

Una hermenéutica dialectizada de la realidad colombiana a partir de la década de los 40's: Desde una perspectiva del pensamiento histórico y político de Walter Benjamin, a partir del concepto de historia

Elaborado por:

Faber Eduardo Villalobos Sierra
Licenciatura en Filosofía

Asesor:

Andrés Danilo Rodríguez

UNIVERSIDAD ABIERTA Y A DISTANCIA - UNAD

ESCUELA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN - ECEDU

Restrepo, junio de 2020

Nota de Aceptación

Director

Evaluador 1

Evaluador 2

Dedicatoria

Este trabajo de investigación quiero dedicarlo a mi amada esposa y a mis adoradas hijas por el apoyo incondicional, a las personas que con gran esfuerzo brindaron información importante para hacer posible la terminación de este trabajo académico. El resultado final es fruto de un arduo trabajo de investigación a través de fuentes primarias y secundarias de filósofos como: Benjamin, Hegel, Taylor, Gadamer, Heidegger, Ricoeur, Dussel, Beuchot, De Sousa, Ons, Bernstein, Guzmán, Fals Borda, Lowy, entre otros.

Resumen analítico especializado (RAE)	
Título	Una hermenéutica dialectizada de la realidad colombiana a partir de la década de los 40's: Desde una perspectiva del pensamiento histórico y político de Walter Benjamin, a partir del concepto de Historia.
Modalidad de trabajo de grado	Monografía
Línea de investigación	Filosofía y Educación.
Autor	Faber Eduardo Villalobos Sierra
Institución	Universidad Nacional Abierta y a Distancia
Palabras claves	Dialéctica, hermenéutica, fenomenología, hermenéutica diatópica, hermenéutica analógica, método analéctico, narrativa histórica de los vencedores, narrativa histórica de los vencidos e historia <en el pensamiento benjaminiano>, porvenir, zonas de encuentro
Descripción	<p>Este trabajo monográfico, asesorado por el docente Andrés Danilo Rodríguez e inscrito en la línea de investigación Filosofía y educación, pretende una interpretación objetiva aún sin agotar al ente o mejor a la realidad como acontecimiento histórico, es necesario reconocer la importancia de la Investigación Acción Participativa con sus estrategias metodológicas dialécticas que se toman en esta investigación con el fin de lograr la mejor objetividad y aproximación a la realidad y por tanto, a la verdad histórica colombiana.</p> <p>Así las cosas, se propone como título para este trabajo monográfico: <i>Una Hermenéutica dialectizada de la Realidad Colombiana a partir de la década de los 40's: Desde una Perspectiva del Pensamiento Histórico y Político de Walter Benjamin, a partir del Concepto de Historia.</i></p>

A partir de lo anterior, es necesario reconocer que el problema de investigación quiere responder la pregunta: ¿Se puede lograr una hermenéutica objetiva de la realidad colombiana a partir de la década de los 40's, desde el materialismo histórico y la teología secular, como dos tensiones dialécticas en el pensamiento histórico y político en Walter Benjamin a partir de su concepto de historia? Es decir, ante la evidencia de la tensión polarizada en la que se encuentra imbuida la historia y la política de Colombia, caracterizada por dos extremos como la ultra derecha y la extrema izquierda, se sesga a partir de ahí la narrativa histórica <violenta> del país.

Al remontarse desde la década de los 40's, siempre se brinda es la versión de la *narrativa histórica de los vencedores*, pues esta es la versión oficial de la historia misma. Sin embargo, no se ha tenido en cuenta la *narrativa de los vencidos*, la de aquellos que no fueron visibles en la narrativa histórica misma a la cual ellos mismos pertenecen y fueron protagonistas como: Los miembros de los pueblos originarios y luego, en la época de la Colonia los esclavos y los criollos, entre otros.

Este trabajo académico se fundamentará en el método de la *hermenéutica*, que junto a la *Investigación Acción Participativa (IAP)*, se valdrán de las estrategias metodológicas dialécticas: El *materialismo histórico* y la *teología secular* del pensamiento histórico y político de *Walter Benjamin* desde su concepto de *historia*. Así las cosas, lo que se pretende es trabajar un tema o autor contemporáneo como si fuese un clásico o un clásico con perspectiva contemporánea (Eco, 1995, p. 34), a la vez entendiendo que “El origen del problema está en la necesidad. Cuando la necesidad se convierte en problema, y cuando el problema es problematizado, se transforma en pregunta” (Barriga, 2011, p. 71).

<p>Fuentes</p>	<p>Para el desarrollo de la investigación se utilizaron las siguientes fuentes principales:</p> <p>Agamben, Giorgio (2011). <i>Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia</i>. Buenos Aires. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires.</p> <p>Arendt, Hannah (2008). <i>Sobre la violencia</i>. Alianza: Madrid.</p> <p>Aristóteles. (2000). <i>Retórica</i>. Madrid – España: Gredos.</p> <p>Ballén, J. S. (2008). <i>Historia, memoria y olvido: a propósito de la razón-recuerdo de los vencidos</i>. VI congreso y 11 años de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica.</p> <p>(2015). <i>Técnicas del yo y pro ceso de secularización: a propósito del fenómeno de la impermeabilidad en la perspectiva de Charles Taylor</i>. Post-secularización, nuevos escenarios del encuentro entre culturas. Centros de estudios filosóficos. Pontificia Universidad católica del Perú. COMIUCAP</p> <p>Benjamin, Walter. (2000a). <<Sur le concept d'histoire>>, en <i>Oeuvres III</i>, Paris: Gallimard.</p> <p>(2007). <i>Experiencia y pobreza</i>. En: Estudios metafísicos y de filosofía de la historia. Obras Libro II Vol. 1. BENJAMIN Walter. Traducción Jorge Navarro Pérez. Abada: España.</p> <p>(2008). <i>Sobre el concepto de la historia</i>. En: Obras, Libro I, Vol. 2. Traducción Alfredo Brontons Muñoz. Abada: España.</p> <p>(2010). <i>Ensayos escogidos</i>. Buenos Aires: el cuenco de plata. Traducido por H. A. Murena.</p> <p>Bernstein J. Richard. (2015). <i>Violencia. Pensar sin barandillas</i>. Gedisa: España</p> <p>Beuchot, M. (2000). <i>Tratado de Hermenéutica analógica. Hacia un Nuevo Modelo de Interpretación</i>. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de México. Editorial Itaca. México D.F.</p> <p>(2016). <i>Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica</i>. Editorial Fondo de Cultura Económica. Primera Edición. Ciudad de México.</p> <p>(2017). <i>Hermenéutica analógica y dialéctica</i>. Interpretatio, 1.2. Instituto de Investigaciones filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.</p>
-----------------------	--

Chrétien, J.-L.(2002). *Lo inolvidable y lo inesperado*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Del Pozo, Alberto. (1972). Heráclito, DK. 22B 30. Boletín del Instituto de Estudios Helénicos, 6(2), p. 93-120. Recuperado de:
<http://revistes.ub.edu/index.php/EstudiosHelenicos/article/view/5343/7102>

Diels, H. & Kranz, W. (1954). *Die fragmente der Vorsokratiker*. V. 1. Berlín
(1974). *Die fragmente der Vorsokratiker*. 12ª. Ed., Berlín, Weidmann

Dussel, Enrique. (1973). *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana II*. Siglo Veintiuno Argentina Editores, S.A. Buenos Aires, Argentina.
(1996). *Filosofía de la Liberación*. Nueva América, Bogotá. Recuperado:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf>.

