

Quiroz Jiménez, Luis. *Hacia la paz. Ideas y conceptos para una discusión urgente.* Medellín: Universidad de Antioquia, Unidad Especial para la Paz (UEP), 2020.

Es conocido que organismos como las Naciones Unidas tienen su asidero en el idealismo kantiano, representado en *La paz perpetua* (1795). Así, los mecanismos internacionales y la concepción de las relaciones internacionales actuales están inspirados en Kant (2016). La *Declaración de Derechos Humanos* también está cargada de kantismo. La *Carta de Naciones Unidas* (la “educación para la paz”) está inspirada, de hecho, en el idealismo kantiano.¹ Pero Kant no fue el primero ni el último en tratar la *idea* de paz desde coordenadas filosóficas.

El concepto de paz tiene sus orígenes en Roma con la *pax Romana*, que implicaba la ausencia de violencia: orden y poder centralizado (cf. Galtung). Es decir, no giraba en torno a negociaciones del imperio con otros grupos, sino más bien alrededor del sometimiento por medio de la fuerza de grupos más débiles; en una palabra, la paz era la paz de la victoria (cf. Osiander). Esta situación se mantuvo hasta la Edad Media. Circunstancia que llega hasta bien entrada la Edad Moderna: así la Paz de Cateau-Cambrésis (1558), La Paz de Westfalia (1648), la Paz de Utrecht (1713). Y a pesar de las ideas de Kant: la sustentación y universalización (un cierto retorno a la *pax universalis*) de

1 Para la influencia kantiana, véase por ejemplo las consideraciones acerca de las bases políticas del Estado de John Rawls (1927). Para la relación entre Kant y Rawls, véase Johnson (1974). Puede verse también Darwall (1976).

la idea, la *pax Britannica* seguía manteniendo las mismas características de la *pax Romana*.

Resulta paradójico que, después de que liberales kantianos como el presidente Wilson volvieran a sacar a la palestra las ideas kantianas una vez terminada la Primera Guerra Mundial, en la Conferencia de Paz de París (1919) que llevaría a la creación de la Liga de las Naciones, las características de la *pax Romana* volvieran a resurgir después de la Segunda Guerra Mundial. Se trata de la idea de “estabilidad hegemónica” de los Estados Unidos de América, una *pax americana* (en términos geopolíticos, la Unión Europea es su consecuencia lógica) que propone y establece los criterios de la paz, es decir, una paz que se impone. Y si nos tomamos la Historia en serio, no ya retórica ni literariamente, ¿no muestra esto que la paz, al menos en muchos de sus tramos, tiene que ver con la hegemonía de unos Estados con respecto a otros? El derecho al veto del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas de los miembros permanentes (Estados Unidos, China, Francia, Rusia, Reino Unido) ¿no es, cuando menos, sintomático?

En estas circunstancias, el libro que nos ocupa tiene el mayor interés para avivar la “discusión urgente”. El libro es un conjunto de tres “contribuciones” (como las llama el editor) que giran en torno a la cuestión de la paz. Estas, seleccionadas y editadas por Luis Fernando Quiroz Jiménez, filólogo de la Universidad de Antioquia, nos ofrecen, desde perspectivas distintas, aspectos importantes de la idea de paz, que permiten comprender, en cierto sentido, la complejidad que estas cuestiones suscitan.

Ahora bien, el libro gira también en torno a varios elementos, épocas y lugares de la violencia en Colombia. En este orden de ideas, ¿debe cifrarse su virtualidad en lo que tiene de rapsodia erudita o, si se quiere, de composición de estas tres “contribuciones” diferentes sobre un mismo aspecto? Me parece que no. La virtualidad de este libro radica precisamente en esa “diversidad” de perspectivas que ofrece.

