por supuesto, para nadie es un secreto que compartir la existencia es una tarea altamente complicada. Somos muchas veces y en muchos escenarios sujetos de confrontaciones concretas. En casa, afuera en las calles, a diario en el trabajo, en el barrio, allí donde vamos a comer o a comprar café o tal vez a prestar un libro, en el autobús, donde compramos víveres, en frente de los hospitales, etc., y durante cada día, de cada año, de cada una de las vidas, de cada uno de nosotros, es lo mismo: enfrentamos retos y dificultades para convivir. Y si a esto se agregan los caracteres humanos, bien humanos que trazan, en el carisma de cada quien, la guerra, la violencia, el conflicto armado, pues tenemos como resultado que la vida es todavía más difícil de vivirla entre los demás.²⁰ Eso quiere decir que los retos de nuestra investigación no son poca cosa. Porque además de reconocer que la vida cotidiana ya es complicada de sobrellevar entre tantos, debemos estar al corriente que es todavía más difícil saber cómo vivir juntos cuando tenemos tanta historia de violencia, guerra y conflictos llevados de la mano de las armas.

Varios temas se juegan en contra de la posibilidad de vivir juntos y más cuando nos hemos llenado de sentimientos de inseguridad, de desconfianza, de prevención y rechazo por la reincidencia histórica de la violencia, la guerra y el conflicto armado en nuestra vidas. Pues bien, con esto en mente, vamos a decir: encontrar sitio seguro para la vida en común es una empresa destinada a la investigación sobre los procesos que alimentan la construcción de redes y composiciones colectivas alegres. Ya lo hemos dicho: la idea de que vivir juntos es una cuestión central y complicada –más aún cuando el pasado es doloroso–. Por eso habría que apostarle a una hipótesis sobre el presente. Y la nuestra es esta: la conformación de

19 Dice Badiou: “La política, probablemente, no pueda hacerse sin el Estado, pero eso jamás quiere decir que el poder sea su objetivo. Su objetivo es saber (de) qué es capaz lo colectivo (...)” (2013: 18).

20 Cuenta así la posición de quien piensa que cambiar es una situación que obedece al desenvolvimiento de conflictos creativos inmanentes a la vida. Es claro que son varias las dudas que surgen cuando se piensa de esa manera. ¿Será que los conflictos son, en última instancia, lo único que hay? ¿Será que cada cambio implica crisis sin sentido? ¿Los conflictos y las crisis han de llegar a alguna parte o acabarán en algún lugar? ¿El curso de los conflictos y las crisis obedecen a la pura contingencia del algún impulso de fondo o es previsiblemente racional y obediente de alguna causa directa? ¿Es inevitable el progreso humano? ¿O lo que es inevitable es la ruina y fin de nuestra cultura? Considerable es el material que habla sobre todo lo anterior (cfr. Etzioni y Etzioni, 1964: 15).

grupos, la composición relacional y la construcción de redes y actividades de cooperación tienen como ejemplar resultado replicar al resentimiento, contestar la tristeza de los fenómenos violentos y recusar las herencias del terror y el dolor.²¹ Hacemos caso de una intuición muy sencilla: las posibilidades de composición y encuentro están condicionadas por el presente compartido y las intersecciones actuales en medio de dificultades y asuntos por resolver.²² *Creemos que la relevancia de los problemas que día a día deben ser solucionados en el ámbito local y cotidiano es la relevancia práctica de saber que el límite del deber de recordar el pasado está en el presente de las posibilidades abiertas.* Hemos de recordar. Pero hemos de recordar *al mismo tiempo* que nos hacemos preguntas sobre cómo continuar. Y estas preguntas sobre cómo continuar siempre se contestan en el marco de las dificultades compartidas donde tendría lugar la posibilidad de composición y de construcción de redes. Es en la escasez compartida, en la necesidad de resolver los asuntos de vivir y por los motivos del desarrollo de la propia potencia y libertad donde parece que se gestan los espacios compartidos y las interacciones o composiciones colectivas no obligadas o espontáneas. Esta es nuestra hipótesis de trabajo, en unas cuantas líneas: la fraternidad de la existencia alegre, justo en el seno de los dilemas asociados al terror y al dolor, constituye la empresa de salvar la vida y las posibilidades que contiene. Al pensamiento de lo colectivo y al *élan* de la fraternidad nos apegamos para decir que es en el problema de la composición y de la celebración de las capacidades (de acción, de sentimiento y de pensamiento) que vamos a encontrar el camino a los motivos de vivir juntos.