Guzmán, G., Fals Borda, O., Umaña L., E. (1962). *La Violencia en Colombia. Estudio de un Proceso social*. Colombia. Facultad de Sociología, Universidad Nacional. Ediciones Tercer Mundo. Tomo I, Segunda Edición.

Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der phänomenologie (1919/20)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 58. Ed. H. –H. Gander, Frankfurt.
(1997). *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, v. 2, ed. F. –W. Von Herrmann, Frankfurt, 1997, p. 48.

Hegel, W. F. Cap. I La visión racional de la historia universal. En: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción José Gaos. Altaya 1994. Barcelona.

Husserl, E. (1958). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (Husserliana II)* ed. e intr. W. Biemel, Den Haag.

(1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona. Crítica.

(2002). *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*. España. Anthropos.

Kant, I. (1978). *Filosofía de la Historia*. Fondo de Cultura Económica. Primera reimpresión México D.F.

Melo, Jorge Orlando. (2017). *Historia Mínima de Colombia*. Turner publicaciones S.L. Madrid: España. D.R. El colegio de México, A.C. México D.F. Primera edición.

Ons, Silvia (2009) *Violencia/s*. Paidós: Buenos Aires.

Platón. (1988). *Diálogos. Platón. Banquete*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, España. Traducción: M. Martínez Hernández.

Santos, B. de S. (1995). *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nueva York, Free Press.

(1998). *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá – Colombia: Universidad Nacional de Colombia. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA).

(2000). *Universalismo, contextualización cultural y cosmopolitismo*. In: SILVEIRA GORSKI, H.C. (ed.) *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Trota.

(2003). *Conhecimento prudente para uma vida decente. “Um discurso sobre as Ciências” revisado*. Porto-Portugal: Afrontamento.

(2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid – España. Trotta/ILSA.

(2018). *Construyendo Las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas*. Compilado por María Paula Meneses. Primera Edición. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLASCO, 2018.

Scheler, Max. (2000). *La idea del hombre y la historia*. Elaleph.com.

Schmitt, Carl. (2014). *El Concepto de lo Político: Texto de 1932 con un Prólogo y Tres Corolarios*. Alianza, España.

Taylor, C. (2014). *La era secular*. Tomo I. Editorial Gedisa. Barcelona – España.

Contenidos	<p>El contenido teórico de este trabajo monográfico pretende lograr una interpretación objetiva aún sin agotar al ente o mejor a la realidad como acontecimiento histórico. Para ello, es necesario reconocer la importancia de la Investigación Acción Participativa con sus estrategias metodológicas dialécticas que se toman en esta investigación con el fin de lograr la mejor aproximación a la realidad y por tanto, a la verdad histórica colombiana.</p> <p>Por esta razón, se propone desarrollar una introducción con el fin de contextualizar el concepto de violencia a nivel general y en el contexto colombiano, a la vez los conceptos de historia, memoria y olvido y tres capítulos entorno de este trabajo de investigación <<monografía>> con el fin de responder a la pregunta dinamizadora antes mencionadas en un aparte anterior en donde se describe con claridad (descripción). En el primer capítulo se desarrollará un análisis de los antecedentes de la filosofía de la Historia en Hegel, conceptos como progreso, porosidad a la impermeabilidad; en el capítulo dos, se abordará la historia negativa de la conciencia –como antítesis- de la filosofía de la historia Hegeliana, desde la mirada de Walter Benjamin y, como tercer capítulo, se postulará una propuesta como otra alternativa de interpretación de la historia de Colombia a partir de la violencia, abordando conceptos como experiencia humana, realidad óptica, realidad ontológica, dialéctica, hermenéutica, fenomenología hermenéutica, hermenéutica de la otredad, hermenéutica analógica, hermenéutica diatópica, analéctica, entre otros.</p>
-------------------	---

Metodología	<p>Este trabajo académico se fundamentará en el método de la <i>hermenéutica</i>, que junto a la <i>Investigación Acción Participativa (IAP)</i>, se valdrán de las estrategias metodológicas dialécticas: El <i>materialismo histórico</i> y la <i>teología secular</i> del pensamiento histórico y político de <i>Walter Benjamin</i> desde su concepto de <i>historia</i>. Así las cosas, lo que se pretende es trabajar un tema o autor contemporáneo como si fuese un clásico o un clásico con perspectiva contemporánea (Eco, 1995), a la vez entendiendo que “El origen del problema está en la necesidad. Cuando la necesidad se convierte en problema, y cuando el problema es problematizado, se transforma en pregunta” (Barriga, 2011, p. 71).</p> <p>Por tanto, las fases que vivió este trabajo de investigación fueron básicamente 4: la primera, la de indagación durante cuatro (4) meses, recopilando fuentes primarias y secundarias; la segunda fase, fue en sí la construcción textual -primer borrador-; en la tercera fase, se revisó el documento y se replanteó el último capítulo y luego de ello, se solicitó una crítica con asesores externos, los cuales reconocieron un buen trabajo de investigación y se tuvo en cuenta en su penúltima revisión para presentarla ya al asesor, a la escuela ECEDU y al jurado. A la vez, se realizaron los últimos ajustes propuestos por el jurado.</p>
--------------------	--