En efecto, si no interpreto mal, la introducción del editor, “¿Por qué la paz?”, esgrime un análisis desde una perspectiva sociológico-doxográfica. El extenso artículo del profesor Wilhelm Janssen, “Friede” (1975: E–G de los *Geschichtliche Grundbegriffe* [Conceptos históricos fundamentales]),² traducido por el editor

2 En la introducción, el editor nos ofrece unos comentarios sobre los *Geschichtliche Grundbegriffe*, sencillamente porque es el punto de partida. Pero ¿qué es un concepto fundamental? Una de las críticas que se han esgrimido contra la historia conceptual es precisamente la falta de definición clara y distinta sobre el concepto, una falta de teoría al respecto. Otro tanto se podría decir de su *concepto fundamental*. Porque en algunos tramos se confunden ideas y conceptos. De ahí que la *historia conceptual* se confunda muchas veces con una *historia filológica*. Hans Erich Bödeker (2002), un discípulo continuador del proyecto de Koselleck, que conecta la historia conceptual con la historia cultural, plantea una serie de problemas del mayor interés, sobre toda la carencia en Koselleck de una “adecuada” teoría del concepto. Un contextualista como Quentin Skinner (1988) también acusó el proyecto de hipostatizador. Y ni qué decir del periodo bisagra (1750-1850). Siguiendo más a Otto Brunner que a

como “Friede. Una historia del concepto sociopolítico de paz”, se mueve eminentemente y rigurosamente en una perspectiva histórica de la historia de los conceptos o historia conceptual.³ En el fondo, esta perspectiva de la historia conceptual de Janssen se acerca tanto a la historia filológica que llega a confundirse con ella.⁴

Las otras dos contribuciones son: el ensayo del profesor Juan Guillermo Gómez García, “¿En doscientos años los colombianos solo hemos arado el mar? Paz y esperanza para una nueva Colombia”, que también se mueve en la perspectiva de la historia, de una *historia doxográfica* que parece coquetear algunas veces con lo panfletario. La “contribución”

Koselleck, el grupo de historia conceptual de Padua, en cabeza de Giuseppe Duso, reaccionó críticamente ante el *Sattelzeit* (periodo de profunda mutación conceptual; fase de cambio conceptual o de invención de nuevos conceptos. En Europa, el *Sattelzeit* se inicia en 1750/70 y concluiría, de modo relativo, hacia el 1850). Esta escuela, como crítica ante la rigidez del *Sattelzeit*, lo retrotrajo hasta el siglo XVII, argumentando que el periodo establecido por Koselleck es más un periodo de difusión histórica de los conceptos políticos (cf. Sánchez Mandingorra 2015).

3 Una perspectiva que fue inspirada, sin duda, por L. Febvre y M. Bloch en la Escuela de los Annales. Los *Annales* también fue sumamente útil para el proyecto editorial alemán.

4 Aunque también es verdad que Janssen se mueve desde la perspectiva de una historia conceptual comparada. Dicha perspectiva ha sido definida por Koselleck en sus últimas producciones, la historia conceptual no vendría a ser otra cosa que una historia conceptual comparada (2012).

de la Unidad de Paz, “La Universidad de Antioquia y la construcción de paz. En busca de un horizonte de reflexión y de acción institucional”, es una “declaratoria política, [...] y el establecimiento de seis ejes institucionales de acción” (17 (dice el editor). Sin embargo, me parece que la escala es también sociológica, con diferencia específica institucional, esto es, sociológico-institucional.

Tenemos entonces cuatro escalas (la sociológico-doxográfica, la histórico-conceptual, la histórico-descriptiva y la sociológico-institucional) bien definidas en este libro, aplicadas al análisis de una misma cuestión, la paz. ¿Se trata de una mera yuxtaposición de perspectivas distintas que lo único que tienen en común es su orientación hacia una misma “unidad temática”? ¿Será posible que ese objeto al cual se orientan estas perspectivas pueda estudiarse al margen de dichas categorías?

Estas preguntas pueden parecer retóricas, dado que las perspectivas que hemos señalado se mantienen en el dominio de una escala mayor que las envuelve, la escala del ser humano (vamos a llamarlo así), que solo puede estudiarse por la confluencia de tales perspectivas, entre otras muchas. No puedo dar aquí beligerancia sistemática a las cuestiones que estas cuatro perspectivas plantean. Me contento con decir que esa “unidad heterogénea” del libro se suma al planteamiento de las cuestiones en torno a la idea de paz. Procedo a decir algunas cosas sobre el contenido de estas “contribuciones”. Pero sin detenerme en las fundamentaciones que cada una pueda dar; estos comentarios quieren ofrecer una visión *conspectiva* de la estructura del libro.

