

de hechos y un análisis ético y político confiable y valioso. Pero esta incapacidad del oyente, más que un acto de injusticia contra un miembro de un grupo social por el hecho de pertenecer a él, refleja una debilidad del oyente en cuanto oyente.

Bibliografía

Fricker, M. *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press, 2007.

LINA MARÍA CAMACHO PINZÓN
Universidad Nacional de Colombia
Bogotá - Colombia
lmcamachop@unal.edu.co

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.65000>

Martínez, Vicent. “Intersubjetividad, interculturalidad y política desde la filosofía para la paz.” *Thémata. Revista de Filosofía* 52 (2015): 147-158.

El presente texto versará sobre dos puntos centrales del artículo de Vincent Martínez: el *thaumazein* y la violencia. No pretendo que este diálogo sea meramente académico; creo que el artículo que trato toca problemas importantes que inciden de manera directa en un momento crucial para Colombia –a saber, la posible terminación del conflicto armado–. Creo que vivir en un país con un conflicto social y armado tan prolongado –y en algunos momentos tan cruento– complejiza la mirada, llenándola muchas veces de escepticismo frente a las soluciones rápidas y las conceptualizaciones simples.

Es bastante afortunado poner al *thaumazein* (asombro, admiración) como fundamento de la intersubjetividad: “nuestra propuesta de filosofía para hacer las paces, la experiencia original del filosofar, consiste en quedarnos atónitos frente al descubrimiento de nuestra dependencia e interrelación con la tierra y los otros seres humanos” (Martínez 150). Sin embargo, creo que en el artículo de Martínez se hace un uso unidireccional del *thaumazein* que, como Jano, tiene dos caras. Una es aquella que defiende el autor: el asombro frente al *otro*, que puede degenerar en miedo y violencia, o dar lugar a la interrelación y comunidad. La otra cara es el asombro hacia *uno mismo*, hacia *una misma*. De este no habla el autor, aunque creo que es sumamente importante; no para avivar nuestro orgullo, sino para enfrentarnos y reconocer nuestra capacidad de producir dolor.

Asombro de lo que somos capaces. Esta otra cara del asombro, en un contexto de diálogos para acabar el conflicto armado, creo que es importante tenerla presente. Este asombro iría en dos vías: a) nunca perder el asombro frente a los hechos que ha traído *nuestra* guerra: las masacres, el desplazamiento, los desaparecidos, etc.; b) asombrarnos de que aquellas personas que realizaron estos hechos no son tan diferentes a quienes ocupan un lugar privilegiado de la sociedad: la academia.

El primer asombro combate la peligrosa normalización del dolor, cosa que ha ido ganando terreno en todo este tiempo de guerra. El segundo asombro nos compromete con una comunidad que, pese a no ser homogénea, comprende relaciones que unen a la academia con el

campo, a las insurgencias con el ejército del Estado. Si no reconocemos a aquellas personas que llevaron la guerra directamente como parte de nuestra comunidad, estaríamos entendiendo la paz en un sentido excluyente: “déjenos a los colombianos de bien quietos y ustedes los malos váyanse”. Pero esto nos llevaría a adoptar una idea de intersubjetividad que entra en contradicción con la que toma el autor de Levinas: “la intersubjetividad descabarga al yo y lo deja a la deriva. El ego debe ser desarraigado de su arraigo en sí mismo, ‘despertado’ por el otro” (Martínez 149).

Necesitamos, entonces reconocernos en aquellos que consideramos como el *otro*. Uno de los problemas de la intersubjetividad es ver que yo no soy tan diferente a usted –llámese paramilitar, guerrillero o soldado–, es decir, ver que *nosotros* en la academia no estamos tan “limpios” y que *ellos* en las montañas no están tan “sucios”. Es en el momento en que dejamos de considerarnos los “limpios”, cuando la paz se complejiza: el problema no es el arrepentimiento de unos *malos*, sino el cambio de toda la sociedad.

El asombro ante nosotros mismos nos lleva a pensar cuál ha sido nuestro papel en la violencia; pero antes de esto es preciso pensarnos la violencia misma. Creo que la concepción que tiene el autor sobre esta es ingenua: la violencia se origina por la ruptura de la intersubjetividad (cf. Martínez 148). Si calificamos a la violencia como aquel actor que disocia, que rompe la intersubjetividad, tenemos un camino muy fácil por delante: rechazar y evitar la violencia en todo momento. Pero creo que las cosas no son tan fáciles. Si bien podemos ver la violencia como

ruptura de la intersubjetividad, o de la contigüidad en términos de Arendt (cit. en Martínez 152), no podemos negar que la violencia misma también puede crear intersubjetividad: véase, por ejemplo, la solidaridad internacional que despertó el bando republicano en la guerra civil española.¹