<p>Conclusiones</p>	<p>Este trabajo ha pretendido proponerse como una interpretación de la realidad del país en la cual se encuentra, como resultado de una tensión política bipartidistas y que por ello, ha promovido la postulación de la estrategia metodológica dialéctica hermenéutica heraclítea y benjaminiana, siendo estas muy afines. Además, dicha realidad colombiana encaja entorno a su dinámica natural: <<la coexistencia de la lucha de contrarios>>. Aunque cabe reconocer que por la incidencia del pensamiento moderno y más aún hegeliano, se ha desarrollado siempre es una dinámica dialéctica antitética –negativa- de eliminación del contrario, primando la posibilidad de justificar siempre un sistema hegemónico totalitarista, desconociendo la existencia del otro. En donde este otro tiene un rostro concreto, es un ser que existe, aunque diferente, analógico-metafórico y porqué no “excluido”, “ignorado” y “silenciado”.</p> <p>Muchos filósofos abordados en este trabajo académico coinciden en la importancia de la historia como son: Hegel, Benjamin, Gadamer, Heidegger, entre otros. Este último, manifiesta que la historia es <<el organon de la comprensión del vivir>> (Heidegger, 1993, p. 256), es decir, que gracias a la historia comprendemos el vivir del hombre, de un pueblo y de una cultura. Por esta razón, es muy importante lograr una dialéctica hermenéutica justa de la <<alteridad>>, en donde se llegue a una zona de encuentro “tiempo-ahora”, con el fin de escuchar a cada una de las narrativas históricas: la de los vencedores “hermenéutica metonímica”, aquella con características de interpretación univocista, pero también, la de los vencidos “hermenéutica metafórica-alegórica”, aquella con características de interpretación equivocista y múltiples de las epistemologías del sur.</p>
----------------------------	---

De esta manera se logra escuchar a las partes, con el fin de construir desde los escombros o mejor desde las ruinas, sobre las cuales está asombrado el ángel de la historia. Sí, es un mirar hacia atrás, hacia el pasado, pero sólo para reconocerlo <<hacer memoria>>, es decir, reconocer que esta experiencia de la historia hace parte de nosotros, de la urdimbre histórica. Sobre todo, comprender que esta experiencia de la historia es la base del presente, pero de un presente prometedor, esperanzador resignificando el concepto de <<porvenir>>, más profundo que los conceptos de progreso y desarrollo, que tienen más a responder a un pensamiento utilitarista, neoliberal, hegemónico propio del imperialismo cultural, etnocéntrico, eurocéntricos y de epistemologías dominantes.

Así se logra el porvenir como devenir heraclíteo benjaminiano, en cuanto que reconoce la presencia del pólemos y de la dikhé dinamizadores de la historia y de la misma política, porque historia sin política no es historia. Así toma sentido la dialéctica hermenéutica benjaminiana fundamentada en una lectura de materialismo histórico <<lucha de clases>>, entendida como la coexistencia de la lucha de contrarios, relatado y dinamizado a la vez por un logos, pero en una narrativa hermenéutica fundamentada en la justicia entorno en estas zonas de encuentro, en el presente “tiempo-ahora”, con una esperanza mesiánica, es decir, de redención y resurrección para conmemorar y hacer actuante en el porvenir. Un porvenir en donde se puedan mirar al rostro las partes: La ultra derecha, la extrema izquierda, las víctimas (tanto de los paramilitares, de las guerrillas, del estado) y cada una de las culturas o comunidades diversas, logrando desde las experiencias históricas el reconocimiento que existen otras epistemologías, las del sur.

Ahora bien, esta es la única manera de superar la crisis social y política del país. En donde a partir de estas zonas de contacto se logre e institucionalicen verdaderas culturas de encuentro, con el fin de provocar conciencias colectivas transformadoras en todas las dimensiones antropológicas: epistemológicas, políticas, sociales, culturales, económicas, entre otras. De no ser así, continuarán muchos caudillos y mártires que derramarán su sangre y extinguirán su existencia sin sentido, porque no han logrado resignificar el concepto de porvenir, de dialéctica hermenéutica, de justicia y verdad, las cuales se construyen a partir de una intersubjetividad, desde la equivocidad pero sin desconocer la narrativa univocista. Esta es la única manera de porvenir, de redención y de resurrección entendido como fin histórico, reconociendo al otro como otro, fundamentado en el Otro quien es referencia y da sentido a la existencia y por ende a la historia, porque si no, por esta razón se cae en el sin sentido y en la guerra, como en un eterno retorno.

Por esta razón, las zonas de contacto <<jetzzeit>> son una gran alternativa para estos tiempos de posguerra, a partir de una cultura de encuentro provocando la tan anhelada redención mesiánica y la resurrección de las culturas de las epistemologías del sur, superando la dialéctica negativa hegeliana que tanto ha reinado y lastimado a las sociedades y culturas al final de la modernidad y gran parte de la posmodernidad. Dando como resultado la negación y la eliminación del otro y si elimino al otro, me elimino a mí mismo, y por eso, el sin sentido -camuflado de progreso-, porque al eliminar al otro como otro, elimino la referencia y por lo tanto, no se puede hacer analogía ni dialéctica y, ya no hay sentido de existencia y, si hay negación –eliminación- ontológica del otro, el logos queda sin sentido –perdido-, el discurso y la narrativa tanto de los vencedores como de los vencidos queda vacío.

<p>Referencias Bibliográficas</p>	<p>Agamben, Giorgio (2011). <i>Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia</i>. Buenos Aires. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires.</p> <p>Aguilera, S. (2016). Heráclito y la tradición: análisis de los fragmentos B 42, B 40 y B 57. <i>Cuadernos de Historia Cultural</i>, 5, 9-27. Recuperado de: https://cuadernosdehistoriacultural.files.wordpress.com/2017/01/05-sebastic3a1n-aguilera-herc3a1clito.pdf</p> <p>Aguiló Bonet, A. J. (2009). “<i>La Universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes</i>”. <i>Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas</i>, Vol. 22, No. ½, pp. 5 – 28. Madrid – España: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.</p> <p>(2010). <i>Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales: Orientaciones para el diálogo cultural</i>. <i>Cuadernos interculturales</i>, 8 (14). 145 – 163. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=552/55217005009</p> <p>A. Hufnagel. (1932). <i>Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin</i>, Münster. págs. 5-9 ad 12.</p> <p>Arendt, Hannah (2008). <i>Sobre la violencia</i>. Alianza: Madrid.</p> <p>Aristóteles. (2000). <i>Retórica</i>. Madrid – España: Gredos.</p> <p>Ballén, J. S. (2008). <i>Historia, memoria y olvido: a propósito de la razón-recuerdo de los vencidos</i>. VI congreso y 11 años de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica.</p> <p>(2015). <i>Técnicas del yo y pro ceso de secularización: a propósito del fenómeno de la impermeabilidad en la perspectiva de Charles Taylor</i>. <i>Post-secularización, nuevos escenarios del encuentro entre culturas</i>. Centros de estudios filosóficos. Pontificia Universidad católica del Perú. COMIUCAP</p> <p>Benjamin, Walter. (2000a). <<<i>Sur le concept d’histoire</i>>>, en <i>OEuvres III</i>, Paris: Gallimard.</p> <p>(2007). <i>Experiencia y pobreza</i>. En: <i>Estudios metafísicos y de filosofía de la historia</i>. Obras Libro II Vol. 1. BENJAMIN Walter. Traducción Jorge Navarro Pérez. Abada: España.</p> <p>(2008). <i>Sobre el concepto de la historia</i>. En: <i>Obras, Libro I, Vol. 2</i>. Traducción Alfredo Brontons Muñoz. Abada: España.</p> <p>(2010). <i>Ensayos escogidos</i>. Buenos Aires: el cuenco de plata. Traducido por H. A. Murena.</p>
--	--