Empezaré hablando sobre el artículo del profesor Janssen. Para los

historiadores e interesados en la perspectiva de la historia conceptual es sabido que la variabilidad del concepto de paz fue sistemáticamente analizada, al menos para Europa, en los entornos del diccionario de los *Geschichtliche Grundbegriff*⁵. El profesor Janssen inicia su historia con el desarrollo que tuvo el concepto en la época medieval, el cual fue posible por las modificaciones que las ideas agustinianas le habían imprimido: las partes del todo deberían permanecer en su lugar, mantenerse de acuerdo con las legalidades de una estructura del mundo según un orden jurídico determinado por el espíritu cristiano (Janssen 45). Nos dice Janssen: “La paz medieval, por lo tanto, dependía funcionalmente del contenido concreto del específico orden jurídico que resguardaba; la paz dominada allí donde el orden jurídico permanecía perturbado” (41).

Según nos cuenta Janssen, la paz medieval podría definirse por género y diferencia específica, *pax specialis*. Es decir, la paz estaría determinada por una multiplicidad que derivaba no solo de la materia, sino también del formato; así la paz del clan, del hogar, de Dios o del pueblo eran de rango específico

5 Por ejemplo, además del autor que nos ocupa, podría citarse a Jörg Fisch, un colaborador activo del Diccionario, quien también nos brinda un análisis histórico del concepto de paz en su libro *Krieg und Frieden im Friedensvertrag (Guerra y paz en el Tratado de paz)*. Fisch orienta su examen hacia los tratados de paz y hacia las instituciones del derecho internacional. En esa obra monumental, estudia las bases y las condiciones a través de diferentes componentes formales en los que surgen los tratados de paz) (Fisch 1979).

con respecto a la paz en sentido general. Janssen llama a esto *Sonderfriede* que, según él, es un “concepto científico moderno” (en la nota 6 de la pág. 41. No podemos determinar lo que entiende Janssen por ciencia (sospecho que tiene que ver con el lenguaje: recordemos que en alemán cualquier cosa que se genere en las academias es llamada “ciencia”).

Existía, pues, una dialéctica entre *pax temporalis* y *pax aeterna* (del más allá). Una vez elevada la *pax aeterna*, aparecería junto a la *pax temporalis*, la *pax spirituali*: dos formas con las que se recorrerían los espacios políticos y eclesiásticos, siempre a escala del mundo. En realidad, ese concepto cristiano de paz de San Agustín era genérico con dos determinaciones, la paz en la tierra y la paz de Dios. Mientras que Santo Tomás vinculó la paz con la justicia (*iustitia*) y con el amor (*caritas*) en un sentido político: pues la paz era un bien político que debían buscar los Estados.

Simplificando al máximo, el artículo de Janssen analiza y establece diferencias de diversas doctrinas de paz desde la Edad Media, pasando por la Ilustración, hasta lo que él llama un “vistazo sintético” en el siglo XIX. Si no me equivoco, gira en torno a la idea de que la “desaparición” del concepto de paz cristiano, que se basaba en una *pax universalis*, inspiró la idea de que el derecho contractual era el único instrumento para imponer y asegurar la paz; idea que, por lo demás, mantiene su vigencia hasta el presente, como lo hemos visto con los acontecimientos del siglo XX.⁶ Y este proceso que

6 Consecuencias que, en todo caso, no son una *rara avis* para el puesto del cristianismo en la “historia universal”: retumban

estudia el profesor Janssen *nos muestra que la idea de paz es, ante todo, una idea eminentemente histórica.*

Luego tenemos la segunda contribución. Se trata de un relato histórico en el cual el profesor Gómez nos ofrece un panorama (descriptivo) de los conflictos y las violencias por las que ha pasado el país desde la Independencia. Encontramos aquí una serie de tópicos (en el sentido aristotélico de la expresión) como la *Carta de Jamaica*; la Batalla de Boyacá; las guerras civiles del siglo XIX; la Masacre de las bananeras; las “dictaduras” de Mariano Ospina, Laureano Gómez y Rojas Pinilla; la violencia en Antioquia; el Frente Nacional; los flujos de migración urbana; la violencia en la universidad; hasta el reciente proceso de paz del gobierno de Santos con las FARC. Finalmente, ofrece lo que él llama “principio esperanza” y la “Universidad de paz” (le dedicaré a esto algunas palabras más adelante).