5. Experimentación colectiva y redes

Pensamos que el mejor remedio contra la tristeza es la experimentación colectiva y las actividades en común. Muchas veces vamos a repetir esto: es más adecuado pensar que, en condiciones aptas, somos capaces de actuar

21 Seguimos, filosóficamente hablando, la hipótesis de contacto esbozada por la psicología social (cfr. Prieto, 2013: 23; Smith, 2006: 45-71). Al final, intentaremos aclarar la expresión "filosóficamente hablando".

22 Y no tanto por principios normativos o grandes conceptos (i. e. perdón, reconciliación, justicia). Una interesante constatación de esto la ofrece Prieto cuando dice que uno de los principales hallazgos de su investigación se resume en la descripción acerca de "cómo las percepciones mutuas y las relaciones entre las personas en cuestión (víctimas, excombatientes y personas de las comunidades donde habitan) están condicionadas por su presente compartido y por las intersecciones de sus pasados en medio del conflicto, al parecer en mayor medida que por principios normativos y conceptos como la reconciliación y el perdón" (2013: 93).

con resentimiento y reactivamente, y que en condiciones adecuadas, somos capaces de hacerlo con alegría y en libertad.²³ Así, el asunto que hemos planteado, a la larga, tiene que ver con el problema de cómo diferenciar entre comportamientos y actitudes tendientes a la activación de la alegría o a la reacción de la tristeza *al tiempo* que consideramos el problema de saber en qué condiciones eso ocurre. Es que no somos malvados por naturaleza. Por su parte, no es cierto que seamos buenos entonces. Más bien, las situaciones nos afectan de modo que actuamos con alegría o simplemente nos vemos pasivos y resentidos. Esta idea contiene semillas para una concepción ética general –cuando menos– interesante a los propósitos de personas dolidas y con experiencias grabadas de terror y dolor. Los criterios de alegría y tristeza llevan, de suyo, a la compresión de las actitudes y los comportamientos humanos desde el punto de vista de procesos más amplios. Según esto hay que preguntar insistente: “¿Qué nos hace malvados?” y “¿qué nos hace activos?”, sin olvidar que la cuestión no conlleva necesariamente a la búsqueda de justificaciones o de atenuantes a la responsabilidad de las personas. Para nosotros la cuestión es fundamentalmente ética en cuanto implica el arte empírico y pluralista de ver en qué condiciones se producen las acciones y qué factores dan cuenta de las actitudes y los comportamientos más loables o los más desdeñables de los seres humanos. Habiendo de alegría y tristeza no hay nada sabido de antemano. No se puede saber qué es lo que puede alguien ni qué es lo que garantiza el desarrollo de la potencia en el sentido más amplificado y brillante o en el sentido más pasivo y oscuro. Así, no hay más opción que orientar la investigación hacia la experimentación ética y su vínculo con aquello que garantiza la alegría sin perder de vista aquello que es desencadenante de limitaciones, sin salidas, resentimientos, violencias.