	<p>Bernstein J. Richard. (2015). <i>Violencia. Pensar sin barandillas</i>. Gedisa: España</p> <p>Beuchot, M. (2000). <i>Tratado de Hermenéutica analógica. Hacia un Nuevo Modelo de Interpretación</i>. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de México. Editorial Itaca. México D.F.</p> <p>(2016). <i>Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica</i>. Editorial Fondo de Cultura Económica. Primera Edición. Ciudad de México.</p> <p>(2017). <i>Hermenéutica analógica y dialéctica</i>. Interpretatio, 1.2. Instituto de Investigaciones filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.</p> <p>Cappelletti, A. (1987). <i>Mitología y Filosofía: Los Presocráticos</i>. Bogotá D.C. Editorial Cincel S.A</p> <p>Chrétien, J.-L.(2002). <i>Lo inolvidable y lo inesperado</i>. Salamanca: Ediciones Sígueme.</p> <p>Cohen, E., Brondo, E. R., & Santangelo, E. (Eds.). (2016). <i>Walter Benjamin: fragmentos críticos</i>. Distrito Federal, MÉXICO: Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de: http://bibliotecavirtual.unad.edu.co:2077/lib/unadsp/reader.action?pg=1&docID=11312012&tm=1497044787763</p> <p>Cortina, Adela. (2018). <i>Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia</i>. Paidós: España.</p> <p>Del Pozo, Alberto. (1972). Heráclito, DK. 22B 30. Boletín del Instituto de Estudios Helénicos, 6(2), p. 93-120. Recuperado de: http://revistes.ub.edu/index.php/EstudiosHelenicos/article/view/5343/7102</p> <p>Diels, H. & Kranz, W. (1954). <i>Die fragmente der Vorsokratiker</i>. V. 1. Berlín</p> <p>(1974). <i>Die fragmente der Vorsokratiker</i>. 12ª. Ed., Berlín, Weidmann</p> <p>Duque, F. et al. (2008). <i>Heidegger Sendas que Vienen</i>. Círculo de Bellas Artes, el Goethe Institut (Madrid) y La Universidad Autónoma de Madrid. Madrid, España.</p>
--	---

- Dussel, Enrique. (1973). *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana II*. Siglo Veintiuno Argentina Editores, S.A. Buenos Aires, Argentina.
- (1996). *Filosofía de la Liberación*. Nueva América, Bogotá. Recuperado: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf>.
- Figueroa, W. R. (2008). *Fenomenología y Hermenéutica*. Actas del I congreso internacional de fenomenología y Hermenéutica. Universidad Andrés Bello. Facultad de Humanidades y Educación. Departamento de Artes y Humanidades. RIL Editores. Chile. Pp. 261 – 273.
- Galdames, L. A. (2000). *Mito y Epistemología*. Diálogo Andino, No. 9. Facultad de Educación y Humanidades. Universidad de Tarapacá. Arica – Chile.
- García – Baró, M. (2015). *Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica*. Editorial Bonalitra Alcompas, S.L. España.
- Goethe, J. W. (1991). *Maximen und Reflexionen, en Samliche Werke nach Epochen Seines Schaffens*. Münchner Ausgabe, v. 17, ed. G -L. Fink, G. Baumman y J. John, München. p. 792
- Guzmán, G., Fals Borda, O., Umaña L., E. (1962). *La Violencia en Colombia. Estudio de un Proceso social*. Colombia. Facultad de Sociología, Universidad Nacional. Ediciones Tercer Mundo. Tomo I, Segunda Edición.
- Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der phänomenologie (1919/20)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 58. Ed. H. –H. Gander, Frankfurt.
- (1997). *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, v. 2, ed. F. –W. Von Herrmann, Frankfurt, 1997, p. 48.
- Hegel, W. F. Cap. I La visión racional de la historia universal. En: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción José Gaos. Altaya 1994. Barcelona.
- Hoyos, V., Guillermo. (1986). *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias (Kant, Husserl, Habermas)*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.
- Han, Byung-Chul. (2013). *Topología de la violencia*. Traductora: Paula Kuffer. Pensamiento Herder, dirigida por Manuel Cruz. Editorial Herder. Berlín: Alemania.

	<p>Husserl, E. (1958). <i>Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (Husserliana II)</i> ed. e intr. W. Biemel, Den Haag.</p> <p>(1991). <i>La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental</i>. Barcelona. Crítica.</p> <p>(2002). <i>Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos</i>. España. Anthropos.</p> <p>Kant, I. (1978). <i>Filosofía de la Historia</i>. Fondo de Cultura Económica. Primera reimpresión México D.F.</p> <p>Kojève, A. (1982). <i>La dialéctica del amo y del esclavo</i>. Buenos Aires. La pléyade.</p> <p>Löwith, K. (1939). <i>De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX</i>. www.katzeditores.com</p> <p>Löwy, M. (2002). <i>Aviso de Incendio</i>. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina</p> <p>Mate, Reyes. (2005). <i>Los olvidados de la historia española</i>. En: A contraluz de las ideas políticamente correctas. Anthropos: Barcelona.</p> <p>(2005), <i>Actualidad de las víctimas</i>. En: A contraluz de las ideas políticamente correctas. Anthropos: Barcelona.</p> <p>(2006). <i>Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de la historia."</i>. Trotta. 2006. Madrid.</p> <p>(2008) <i>La historia de los vencidos</i>. En: La razón de los vencidos. Anthropos: Barcelona.</p> <p>Melo, Jorge Orlando. (2017). <i>Historia Mínima de Colombia</i>. Turner publicaciones S.L. Madrid: España. D.R. El colegio de México, A.C. México D.F. Primera edición.</p> <p>Miller, J.-A. y Laurent, E. (2005). <i>El otro que no existe y sus comités de ética</i>. Paidós: Buenos Aires.</p> <p>Ons, Silvia (2009) <i>Violencia/s</i>. Paidos: Buenos Aires.</p> <p>Platón. (1988). <i>Diálogos. Platón. Banquete</i>. Editorial Gredos, S.A. Madrid, España. Traducción: M. Martínez Hernández.</p>
--	--