De la misma manera se ha de ver cómo se ha llevado la unión entre campesinos e indígenas, o entre campesinos e intelectuales, en el interior de las guerrillas o del ejército. Encuentros de mundos distintos, *descabalgamientos* del yo –en palabras de Levinas (cit. en Martínez 149)– que se dan en la guerra. Claro que hubiera sido mejor que estos relacionamientos se dieran en un contorno de paz, pero no podemos negar que la guerra no es la ruptura de la relación entre personas sino simplemente otro escenario. Ahora bien, podría decirse que esas uniones se daban para *eliminar* a un otro, para romper con la relación entre personas. Y eso es cierto, pero lo que quería decir es que en la violencia no solo hay *ruptura*, sino que es un ejercicio más complejo.

Una visión simplista de la violencia nos puede llevar, en caso tal de que se

1 Aquí no analizo otros tipos de violencia, como aquella que se vive en el lenguaje, aunque ese es un punto que analiza el autor ampliamente. Me concentro en la guerra por ser la máxima expresión de la violencia política, y por la pertinencia de este tema para Colombia. Sin embargo, se le podría objetar al autor que, al referirse a la violencia en el lenguaje, solo hable de la inclusión de lo diferente (en términos de género, raza, clase) en una comunidad hablante, sin mencionar las diferencias entre idiomas y sin cuestionar el uso normal dentro de un lenguaje dominante.

termine el conflicto armado en Colombia, a olvidar y dejar atrás todo nuestro pasado de guerra. Pero la cuestión no es tan simple: este es un país que ha crecido en la guerra, y esta hace parte importante de la historia. Debemos verla cuidadosamente, saber que la guerra *es* –y, espero podamos decir dentro de poco, *fue*– tierra fértil para muchos tipos de plantas.

NICOLÁS MARTÍNEZ BEJARANO
Universidad Nacional de Colombia
Bogotá - Colombia
nmartinezb@unal.edu.co

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.65002>

Ghilini, Anabela. “Una aproximación a ‘lo político’ y ‘la política’ desde la perspectiva de Ernesto Laclau y Jacques Rancière.” *Opción* 31.78 (2015): 138-144.

En su ensayo, Anabela Ghilini se propone evaluar la pertinencia que tienen –a la hora de analizar fenómenos políticos– los conceptos de “la política” y “lo político” en la obra de Ernesto Laclau y Jacques Rancière. Su reflexión atraviesa cuatro momentos: en primer lugar, argumenta que la distinción entre *la política* y *lo político* es precedida –y presupone– la distinción entre *la sociedad* y *lo social*. En segundo y tercer lugar, expone las propuestas teóricas de Laclau y Rancière respectivamente, haciendo énfasis en dos de sus conceptos centrales: el “antagonismo” (Laclau) y el “desacuerdo” (Rancière). Por último, formula una breve comparación entre estos conceptos, señala las limitaciones y virtudes de cada uno, y concluye que los dos son categorías de análisis compatibles.

En este breve comentario quisiera problematizar dos de los presupuestos de la autora. Ghilini da por sentado, en primer lugar, que en la obra de ambos autores la distinción entre *la política* y *lo político* no solo está presente, sino que opera de manera significativa. Supone, en segundo lugar, que tal distinción tiene como base una diferencia –aún más elemental, si se quiere – entre *lo social* y *la sociedad*.

Comencemos por señalar que, en efecto, la distinción entre la política y lo político ocupa un lugar importante en la filosofía y teoría política contemporánea. Sin embargo, si permite dibujar los límites de un tipo de aproximación teórica, no es tanto por haber establecido una definición firme acerca de lo que pertenece a la política y lo que pertenece a lo político, sino más bien porque actualiza –en unas condiciones teóricas determinadas– la pregunta acerca de lo propio de la política; en otras palabras, se trata más bien de la *necesidad* de distinguir entre la política y lo político. Esta necesidad recoge una actitud crítica frente a una forma establecida de pensar la política, y es en este sentido que la distinción es familiar a la obra de Laclau y Rancière.

Ahora bien, la distinción se torna necesaria –señala Marchart (cf. 18)–, porque el concepto de la política se vuelve insuficiente en un momento determinado y, así, se hace necesario suplementarlo con otro término, a saber, lo político. Es decir, esta noción de lo político emerge cuando el concepto de la política entra en crisis y se torna incapaz de responder adecuadamente a la pregunta –formulada ya por Aristóteles– sobre qué sea lo propio de la política, o sobre cómo diferenciar lo específicamente político. Esto sucede