23 “Juan Carlos Vargas es una de esas minúsculas partes del cuadro general. La suya es una vida como tantas de quienes se alistaron en algún grupo ilegal, la de un niño de hogar deshecho, economía precaria y violencia intrafamiliar. Nada nuevo porque para nadie es un secreto que la confrontación armada se libró entre muchachos sin esperanza en la orilla guerrillera y muchachos sin esperanza en la paramilitar” (Hernández, 2007: 23-24). De esto se desprende una lógica terrible: entre nosotros, vivir en la pobreza lleva mucha veces a vivir en el seno de familias cuyo modo de existencia implica actividades de narcotráfico. Y de esas actividades a la existencia militar. Y de la militar a los bloques armados sin legitimidad. Y de allí a lo peor: a la sangre, a las violaciones, etc. Juan Carlos Vargas tiene una historia de vida, entre muchas, que expresan esa lógica de la tristeza (cfr. Vargas, 2007). Como él mismo dice: “¿De qué vale ser un chico inteligente si el destino te confina detrás de un caballo, un machete y las humillaciones de un patrón y de una madre? Siempre tuve la mentalidad de ser grande, pero cargaba con las manos de la humillación, del hambre, del maltrato. La vida va cambiando y la soledad y la falta de amor te van volviendo insensible. No importa nada, ni el frío de la noche, ni el hambre, ni menos aún las humillaciones, pues has nacido en ese mundo sin afecto” (Vargas, 2007: 35).

A esta altura, incluso quisiéramos arriesgar la idea de que la investigación así orientada conlleva a la sensatez y la sabiduría práctica tan necesaria en los escenarios de reconciliación. Sensatez y sabiduría práctica que no serían otra cosa que el arte de señalar y acusar el envenenamiento de la vida y las situaciones imposibles por las que muchas veces no obtenemos sino parálisis, quietud, dolor y resentimiento. Nos gustaría pensar, en realidad, que toda la sabiduría práctica a la que habríamos de hacer caso en estos tiempos proviene del simple gesto de seleccionar, en el nivel de las situaciones mismas, aquello que opera como propulsor y garantía de la potencia individual y colectiva. *Este es el materialismo del sabio que el científico, el filósofo y el político habrían de tener en cuenta en sus asuntos.* Y aún más, este es el materialismo del sabio que sirve para comprender las iniciativas de reconciliación con el pasado y para diseñar una perspectiva metodológica en donde sean evidentes los esfuerzos por seleccionar y preferir aquello que sirve a la alegría. Con el agregado positivo e interesante de ver en qué medida la alegría expresa ejercicios de libertad y autonomía por encima y más allá de las dependencias, de las órdenes, de la presión de los tantos y tan horribles jefes y sus peticiones insanas, sus amenazas tremendas, sus obligaciones oscuras.²⁴

Un segundo aspecto de nuestras conclusiones viene de lo anterior. En la alegría debe uno comprometerse con cuestiones de experimentación y trabajo en común. Algunas explicaciones breves pueden servir para evitar los malentendidos en este punto. Está claro que no podemos decir de antemano cómo ha de ser la Política General para la Reconciliación de Pueblos Dolidos. Tampoco podemos atrevernos a sugerir los pasos básicos a dar en el ámbito público de los programas de reconciliación. Y aún menos brindar fórmulas abstractas para alcanzar la felicidad o algo por el estilo. No es de política pública ni de guías espirituales de lo que hablamos aquí. Si hay algo importante que debe ser tenido en cuenta de nuestra investigación es que pensamos que los diseños de directrices incondicionadas o

24 Algo impresionante de las narrativas de los excombatientes, y que reflejan el horror de quienes mandan y la torpeza de quienes obedecen, es el llamado a la *obediencia, a la lealtad, al unanimismo prosaico de los grupos, al amiguismo y las camarillas*. Algún día habría que escribir sobre la ética del esclavo, que sería la ética de las camarillas y de los serviles que gustan y saben obedecer. Valga decir que sobre la ética del esclavo quizás fue Arendt quien ya dio la pista sobre cómo escribir en *Eichmann en Jerusalén* (1999). Para un buen ejemplo de las narrativas que mencionamos, véase Vargas (2007).

marcos normativos abstractos no siempre atinan al ámbito concreto y cotidiano donde la gente, por muy diversos motivos y razones, asume roles y papeles heterogéneos para enfrentar los traumas del pasado y dejar a un lado las ganas de venganza y retaliación.²⁵