- Rodríguez, R. (2008). *La Hermenéutica Fenomenológica y la Contemporaneidad del pasado. Actas del I congreso internacional de fenomenología y Hermenéutica*. Universidad Andrés Bello. Facultad de Humanidades y Educación. Departamento de Artes y Humanidades. RIL Editores. Chile. Pp. 65 – 81.
- Santos, B. de S. (1995). *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nueva York, Free Press.
- (1998). *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá – Colombia: Universidad Nacional de Colombia. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA).
- (2000). *Universalismo, contextualización cultural y cosmopolitismo*. In: SILVEIRA GORSKI, H.C. (ed.) *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Trotta.
- (2003). *Conhecimento prudente para uma vida decente. “Um discurso sobre as Ciências” revisado*. Porto-Portugal: Afrontamento.
- (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid – España. Trotta/ILSA.
- (2018). *Construyendo Las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas*. Compilado por María Paula Meneses. Primera Edición. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLASCO, 2018.
- Scheler, Max. (2000). *La idea del hombre y la historia*. Elaleph.com.
- Schmitt, Carl. (2014). *El Concepto de lo Político: Texto de 1932 con un Prólogo y Tres Corolarios*. Alianza, España.
- Secretan, Philibert. (1984). *L’analogie*. Paris. PUF.
- Silva y Márquez. (2010). *La idiotez de lo perfecto. Miradas a la política*. Primera edición electrónica. Fondo de Cultura Económica. México.
- Sorel. (1919). *Réflexions sur la violence*, 5ª. Ed., París 1919, p. 250.
- Tamayo, Juan José. (2004). *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*. Madrid – España: Trotta.
- Taylor, C. (2014). *La era secular*. Tomo I. Editorial Gedisa. Barcelona – España.
- Vergalito, E. (2009). *Acotaciones Filosóficas a la “Hermenéutica Diatópica” de Boaventura de Sousa Santos*. Impulso. Piraciaba, Sao Pablo, Brasil. Pp. 19 – 30.

Índice general

Introducción	23
Justificación	26
Definición del problema	27
Objetivos	28
Objetivo general.....	28
Objetivos específicos.....	28
Línea de investigación.....	29
Marco teórico	30
Capítulo 1	30
1. La historia: violencia, memoria y olvido. La razón - recuerdo de los vencidos.....	30
1.1 Antecedentes históricos de la violencia.....	30
1.2 Antecedentes de la violencia en Colombia.....	33
1.3 Fundamentación hermenéutica de la historia, memoria y olvido. La razón - recuerdo de los vencidos.....	41
Capítulo 2	45
2. El Antecedente de la Filosofía de la Historia en Hegel.....	45
2.1 Variación, rejuvenecimiento y providencia.....	45
2.2 La idea del progreso en la secularización: de la porosidad a la impermeabilidad...	51
Capítulo 3	57
3. La Historia negativa –la antítesis- de la conciencia: La Propuesta de Walter Benjamin.....	57

3.1 La Experiencia de la Pobreza.....	57
3.2 A Propósito de la Tesis Sobre el Concepto de Historia.....	60
3.2.1 <i>La crónica y la historia</i>	60
3.2.2 <i>La historia como acontecimiento <fragmento></i>	60
3.2.3 <i>Historia de los hechos Vs. Historias de la vida</i>	61
3.2.4 <i>La historia como un cepillar a contra pelo</i>	62
3.2.5 <i>El ángel de la historia</i>	63
3.2.6 <i>El sujeto de conocimiento en la historia de los vencidos</i>	65
3.2.7 <i>Destino y carácter</i>	66
3.2.8 <i>La crítica de la violencia</i>	67
Capítulo 4	72
4. Reinventar la Experiencia Humana en Tiempos de Posguerra	72
I. La Experiencia Humana.....	73
II. Dialéctica Social-Política Colombiana.....	76
III. Dialéctica Heraclítea.....	82
IV. Fenomenología-Hermenéutica Husserliana y Heideggeriana.....	84
V. Hermenéutica Gadameriana.....	89
VI. Hermenéutica de la Otredad <Alteridad>.....	90
Beuchot y la Hermenéutica Analógica.....	93
De Sousa Santos y la Hermenéutica Diatópica.....	98
Dussel y la Analéctica.....	102
Resignificando a Benjamin y la Dialéctica en su pensamiento político y su filosofía de la Historia	103
Aspectos metodológicos	115

Resultados y discusión	116
Conclusiones	117
Bibliografía	120

Índice de Figuras

Figura No. 1 El Angelus Novus.....	63
------------------------------------	----

Índice de Tablas

Tabla No. 1 Cuadro Sinóptico.....	79
-----------------------------------	----

Introducción

Este trabajo titulado: *Una Hermenéutica dialectizada de la Realidad Colombiana a partir de la década de los 40's: Desde una Perspectiva del Pensamiento Histórico y Político de Walter Benjamin, a partir del Concepto de Historia*, pretende desarrollar una interpretación objetiva aún sin agotar al ente o mejor a la realidad como acontecimiento histórico. Por esta razón, se tomará como método La investigación Acción Participativa para esta reflexión filosófica, con sus estrategias metodológicas dialécticas que se toman en este trabajo de investigación con el fin de lograr la mejor objetividad y aproximación a la realidad y por tanto, a la verdad histórica colombiana.

A partir de lo anterior, el problema de investigación quiere responder en primera medida a la pregunta: ¿Se puede lograr una hermenéutica objetiva de la realidad colombiana a partir de la década de los 40's, desde el materialismo histórico y la teología secular, como dos tensiones dialécticas en el pensamiento histórico y político en Walter Benjamin a partir su concepto de historia? Esta es la pregunta dinamizadora del presente trabajo investigativo. Es decir, ante la evidencia de la tensión polarizada en la que se encuentra imbuida la historia y la política de Colombia, caracterizada por dos extremos como la ultra derecha y la extrema izquierda, se sesga a partir de ahí la narrativa histórica <violenta> del país. Al remontarse desde la década de los 40's, siempre se brinda es la versión de la *narrativa histórica de los vencedores*, pues esta es la versión oficial de la historia misma. Sin embargo, no se ha tenido en cuenta *la narrativa de los vencidos*, la de aquellos que no fueron visibles en la narrativa histórica misma a la cual ellos mismos pertenecen y fueron protagonistas como: Los miembros de los pueblos originarios y

luego, en la época de la Colonia los esclavos y los criollos, los liberales y los conservadores, los líderes y las lideresas sociales, entre otros.