Este particular, el de una rapsodia erudita de tópicos de la historia reciente de Colombia, hace que el trato que tiene esta “contribución” con la idea de paz sea de rodeo, oblicua. Materiales que al sobreañadirse a la cuestión central del libro, aplazan la explicación en beneficio de la descripción. Sin duda, el procedimiento

.....
aquí resquicios de la *modernidad secularizada* de la teología política de C. Schmitt: “todos los conceptos políticos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”. 2005). Aunque el proyecto de Schmitt ya había sido iniciado por Hegel, al vincular instituciones políticas con instituciones religiosas. Y, a su manera, Blumenberg y Habermas también establecieron estos vínculos.

histórico es necesario, *pero de ninguna manera suficiente para encarar todos los materiales que él mismo remueve*. En suma, no se pueden distinguir las relaciones anecdóticas de las esenciales.

Así llegamos a la tercera contribución a cargo de la Unidad para la Paz. Ella nos ofrece un horizonte de reflexión y acción institucional para la construcción de paz. En cuanto al horizonte, se trata de “transformar los territorios”, resalta el compromiso que la universidad ha asumido con la paz acordada: “Desde la Universidad de Antioquia, la apuesta política por la paz le concede a la perspectiva territorial un lugar cardinal” (UEP 202). Esto es, la universidad ofrece a los territorios y a las comunidades todo el saber técnico, conceptual, teórico y metodológico, más aún, todos los recursos a su alcance para poder transformar “las realidades que han sido causa y consecuencia de la violencia concreta” (UEP 202). En cuanto al alcance, propone algunos principios de acción en los que se encuentran la “paz como una construcción social”, la “educación para la paz”, el “enfoque diferencial”, la “pedagogía de la paz”, “enfoque decolonial”, “diálogos de saberes”.⁷ Pero estos principios

7 Principios que en el fondo previenen de aquella “nueva conciencia histórica” autodenominada posmoderna. Se trata de una profundización cada vez más intensa de lo que llamaremos, a título de mera ilustración, *posmodernización* de las instituciones, en el sentido de Inglehart (1998). No damos beligerancia sistemática a estas cuestiones, porque nos conduciría a otros lugares y porque no contemos con el espacio suficiente para hacerlo. Damos por hecho que el lector sabe más o menos de lo que hablamos, y nos atenemos a las consecuencias prácti-

son muy debatibles y, de hecho, se han discutido ampliamente.

En efecto, el sintagma “construcción social”, divulgado por una cantidad ingente de “científicos sociales” (un sociologismo que nos recuerda al *fundamentalismo científico* de las ciencias positivas, con sintagmas como “todo es física”, “todo es química”, etc.), es muy oscurantista y confusionario.⁸ Ante esto, Ian Hacking reaccionó críticamente (en el sentido en el que la tradición filosófica usa la crítica; pongamos por caso, como la presenta Platón en *El sofista*) en su

cas de ese fenómeno editorial de origen italo-francés.

8 El principio de la Unidad para la Paz está basado explícitamente en la obra de Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. En ese libro los autores mantenían que nuestra experiencia de la realidad es el resultado de procesos a los que denominaron “construcción social”, los cuales ni eran apriorismos kantianos, ni el resultado de complejos procesos de desarrollos cognitivos, psicológicos. En el fondo está Weber (sus ideas sobre la estructura de la sociedad como un mecanismo de comprensión de sí y de los otros) y Husserl (fenomenología de las experiencias inmediatas) a través de Alfred Schutz. Pero, dice Hacking, “Berger y Luckmann no reivindicaban forma alguna de construcción social universal. No reivindicaban que todo sea un constructo social, incluyendo, digamos, el sabor de la miel y el planeta Marte, el sabor y el planeta en sí mismos, como opuestos a sus significados, a nuestra experiencia de ellos o a las sensaciones que provocan en nosotros. Como decía su subtítulo, escribieron *Un tratado de sociología del conocimiento*. No pretendían que nada pueda existir a menos que sea socialmente construido” (55).

brillante libro *¿La construcción social de qué?* (2001).