No obstante, debemos reconocer que sí podemos ofrecer los criterios mínimos y la orientación general de las respuestas a la pregunta sobre cómo podemos vivir juntos y sobre cómo resolver las deudas con el pasado. Estos criterios son la alegría y la tristeza, y la orientación de las iniciativas de reconciliación ha de ser el principio de afirmación de la vida. Y entre estos temas encontramos que el problema de la reconciliación tiene que ver con la problemática fundamental de la experimentación colectiva y el trabajo en común. Es que, en realidad, pensamos que existe entre los hombres una fuerza de empuje hacia la construcción de escenarios comunes en los que es posible responder activamente a la cuestión sobre el sentido de la existencia.

Permitáse decir que tal fuerza de empuje ha tenido tradicionalmente el nombre de *política* y es nuestra tarea ver cómo renovar su significado a la luz de los compromisos actuales (por ejemplo, conflicto armado, violencia, guerra). Es decir, ¿en qué sentido entender la política ahora que sabemos tantas cosas sobre nuestro pasado y los tantos desastres de nuestra historia? Si nuestra hipótesis es correcta, los criterios de alegría y tristeza y el principio de la afirmación de la vida han de llevar a la noción de la experimentación colectiva y la construcción de redes o asociaciones heterogéneas cuya naturaleza es ofrecer las garantías al curso potente y duradero de

25 Debemos este punto de vista a la brillante investigación *Guerras, paces y vidas entrelazadas. Coexistencia y relaciones locales entre víctimas, excombatientes y comunidades en Colombia* de Juan Diego Prieto. Allí encontramos ricos matices de la realidad concreta y local en que puede verse el proceso de conformación de grupos. La investigación no sólo brilla por las precauciones teóricas y metodológicas tomadas a la hora de enfrentar su asunto en terreno. Brilla además –aún si Prieto no lo sabe o no lo hizo aproposito– por hacer muestra de intuiciones teóricas con historia en la Filosofía, entre las cuales nos llamó mucho la atención esta: los asuntos de vivir juntos implican problemas prácticos cotidianos y concretos más que imperativos políticos y morales incondicionados. Esto en virtud de la mixtificación de situaciones, hechos y condiciones de vida de la gente y del problema del devenir como asunto de sabiduría práctica. Por otra parte, debemos al trabajo de Prieto el valiosísimo punto de vista “micro” de su análisis de la realidad local, en el que se desarrollan las posibilidades de interacciones y actividades comunes entre “víctimas”, “victimarios” y “comunidades receptoras” (cfr. 2013: 94, 100, 101, 103, 109-111). Usamos las comillas para las categorías “víctimas”, “victimarios” y “comunidades receptoras” precisamente porque, a la luz de la investigación de Prieto, éstas reflejarían la falsa idea de que componen entidades unitarias y bien definidas, mientras que en el terreno puede verse que son formas amorfas y heterogéneas (cfr. 2013: 15, 93-102).

la vida y de la existencia de las gentes de este mundo (léase así el problema de la sociedad civil).

¿Así que para vivir alegremente el asunto es de construcción de redes? Vamos a decir que sí. Que lo importante en la existencia activa es identificar las conexiones que no atan, distinguir entre aquellas que garantizan la potencia y la vida de aquellas que no, y luego ver a dónde llevan. Existe una misteriosa facultad o propiedad en la construcción de redes y es la de asociar segmentos –que son cosas, acciones, afectos, etc.– y multiplicidades siempre nuevos si son tomados para elaborar entidades (léase programas, instituciones, grupos, etc.) extensibles y que convienen porque enriquecen la vida. Pensar en la construcción de redes y asociaciones es llamar la atención sobre el trabajo colectivo y sobre la obligación de continuidad necesaria a los fines de su duración. Digamos, pues, que una red es duradera en la medida en que ocurren cosas en sus trayectos y también en la medida en que estas cosas mantienen el movimiento de la existencia. Si no pasa nada, si no ocurren cosas, si no se presentan actividades, si las personas que ocupan una red no son alegres, pues sencillamente no hay conexión. O sea, las cosas están muertas. Lo esencial es saber que en las asociaciones los individuos, y los muchos objetos de los que se compone, son mantenidos y extendidos por la prueba de querer durar. Una asociación, una red, ha de medirse siempre sobre ese asunto: cómo lidiar con los recursos disponibles ofreciendo rostro a la imperiosa necesidad de innovar para hacer durar y expandir la vida.