Este trabajo académico se fundamentará en el método de la *hermenéutica*, que bajo la luz de la *Investigación Acción Participativa* (IAP), se valdrán de las estrategias metodológicas dialécticas: El *materialismo histórico* y la *teología secular* del pensamiento histórico y político de *Walter Benjamin* desde su concepto de *historia*. Así las cosas, lo que se pretende es trabajar un tema o autor contemporáneo como si fuese un clásico o un clásico con perspectiva contemporánea (Eco, 1995), a la vez entendiendo que “El origen del problema está en la necesidad. Cuando la necesidad se convierte en problema, y cuando el problema es problematizado, se transforma en pregunta” (Barriga, 2011, p. 71).

Para resolver la pregunta de investigación anteriormente enunciada se propone en este trabajo monográfico cuatro capítulos. En el primero, se describirán los antecedentes históricos de la violencia, el papel de la memoria y la razón en la construcción de la narrativa histórica de los vencidos y la fundamentación hermenéutica de la historia. En el segundo capítulo, continuando con otros aspectos relevantes de este trabajo de investigación se hablará de una de las figuras más sobresalientes en lo que se refiere a la filosofía de la historia, este es el alemán George Wilhem Friedrich Hegel, autor que nos permitirá considerar las premisas filosóficas más preponderantes en lo que se refiere a una historia del hombre desde una perspectiva teleológica y que deposita toda su confianza en el poder de la razón. En el tercer capítulo, se hará una presentación de la propuesta del pensador judío Walter Benjamin, que plantea una mirada totalmente opuesta a la de Hegel y sugiere caminos alternos para hacer las memorias de los vencidos. Finalmente, en el capítulo cuarto, se proponen algunas acotaciones finales donde se hará exploración a las implicaciones históricas y políticas que se derivan de los planteamientos

filosóficos de Benjamin de cara a las realidades sociales marcadas por el conflicto social y la injusticia contra las víctimas a partir de la década de los 40's en la historia de Colombia, dinamizadas por la dialéctica y la hermenéutica como herramientas metodológicas.

Justificación

Reconociendo que la pregunta dinamizadora de este trabajo es: ¿Se puede lograr una hermenéutica objetiva de la realidad colombiana a partir de la década de los 40's, desde el materialismo histórico y la teología secular, como dos tensiones dialécticas en el pensamiento histórico y político en Walter Benjamin a partir de su concepto de historia?

A partir de ella, lo que se pretende es reconocer la polarización en la que se encuentra imbuida la historia y la política de Colombia, como se argumentó en los apartados anteriores.

Esta es una narrativa histórica incompleta e injusta que atenta contra la justicia cognitiva, es decir, contra la verdad, en la cual se narra una verdad a medias e incluso una falacia, construida por sistemas de poder, sistemas hegemónicos, que hasta se puede insinuar que dicha injusticia de la narrativa es una historia mal contada y hasta manipulada.

Es así que, para superar cualquier hermenéutica sesgada de la historia de Colombia a partir de la década de los 40's, se postula una hermenéutica desde el pensador contemporáneo Walter Benjamin, articulada con la Investigación Acción Participativa (IAP) y, sus estrategias metodológicas dialécticas: El materialismo histórico y la teología secular en el pensamiento histórico y político de Benjamin desde su concepto de historia.

¿Para qué sirve esta investigación? Para tener otra mirada o mejor, otra posibilidad de lectura de la narrativa histórica de Colombia a partir de la década de los 40's, una fundamentada en *la dialéctica*, metodología dinamizadora de la *Hermenéutica*. Donde la *Hermenéutica* <disciplina de la interpretación> nos puede brindar diversas miradas a parte de la del autor propuesto, sino también ser confrontada con otras como: la *Hermenéutica Diatópica* (De Sousa),

de la Hermenéutica Analógica (de Beuchot), el Método Analéctico de Dussel, entre otros. Con ello, se ayudará a brindar un valor teórico y a la vez brindar otra alternativa de interpretar la narrativa histórica del país imbuido en una polarización política y sin sentido, cíclica y viciada del país.

Definición del problema

Ante la evidencia de la tensión polarizada en la que se encuentra imbuida la historia y la política de Colombia, caracterizada por dos extremos como la ultra derecha y la extrema izquierda, se sesga a partir de ahí la narrativa histórica <violenta> del país. Por lo tanto, dicha tensión, provoca diversas lecturas e interpretaciones histórica de Colombia, es decir, narrativas históricas tanto univocistas <absolutista> como equivocistas <múltiple - análoga>. Así las cosas, se plantea como problema de investigación para este trabajo monográfico -tema de reflexión- y, que a su vez pretende superar esos límites hermenéuticos históricos-políticos y de violencia del país es: *¿Se puede lograr una hermenéutica objetiva de la realidad colombiana a partir de la década de los 40's, desde el materialismo histórico y la teología secular, como dos tensiones dialécticas en el pensamiento histórico y político en Walter Benjamin a partir de su concepto de historia?*

Objetivos

Objetivo general

Indagar sobre la realidad colombiana con el fin de lograr una interpretación objetiva de su historia desde el pensamiento histórico y político de Walter Benjamin, a través de una dialéctica histórico-crítica.

Objetivos específicos

- Identificar categorías relevantes frente al concepto de historia
- Determinar el antecedente de la filosofía de la historia en Hegel
- Contrastar el concepto de historia desde el pensamiento histórico y político de Walter Benjamin
- Demostrar que es posible otra alternativa de lectura hermenéutica de la realidad colombiana

Línea de investigación

Filosofía y educación

Esta línea se define desde un enfoque integral del problema educativo, pedagógico y filosófico entendido como un proceso común en torno a la gestación de un hombre nuevo y de una sociedad alternativa que propenda por la libertad y que responda a las necesidades urgentes e inmediatas del hombre actual brindándole herramientas para recrear nuevas generaciones (UNAD, 2017, P. 31).

Marco teórico y conceptual

Capítulo 1

1. La historia: violencia, memoria y olvido. La razón - recuerdo de los vencidos

Aunque el tema central de este apartado es la historia, se iniciará con la categoría de la violencia, sus antecedentes históricos y sobre todo en el contexto colombiano siendo esta la base de la reflexión filosófica que se desarrollará en este capítulo. Terminando con la fundamentación hermenéutica de la historia, memoria y olvido. La razón - recuerdo de los vencidos, con el fin de retornar el eje central: la historia.