En el capítulo sobre la locura (“Locura: ¿biológica o construida?”) nos dice Hacking: “¡En qué difícil terreno nos adentramos! Una de las razones por las que me disgusta el discurso de la construcción social es que es como una miasma pantanosa, una niebla envolvente dentro de la cual flotan varias quimeras que nos atraen a la destrucción” (171). En efecto, Hacking se muestra sumamente crítico contra el uso (mejor, el abuso) del sintagma “construcción social” referido a entes como: “la autoría literaria”, “la hermandad”, “el peligro”, “el género”, “la alfabetización”, “el inmigrante sometido a tratamiento médico”, “el posmodernismo”, las “mujeres refugiadas”, y un largo etc.

Concluyo, volviendo a la introducción y a la parte final de la segunda contribución del libro. Como dije, el profesor Gómez termina su texto con dos apartados interesantes: “El principio esperanza” y “La Universidad de Paz”. El primero empieza con el relato de los testimonios de “treinta mujeres que fueron violadas, maltratadas y humilladas atrocemente por los actores principales del conflicto” (190). Ante estos hechos, ¿cómo no horrorizarse? ¿Cómo no solidarizarse con el sufrimiento de las víctimas? Según el profesor Gómez, estos testimonios son los que “dan aliento y esperanza de que vale la pena sostener un proceso de paz” (191).

Ahora bien, intentando esbozar una posible explicación a semejantes actos atroces, Gómez se desliza, me parece, hacia un psicologismo insospechado. Citémosle: “La imagen dual de la mujer primordial, entre la figura de la Virgen inmaculada y la Eva pervertida, o la

mujer construida con los parámetros tradicionales, entre santa y puta, *hace de la violación un acto de purificación vengativa*” (193, énfasis agregado). Luego:

Toda mujer violada es la prueba en el violador de sus rencores y odios inter-nos, en virtud de los cuales el violador no solo se satisface sexualmente, sino que también se venga de las represiones transmitidas por la cultura religiosa. (193)

Aunque es verdad que sus afirmaciones se matizan diciendo que son puras “hipótesis de trabajo con la especulación de escritorio” (193), sorprende que pueda extraer esas conclusiones. En todo caso, estas afirmaciones son, cuando menos, meras opiniones y están lejos de cualquier análisis realmente crítico. En suma, esa relación causal que se establece es positiva, artificiosa, aun cuando se asuma como hipótesis de trabajo. Las hipótesis no son meras imaginaciones u opiniones; implican un terreno allanado, como mínimo roturado.

Tampoco vale decir que “hay que ir al campo de la experiencia para corregir o constatar” (193) la hipótesis; como queriendo revestir la opinión con razones que pueden determinarse positivamente. Porque ¿dónde está ese campo de la experiencia? ¿Cuál vendría a ser la experiencia? Las hipótesis no se sobreañaden a los “campos de experiencias”, ellas provienen de campos ya recorridos. ¿Cómo determinar estas conexiones? Con los métodos sociológicos de la encuesta, ¿a quién habría que encuestar? ¿A la víctima, al perpetrador? La víctima nada puede decirnos sobre las motivaciones del perpetrador, salvo que este se lo diga, claro está. En fin, esta opinión del profesor Gómez quiere aclarar lo oscuro con

lo más oscuro (*obscurum per obscurius, ignotum per ignotius*). Y si le concediéramos esas afirmaciones, estas vendrían a ser una sinécdoque (*pars pro toto*) que no añade mucho a la explicación de la conducta del perpetrador.

En cualquier caso, y aunque así fuera, habría que explicar la conexión de los violadores con la religión, que sirve como “término medio” para establecer la conexión entre la “clase violadores” y la “cultura religiosa”. ¿Y qué haríamos con aquellos individuos de la “clase violadores” que están a millas de asumir una religión, bien porque sean ateos, bien porque sean agnósticos? ¿Debemos concluir que solo aquellos que asumen una religión se constituyen en violadores? Y cuando Gómez habla de “cultura religiosa”, ¿a qué se refiere? Parece que se refiere al cristianismo y, particularmente, al catolicismo. Pero ¿acaso la conducta no existió antes del surgimiento del cristianismo y del catolicismo? ¿Se puede aplicar, por tanto, ese criterio de Gómez, por ejemplo, a las religiones paleolíticas o a las politeístas helénicas y romanas? Vemos, pues, que Gómez atribuye “validez universal” a sus afirmaciones, aun cuando estas quieren encubrirse apelando a la idea de hipótesis.