Para el decoro en la existencia parece no haber nada mejor que lo político. “Hay motivos para arruinar todas las esperanzas en una civilización posible si la palabra ‘Política’ (...) se perdiera para siempre” (Latour, 2013: 317). La cual es una bella manera de decir que la cuestión de cómo construir la vida común es de inevitable referencia si lo importante es celebrar aquello que es fundamental para nosotros. Así pues, es de alegrarse cuando los asuntos políticos son destacados. Y de todos modos, creemos que cierto detalle no puede ser pasado por alto, esto es, el de saber que al margen de hacerse partícipe de la larga tradición que ha exaltado los asuntos políticos es de vital atención encontrarse nuevamente con el antiguo lema “Sólo obe-

decemos a las leyes que no hemos dado libremente” como el motivo sin el cual no habría “ningún orgullo de llevar el nombre de seres humanos” (Latour, 2013: 318). ¿Qué significa hoy el hecho de encarar la tradición casi ininterrumpida y el legado insoslayable que se encuentra bajo las búsquedas de organización política? Piénsese en esto por un momento y como abre-bocas de una discusión que aquí no podemos sino apenas plantear: si decimos que la alegría es el criterio favorable a la vida, y si decimos, además, que la experimentación colectiva y la construcción de redes es el escenario de las condiciones de la alegría y del favorecimiento y defensa de la vida, lo hacemos porque pensamos que la conjunción del criterio de la alegría con el problema de las condiciones de la vida ha de tener lugar en la investigación sobre cómo habrían de tener lugar los innumerables hábitos que hace falta crear, salvaguardar y amparar en la posible universalización de la vida misma como medio y fin de la existencia.²⁶

Al estimar la política, ¿qué es lo que realmente estamos valorando con aprecio y sentida afinidad? Se puede aceptar que es asunto de procedimiento el poder llegar a la construcción de principios reguladores de la conducta. Procedimiento que sería el de la discusión acerca de los motivos que estarían detrás de las determinaciones generales aceptadas como protecciones a la vulnerabilidad de la vida humana (cfr. Habermas, 2000: 13-33 y 83-105). Sin embargo, habría que agregar criterios a los procedimientos formales tendientes a la construcción de motivos compartidos de acción en cuya fuerza (contingente y no absoluta) habría de ser posible aceptar restricciones, deberes, coerciones, etc. Es decir que debemos saber en qué sentido discutir. Discutimos, pues, para abonar el terreno donde encontrar motivos de acción sin otra coerción que la autoimposición de imperativos razonados. Pero encontrar esos motivos no es sólo asunto de procedimiento. Es de la naturaleza del problema de la acción humana no sólo saber cómo encontrar motivos de acción sino saber en qué sentido es preciso actuar. Nosotros diríamos que la alegría y la tristeza son criterios que permiten adoptar las formalidades éticas de la construcción racional

26 Como dice Latour: “Si la universalización del conocimiento sigue siendo una hipocresía mientras no se logre extender también las redes de los laboratorios y de los colegas que permiten hacerlo existir, la universalización de la libertad no es más que un mandato gratuito mientras nadie se tome el trabajo de construir esas murallas artificiales, esos ‘invernaderos’, esos aparatos de aire acondicionado que harían por fin respirable la ‘atmósfera política’” (2013: 320).