1.1 Reflexiones sobre los antecedentes históricos de la violencia

La violencia es uno de los malestares sociales más notables de las sociedades posmodernas (Ons, 2009). Pero la violencia ha existido desde siempre. Por ejemplo, Thomas Hobbes en su distinguida obra *El Leviatán (1651)*, señalaba que la aparición de los estados modernos estuvo precedida por una guerra generalizada entre los seres humanos. En su formulación se destaca la idea de que el hombre es un lobo para el hombre y esta realidad antropológica que prevé la aparición de un contrato social encarnado en la figura autoritaria de un Leviatán (Ons, 2009). Esta intuición filosófica nacida en el siglo XVI no se distingue de la que ocurre en el siglo XX. Lenin consideró que la época de la revolución industrial fue el periodo de la historia del hombre donde más se han desatado agitaciones sociales y guerras entre los estados. Marx, llegó a considerar que la violencia es la partera de la historia y a través de esta se explica los desarrollos más decisivos de la humanidad. Sin la guerra a lo mejor no se hubiese descubierto la penicilina.

Otra pensadora notable dentro de la historia violenta del siglo XX es la filósofa Hannah Arendt, quien en una obra titulada *Sobre la violencia* (2008), señala que la glorificación de la violencia se encuentra en pensadores como Sartre o Fanon, para quienes la violencia actúa como una fuerza vengativa que cierra las heridas de quienes recibieron el rigor del dominio de la fuerza sobre sus propios cuerpos (las víctimas). La venganza como remedio y cura ha sido una de las conceptualizaciones más discutibles y defendidas por estos pensadores.

Ahora, para Lyotard, la violencia no es una revancha de los pobres, pues el fin del modelo soviético como la caída del muro de Berlín, son los signos de una época que ha puesto fin a las demandas de reivindicación de derechos y a la violencia legitimada que en algún momento representó el marxismo, al situar la venganza del proletariado como prioridad en la historia (Ons, 2009). Para Lyotard el apogeo del capitalismo ha cobrado una nueva violencia para los pobres, arrojándolos a la región de los no reconocidos, los odiados, o como ha sido nombrado recientemente bajo el concepto de la *aporofobia* (miedo a la pobreza) definida recientemente por la filósofa española Adela Cortina (2018), como el temor que causa la pobreza y la consecuente violencia que ello desata a partir del rechazo a los migrantes. Aunque etimológicamente es más adecuado “*peniafobia*”, porque ella es quien personifica en el diálogo *El Banquete* de Platón la *carencia de recursos* y es esta realidad la que la impulsa a hacerse un hijo de Poros y se acuesta a su lado y concibe a Eros. A la vez fundamenta el lado de Eros pobre, como aquella característica propia de su madre Penia, siempre pobre –carente de recursos- y lo describe de la siguiente manera:

[...] Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre [...] es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos,

compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre [...].
(Platón, 1988, p. 248 - 249).

Ahora, se encontró otro pensador llamado Richard Bernstein quien en su reciente libro *Violencia. Pensar sin barandillas* (2015), propone desde la filosofía política un referente en las concepciones posmodernas sobre la violencia y es el alemán Karl Schmitt. En particular por su teoría sobre la relación amigo/enemigo. Para este alemán, la vida política puede ser definida como una lucha permanente por el poder, librada por dos actores antagónicos: se pueden dar relaciones de amistad y crear pactos y acuerdos o pueden darse relaciones de enemistad, y la violencia aparece como un recurso a la mano para oponerse al otro, que es una realidad extraña y enemiga. Afirma también que, la vida política puede tener como prioridad la eliminación del enemigo, o en su lugar, esta tensión se puede mantener en aras de hacer un uso positivo de hostilidad y de oposición. Bernstein ve en esta consideración objetiva de la relación amigo/enemigo la posibilidad de leer el existencialismo político schmittiano desde una aspiración moral-normativa, pues al propender por una no liquidación del adversario, se lo considera como un ser humano igual de digno. El enemigo no puede ser cancelado sin motivo ni razón. Tampoco puede ser objetivado desde la radicalidad de un juicio absoluto que lo condene hasta su desaparición:

El enemigo está a mi propio nivel. El enemigo no se criminaliza o demoniza. El objetivo de la guerra es derrotar al enemigo, no aniquilarlo. Es la manera en que los estados conducen sus políticas y luchan una guerra lo que define el enemigo convencional. Cuando Schmitt describe esto como un gran logro ‘humano-racional’ claramente está expresando un juicio normativo-moral (Bernstein, 2015, p. 85).

La representación del otro como el enemigo es en cierta forma un preámbulo a la desaparición del otro del escenario social. Tal y como lo sostienen Jean-Alain Miller y Eric Laurent (2005), vivimos una época de crisis provocada por la idea amoral según la cual el otro no existe. El otro, en su realidad corporal, ha desaparecido por cuenta de una virtualización de la vida del sujeto. Existen perfiles de Facebook, Instagram, etc., pero no existen personas reales: no existe el otro. Esta situación motiva una violencia indirecta ligada con una serie de actitudes vitales en el juego de las relaciones sociales que se viven en nuestro presente y que se relacionan con el aburrimiento, la indiferencia, la liquidez, la provisionalidad, la incertidumbre, la vulnerabilidad, etc. El otro que no existe también puede ser tematizado con la teoría del valor y de la violencia que ello desencadena desde la mirada del filósofo Federico Nietzsche (Ons, 2005). Con la desaparición de los referentes morales y metafísicos relacionados con la idea de Dios, el mundo humano queda expuesto al nihilismo, y con ello las relaciones humanas permanecen en un estado de fluidez que, como fuera considerado por el sociólogo polaco Zygmunt Bauman, redundaría en una percepción del otro como hecho consumible, valorado en función de la capacidad de placer que pueda ofrecer, hasta quedar vaciado de contenido, para luego ser arrojado al cesto de basura. Se trata de la violencia social desatada en el paso del *homo faber* <<el hombre que hace cosas>> al *homo consumen* <<el hombre que consume>> (Ons, 2005, p. 24).

1.2 Antecedentes de la violencia en Colombia

También, se ve pertinente mencionar algunas ideas desarrolladas frente al concepto de violencia en Colombia consignadas en el libro *La Violencia en Colombia, Estudio de un Proceso Social*, en su segunda edición, sobre el cual se refiere Monseñor Guzmán (1962) quien

argumenta que la *violencia* es una situación patológica y que este ciclo de la destrucción inútil y la sevicia rebosante se da inicio en los 30's y se agudiza desde 1948. Argumenta el autor citado, que esta obra –La Violencia en Colombia- en su primera parte <Historia y Geografía de la Violencia> que es el primer ensayo de relato e interpretación de la Violencia en Colombia y enuncia a la vez algunas fechas que para él son claves como: 1930 y la etapa conflictiva en la que se da inicio; EL 7 de agosto de 1946 y el cambio de gobierno como causante de violencia y, la fecha del 9 de abril de 1948 con la muerte de Jorge Eliécer Gaitán (Guzmán, Fals Borda, Umaña, 1962).