En conclusión, las afirmaciones (a pesar de la hipercrítica) del profesor Gómez, en este particular, piden el principio (*petitio principii*).⁹ Y esta deriva

9 Y esto nos recuerda a Platón “Las opiniones verdaderas, mientras permanezcan quietas, son hermosas y realizan todo el bien posible. Pero estas opiniones no convienen en permanecer en su lugar por mucho tiempo y escapan del alma humana: por lo tanto, no valen mucho hasta que no hayan sido

psicologista hace que los árboles no nos dejen ver el bosque.¹⁰ Pues no se trata de

vinculadas por un razonamiento que las explique” (Men.98a).

10 En el fondo de estas consideraciones de Gómez, más o menos interesantes, parece estar funcionando René Girard (1997). Su idea del “deseo mimético” y del “mecanismo del chivo expiatorio”. En efecto, las interpretaciones que hace Girard sobre los mitos son sumamente discutibles. Esto ya lo había observado, entre otros, Stéphane Vinolo (2005), quien le critica el abuso que hace de Platón, de la mimesis. También el venezolano Gabriel Andrade (*La crítica literaria de René Girard*, 2007) reacciona críticamente a las consecuencias que de sus interpretaciones literarias saca Girard: “La crítica literaria de Girard corre el riesgo de convertirse en apresuradamente inductiva. A partir de la experiencia de unos escasos personajes que ni siquiera son reales, Girard pretende arribar a unas conclusiones demasiado generalizadas: en función de cinco novelistas aspira a construir toda una teoría sobre la personalidad humana y el deseo. Con suficiente perspicacia, Girard ha logrado una transición de la crítica literaria a la psicología social. Pero, sus “casos” son muy reducidos, y ni siquiera observados directamente. Girard no tiene a ningún paciente que interrogar, ningún sueño que analizar”. Citado en Agustín Moreno Fernández (2014). Una situación muy común en los denominados “críticos literarios”, que creen poder extraer sin demasiadas preocupaciones consecuencias ontológicas de textos literarios. Aunque también es verdad que, según Parrilla Martínez, Girard atribuye al cristianismo una “fuerza desmitologizadora”, sobre todo a escala antropológica. Y esto vendría a ser un argumento en contra de Gómez (cf. Parrilla Martínez)

aducir (como queriendo decir que esa conducta, antes que cualquier otra cosa, es producto de la cultura religiosa) lisa y llanamente connotaciones teológicas o mitológicas asociadas a una conducta que, en principio, es etológica. De lo que se trata es de ofrecer criterios positivos (evitando la recaída en el positivismo más ramplón), sin petición de principio, que expliquen la conducta del perpetrador.

Decir que se trata de puras hipótesis de escritorio termina por agravar la cuestión, pues no es por ser hipotéticas, sino por ser oscurantistas y confusionarias, por lo que esas afirmaciones piden el principio y son rechazadas aquí. Ahora bien, y para que conste, no se niega aquí la posible conexión que un perpetrador pueda tener con una “cultura religiosa”, negación que sería, en todo caso, gratuita; lo que se echa en falta es el fundamento de la conexión.

Más rigurosamente: es preciso establecer un criterio serio que sea capaz de explicar y de distinguir cuándo la conducta es el resultado de dicha conexión, si no se quiere acabar confundiendo la “clase violadores” con la “cultura religiosa”: como suele hacerse utilizando metodologías sociológicas ramplonas, que mezclan criterios políticos con criterios religiosos, psicológicos, etológicos, morales, estéticos, de condición social, etc. Porque si no se establecen criterios claros y distintos, cualquier ocurrencia tendrá sentido, o dicho a la escolástica, *ex falso quodlibet*.