de imperativos y normas *al tiempo que agregan el punto de vista con el que se puede saber para qué llegar a ellos o cuál es el sentido de los imperativos y las normas de acción que construimos colectivamente*. Con “formalidades éticas” puede entenderse la axiología a través de la cual tiene lugar la formación del entendimiento mutuo en lo que concierne a imperativos morales y políticos. Sin suponer respuestas sustanciales a los dilemas concretos de una sociedad, su supone que es posible ilustrar los rasgos universales de la construcción de normas en ejercicios intersubjetivos (cfr. Habermas, 2000: 131). Bajo la idea de que el entendimiento mutuo concede lugar a procedimientos discursivos para alcanzar normas, se diría que puede garantizarse el hecho de que los colectivos –incluyendo movimientos sociales y luchas políticas– encuentren por sí mismos las respuestas a la pregunta recalcitrante de cómo debemos comportarnos (cfr. Habermas, 2000: 33 y 132). Sin embargo, parece que a la axiología del entendimiento mutuo hace falta integrar criterios de interpretación de los sucesos a los que deben responder los colectivos y, adicionalmente, criterios de construcción, *ahora sí sustancial*, de las respuestas que hay que dar a los asuntos que con “objetividad histórica” se dan a la vida social. Esto es, debemos poder aclarar el sentido que tienen los eventos que retan la existencia y qué sentido tienen nuestras acciones cuando intentan resolverlos.

Pues bien, si quisiéramos sonar sumamente engreídos, diríamos que los postulados de la potencia, de la distinción entre alegría y tristeza y la afirmación de las condiciones que garantizarían la vida, *todos ellos* dan cuenta de la búsqueda de sentido de las cosas que hacemos y de los acuerdos a los que llegamos. Nada de ideales abstractos ni de imperativos puros. Pero sobre todo, nada de celebraciones teóricas acerca de la necesaria vida pública y la recta razón. O, al menos, no sin antes encontrar el puente que nos haría precisar cómo obtener estos ideales en la práctica.²⁷ Porque es en la cotidianidad, en el elemento diario, local y sutil, donde ha de referirse la política, y ya no sólo en el problema de cómo formalizar los pasos necesarios a la construcción colectiva de acuerdos y de cómo fundamentar la institucionalidad de las normas. Las razones –incluso es mejor decir: *los motivos*– de

27 Dicho técnicamente, hace falta hermenéutica en el principio de aplicación de normas (cfr. Habermas, 144-150).

vivir juntos quizá no se encuentren en el camino de hacer por fin razonable a tanta gente irracional que no entiende nada de nada, sino en el lugar común o colectivo en el que intentamos colmar de sentido la existencia. ¿Qué debemos vencer? *La tontería de celebrar (teóricamente) la libertad y la autonomía sin dejar de entorpecer, del otro lado (praxis), el ejercicio de la libertad y la autonomía*. Y esto se hace encontrando los muchos motivos prácticos para vivir juntos. ¿Cuáles motivos? Nuestra respuesta es: todos aquellos que sirvan a la existencia alegre y celebren la vida junto a todos aquellos motivos que son, a la vez, motor y condición de la vida de las tantas personas y colectivos en cuyo número y potencia podemos confiar el acrecentamiento de la vida en general. Sería este el llamado a abandonar la presunción de que el miedo o la razón son única fuente de lo político. Pueden comenzar a ser estos los tiempos en los que por fin sea aceptable pensar que lo primero es saber qué afectos activos estarían en la base de lo político antes de velar por las aclaraciones acerca de qué procedimientos y qué racionales serían pertinentes y operativas en los acuerdos.

¿Qué es lo que somos? ¿Qué es lo que queremos? Resumir todo nuestro esfuerzo presente en estas preguntas nos hace correr el riesgo de convertir en inútiles las varias páginas que hemos escrito aquí. Y, sin embargo, no podemos precisar de mejor manera nuestra empresa. “¿Qué es lo que somos?” y “¿qué es lo que queremos?” son interrogantes que traducen delicadamente la pregunta vitalista de cómo ligar a unos y otros en esa extraña condición que es la alegría y que ofrece el escenario en el que podrían, finalmente, estar mejor las cosas.

Referencias

- AA. VV. (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Informe General Grupo de Memoria e Historia*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Anónimo (2007). *Confesiones de un paraco*. Bogotá: Intermedio Editores.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.

- Badiou, A. (2013). *La aventura de la filosofía francesa a partir de 1960*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Deleuze, G. (2012). *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2005). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.²⁸
- Deleuze, G. (1981a). *Spinoza: Philosophie pratique*. París: Éditions Minuit.
- Deleuze, G. (1981b). *Spinoza. Intégralité Cours Vincennes (1978-1981)*. Recuperado de: <http://www.webdeleuze.com> Deleuze, G. (1968). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Etzioni, A. & Etzioni, E. (1969). *Social Change. Sources, Patterns and Consequences*. Nueva York: Basic Books.
- Foddy, W. (1994). *Constructing questions for Interviews and questionnaires: theory and practice in Social Research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- González, T. (2013). *Temporal*. Buenos Aires: Alfaguara.
- González, T. (2011). *La luz difícil*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Barcelona: Trotta.
- Hernández, S. (2007). Prólogo. En Vargas, J. C. (2007). *Cuando la guerra es el único camino*. Bogotá: Norma.

²⁸ La edición de *En medio de Spinoza* del año 2005 es la primera que apareció en español sobre los cursos de Deleuze. Luego surgió, con el mismo nombre, la edición del año 2008. No existe variación en las ediciones con respecto a la traducción. Se trata, en realidad, de que la edición de 2008 se amplió por la traducción de los cursos de Deleuze. La edición de 2008 es, simplemente, más completa. De todos modos, elegimos referencias ambas por mor de la precisión en la consulta realizada.

- Hoyos Vásquez, G. (2007). Prólogo. En Hoyos Vásquez, G. (Ed.), *Las víctimas frente a la búsqueda de la verdad y la reparación el Colombia*. Bogotá: Ediciones Pontifica Universidad Javeriana.
- Latour, B. (2013). *Enquête sur les modes d'existence*. París: La Découverte.
- López, M. (2007). Problemas políticos y jurídicos en la reconciliación. En Hoyos Vásquez, G. (Ed.), *Las víctimas frente a la búsqueda de la verdad y la reparación el Colombia*. Bogotá: Ediciones Pontifica Universidad Javeriana.
- Munévar, J. & Nussio, E. (2009). *Desmovilizados: víctimas y causas de inseguridad. Estudio de caso sobre el municipio de Tierraalta en el departamento de Córdoba. Segundo informe del observatorio de DDR y ley de justicia y paz*. Bogotá: Centro Internacional de Toledo para la paz.
- Nussio, E. (2012). *La vida después de la desmovilización. Percepciones, emociones y estrategias de exparamilitares en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Prieto Sanabria, J. D. (2013). *Guerras, paces y vidas entrelazadas. Coexistencia y relaciones locales entre víctimas, excombatientes y comunidades en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Ricoeur, P. (2006). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- Safranski, R. (2008). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- Safranski, R. (2006a). *Schiller o la invención del idealismo alemán*. Barcelona: Tusquets.
- Safranski, R. (2006b). *Nietzsche. Biografía Intelectual*. Barcelona: Tusquets.
- Safranski, R. (2007). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.

Semana (2013). Proyecto Víctimas. Recuperado el 17 de febrero de 2014, de: <http://www.semana.com/Especiales/proyectovictimas/>

Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos.

Sloterdijk, P. (2008). *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pre-Textos.

Smith Castro, V. (2006). La psicología social de las relaciones intergrupales: modelos e hipótesis. *Actualidades en Psicología*, 20, 45-71.

Vallejo, C. (2007). *Poemas humanos*. Lima: Laberintos.

Vallejo, C. (1918). *Los heraldos negros*. Lima: Talleres de la Penitenciaría de Lima.

Vargas, J. C. (2007). *Cuando la guerra es el único camino*. Bogotá: Norma.

Wills, M. E. (2014). ¿Para qué el pensamiento en medio de las bombas? Recuperado de: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/index.php/noticias/noticias-cmh/3067-educacion-y-memoria>