En cuanto a la “Universidad de paz”, Gómez ofrece, aunque como “lista de lavandería”, una brillante reflexión que

eleva la labor que debe ejercer el profesor para una universidad de paz:

Debe despertar la confianza comunitaria, la fe por la nueva sociedad, por la nueva necesidad del cambio profundo a favor de nuestra gente más necesitada y sobreexplotada [...] el profesor debe predicar la justicia, la paz, la concordia, en un país desgarrado, agriado por sus disputas insensatas y estériles. (197)

Ahora, a través del “principio esperanza” podemos conectar circularmente esta segunda contribución con algunas ideas esbozadas en la introducción. Se trata, pues, de la esperanza, de la confianza en el futuro, aunque el editor diga que “para ser más que un vago utopismo, exige lo mejor de nosotros, de nuestro diario quehacer; nos exige esfuerzos constantes, renovados y críticos, afirmando el presente y confrontándolo con el pasado, en recíproco e incesante esclarecimiento” (30). ¿Pero no es esta una forma abstracta, poética de hablar? Lo mejor de nosotros, de nuestro diario quehacer puede presentarse como *contradistinta* de esa esperanza en el futuro y, sin embargo, sigue siendo lo mejor que se pueda hacer cuando se toma como parámetro la escala biográfica: la trayectoria biográfica de cada uno se desenvuelve por medio de conexiones y desconexiones con el conjunto. Porque, con G. Niemeyer, para que la capacidad de obrar para fines comunes se ponga en movimiento y se dirija en el sentido de la acción, necesita desbordar los límites de lo puramente biográfico.

Y es justo en este contexto cuando este idealismo (voluntarismo subjetivo) no deja de ser utópico, metafísico, por más que quiera presentarse como fundado

en el esfuerzo de acciones orientadas hacia un fin, que se proyecta hacia el futuro. Es decir: esta confianza en el futuro se ejecutará a costa de subjetivizar las conexiones externas y necesarias que orientan las acciones (de acuerdo con una serie de cursos históricos-efectivos), según una tradición humanista, la fenomenológica-hermenéutica, por ejemplo. Y esto por mucha mitigación que suponga el “aferrarse a los esfuerzos constantes”: ideas puramente experienciales (por no decir vivenciales), la intención, la memoria o el sucederse, en continuo diálogo con el pasado y con el presente biográfico del sujeto; en el fondo está funcionando la tradición de la *Geisteswissenschaft*.

¿Qué significa “afirmando el presente y confrontándolo con el pasado, en recíproco e incesante esclarecimiento”? ¿No parece este un proceso *ad infinitum*? Que recuerda la fórmula de M. Bloch (2001): su método del doble movimiento que insistía en que el pasado se comprende desde el presente y este a través de aquel: un método circular que quiere esclarecer el presente por el pasado y al pasado por el presente. Pero es que ese método de Bloch está “contaminado” con una metafísica que solo es posible “purgar” introduciendo las *reliquias* como únicas vías de recurrencia, como única manera de conectar pasado y presente, aunque tal conexión sea (ontológicamente hablando) metafórica.

El fondo común de estas reflexiones, de la introducción y de la parte final de la contribución del profesor Gómez es, si no me equivoco, el “principio esperanza” blochiano: una esperanza que, aunque se mueve noblemente por una generosidad

y un sentido de la justicia innegable, no por eso deja de ser utópica. Sin perjuicio del materialismo de E. Bloch, lo que sucede es que inmediatamente hay que adjetivarlo, se trata pues de un “materialismo humanista”.

Pero de la obra de Bloch se han tomado, también es verdad, más sus componentes éticos utópicos. Unos componentes que, dicho sea de paso, fueron tocados por Kant; lo que sucede es que los acordes retumbaban distinto. Y aquí se ve la conexión del editor y Gómez con Bloch, con la defensa de un significado práctico (quiero decir político, al menos a la manera de la “política utópica” blochiana) de la utopía, la “utopía concreta”, de elementos anticipatorios que Bloch distingue de la abstracta, de elementos compensatorios. La distinción que Bloch establece entre utopía concreta y utopía abstracta es, sin duda, del mayor interés, pues tiene alcances políticos-filosóficos indiscutibles. Aunque no sea más que porque está girando en y con los recursos del materialismo marxista. Otra cosa será la efectividad de esos alcances. Total: “utopías de hoy, realidades de mañana”.

Por último, los comentarios finales no deben afectar la totalidad del libro, no deben restarle ni un milímetro de valor. Acogiéndonos al subtítulo, esta obra constituye una contribución importante para una “discusión urgente”, la cual ha sido “bloqueada” por una serie de cursos que ha tomado la política en nuestro país: una ausencia total de “voluntad política” para seguir discutiendo y construyendo un país menos violento. Este es un libro que, por su objetivo, puede complementarse con

El largo camino hacia la paz de Farid Samir Benavides Vanegas y Ana María Ospina Pedraza; además de una cantidad ingente de artículos de revistas y de prensa.

Bibliografía

Andrade, Gabriel. *La crítica literaria de René Girard*. Universidad del Zulia, 2007.

Benavides, Farid y Ospina, Ana María. *El largo camino hacia la paz*. Editorial UOC, 2011.

Berger, Peterer y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Traducido por Silvia Zuleta. Amorrortu Editores, 2003.

Bloch, Marc. *Apología para la Historia o el oficio de historiador*. Traducido por María Jiménez y Danielle Zaslavsky. Fondo de Ciencias Económicas, 2001.

Bödeker, Hans Erich. "Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode." *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, Gottinga*. Wallstein, 2002. 73-121.

Darwall, Stephen L. "A Defense of the Kantian Interpretation." *Ethics* 86. 2 (1976): 164-170.

Fernández, Agustín Moreno. "La conversión en la teoría mimética de René Girard." *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 70. 263 (2014): 277-305.

Fisch, Jörg. *Krieg und Frieden im Friedensvertrag. Eine universalgeschichtliche Studie über Grundlagen und Formelemente des Friedensschlusses*. Klett-Cotta, 1979.

Galtung, Johan. "Social Cosmology and the Concept of Peace." *Journal of Peace Research*, 18.2 (1981): 183-200.

Gerhart, Niemeier, "Prologo." *Teoría del estado* (Hermann Heller). Fondo de Cultura Económica, 2015.

Hacking, Ian. *¿La construcción social de qué?* Traducido por Sánchez Navarro. Paidós, 2001.

Inglehart, Ronald. *Modernización y posmodernización: el cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Editado por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), 1999.

Janssen, Wilhelm. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 2. Vols E-G. Stuttgart, 1955.

Janssen, Wilhelm. Friede. En *Hacia la paz: ideas y conceptos para una discusión urgente*. Editado por Luis Quiroz. Medellín 2020.

Johnson, Oliver A. "The Kantian Interpretation." *Ethics* 85. 1 (1974): 58-66.

Kant, Immanuel. *La paz perpetua*. Traducido por Joaquín Abellán. Alianza Editorial, 2016.

Köck, Heribert. "Krieg und Frieden im Friedensvertrag. Eine universalgeschichtliche Studie über Grundlagen und Formelemente des Friedensausschlusses." *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung* 99. 1 (1982): 476-477.

Koselleck, Reinhart. *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trotta, 2012.

Osiander, Andreas. "Begriffsgeschichte: Sicherheit, Frieden und Krieg." *Antimilitarismus-information*, 28(1998): 13-27.

Parrilla Martínez, Desiderio. "Cristianismo y mitología en la teoría mimética de René Girard." *Proyección*, 52. 257 (2015): 175-188.

- Parrilla Martínez, Desiderio. "La paradoja del deseo en René Girard." Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2008.
- Platón. Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo. Traducido por Julio Calonge Ruiz, Eduardo Acosta Méndez, Francisco Olivieri y José Luis Calvo. Gredos, 1987.
- René Girard. *La violencia y lo sagrado*. Traducido por Joaquín Jordá. Anagrama, 1983.
- René Girard *El chivo expiatorio*. Traducido por Joaquín Jordá. Anagrama.
- René Girard. *Literatura, mimesis y antropología*. Traducido por A. Luis Bixio. Editorial Gedisa, 1984.
- Rawls, Jhon. *A Theory of Justice*. Clarendon Press, 1972.
- Sánchez Mandingorra, Juan. *La historia conceptual paduana: antecedentes y desarrollo de una historia de los conceptos como filosofía política*. Universitat de València, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 2015.
- Schmitt, Carl. *Teología política*. Traducido por Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Trotta, 2009.
- Skinner, Quentin. *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*. Polity Press, 1988.
- Vinolo, Stéphane. *René Girard: Du mimétisme à l'hominisation*. L'Harmattan, 2005.

YONATAN DURÁN MATURANA
Universidad de
Antioquia - Medellín - Colombia
[yonatan.duran@udea.edu.co/](mailto:yonatan.duran@udea.edu.co)
ORCID: 0000-0002-2053-5243