En el mismo texto se argumenta que “Colombia ha llegado en su devenir histórico a tal encrucijada que necesita que se le diga la verdad, así sea ella dolorosa, y aunque produzca serios inconvenientes a aquellos que se atrevan a decirla” (Guzmán, et al., p. 15). Algunos textos que trabajaron este tema nacional fueron: “Daniel Valois Arce, uno de los primeros en analizar lo que llamó “la crisis moral” (1953) y, de Gonzalo Canal Ramírez y Jaime Posada quienes elaboraron el mismo tema en épocas difíciles (1955). También pensadores y políticos como Roberto Urdaneta (1960), Belisario Betancur (1961) y Mario Laserna (1961), convirtiéndose en interpretaciones del fenómeno dentro de ensayos sobre la realidad nacional”. Así las cosas, es importante reconocer que una de las fuentes de insumo para los diversos escritos frente al fenómeno de la violencia en Colombia fue “*La Comisión Investigadora de las causas Actuales de la violencia*” nombrada por la junta Militar de Gobierno que seguía los estragos que provocaba la violencia, quien fue miembro de dicha comisión y delegado del gobierno nacional (del Alberto Lleras Camargo) y de la Iglesia, se hace mención en (Guzmán, et al., 1962).

También, este mismo autor (Decano de la Facultad de sociología) argumenta que la violencia, la considera como un proceso dentro del contexto teórico del conflicto social y a su

vez reconoce que las facetas del conflicto colombiano son múltiples. A la vez, manifiesta también que el Estado y los partidos políticos hicieron sonar el silbato de partida, coincidiendo en esta apreciación con Monseñor Guzmán, quien argumenta que el conflicto –la violencia– surge so pretexto del cambio de gobierno con la elección de Olaya, hecho que enmudeció totalmente el horizonte político e hizo germinar a la vez el ánimo vengativo que habría de traer, en un futuro cercano y días aciagos para la nación (Guzmán et al, 1962).

Por lo tanto, cabe recalcar con Guzmán (1962) que los antecedentes históricos de la Violencia en Colombia se inicia a partir de 1930, pero sobre todo con el conflicto del 7 de agosto de 1946 con el cambio de gobierno y, se agudizada desde el 9 de abril de 1948 con la muerte de Jorge Eliécer Gaitán, a la que por sus características siniestras, se ha llamado “la violencia” (p. 23). Es así de importante el énfasis que se quiere hacer con suficientes antecedentes históricos que no sobre olvidar que en la década del 30’s el conflicto surge so pretexto del cambio de gobierno y del último gesto quijotesco pendenciero de la guerra de los Mil Días, concentrándose esta violencia en los departamentos de: Santanderes, Boyacá, Cundinamarca, Antioquia y algunos lugares del Occidente de Caldas. Durante esta década los conservadores fueron quienes pusieron los muertos y fueron los que regaron con su sangre el suelo de la patria, de donde se desencadena el deseo de venganza, quedando urdida la cadena de la violencia, que aún ha sido imposible de romper (Urdaneta, 1960, p. 286 <El materialismo contra la dignidad del hombre>) citado en (Guzmán et al., 1962, p. 25). A la vez, manifiestan otros escritores que esta época estuvo marcada por el atraco en pleno día en las calles de la capital; la inseguridad en las ciudades y en los campos (Nieto, R., 1956), citado en (Guzmán et al., 1962).

También este realce de antecedentes históricos se da con información relevante ante el cambio de gobierno como una causa de violencia, la evidencia histórica es el cambio dado en el

año de 1946 con Mariano Ospina Pérez (conservador) y a su vez este manifiesta su sentir:

“Quiero expresar esta misma noche mi ratificación a los puntos del programa de Unión Nacional y mi cordial invitación a todos los partidos para que depongan sus odios. Aspira a ser, únicamente, el Presidente de Colombia para todos los colombianos”. Además, a partir del mes de septiembre del año antes mencionado, argumenta que esos días discurrían bajo una gran tensión política y social con marcada tendencia al anarquismo a causa de las crecientes huelgas, paros que se daban por todo el país, algunos producidos en las compañías de navegación, de carreteras y ferrocarriles, petroleras y de comunicaciones (Barrera, s.f., p. 194, 223) citado en (Guzmán et al., 1962). Este mismo año, muere Hermes Mayo (el “Bimbo”) reconocido agitador de la época y a causa de esta situación conflictiva en el país, el Presidente firma el Decreto No. 3227 declarando el estado de sitio todo el Departamento del Valle (Guzmán, et al., 1962).

Otro referente de esta hermenéutica de la historia de Colombia en un contexto político, es el desarrollado por Melo (2017) en su libro *Historia Mínima de Colombia* en donde describe en sus capítulos IX: La república conservadora (1886 - 1930) hasta el XIV: Entre la violencia y la paz (1986 - 2016) que hubo en la dinámica histórico política del país en marcada en una dialéctica de vaivén, donde pasaba el poder de un partido político en este caso iniciando el capítulo IX con la república conservadora en la cual hace alusión a <<La regeneración y los gobiernos conservadores>>, en donde manifiesta que Núñez lleva a cabo una estrategia para ganar la guerra y es entregar el control de la guardia nacional a los generales conservadores, manifestando con esa actitud el querer abandonar el barco liberal en donde se encontraba. En su periodo presidencial no dio un puesto significativo a ningún dignatario liberal y aprobando un Constitución –la de 1886- en donde elimina el federalismo y otorga potestad a los presidente de la época a nombrar a los gobernadores y alcaldes de las entidades territoriales. Producto de esta

estrategia y control político fue evidenciado con la elección de dos liberales a la Cámara de Representantes y de ningún senador. Otra de las descripciones percibidas en el texto es el poder que se recuperó en todo sistema centralista, absolutista, autoritario, totalitario y religioso, en donde social y políticamente se consideró un gobierno excluyente y que vio con buenos ojos a la Iglesia ya que argumentaba que la religión tenía incidencia en el control y manejo del orden público desde el púlpito y el poder extraordinario que se le concedió al Estado en cuando era declarado el famoso “estado de sitio” (pp. 167 - 168).

A la vez, manifiesta el mismo autor que con la llegada de la república conservadora y la constitución de 1886 viene con ella la eliminación del capítulo sobre los derechos del hombre y del ciudadano, la desaparición del derecho a la libertad de expresión, aunque en cierta medida se mantuvo la libertad de prensa. Argumenta también, que esta constitución no trajo la paz, sino más bien provocó la guerra –la violencia- al país representadas en sus sin número de guerras civiles, fortaleciendo quizá los odios “sectarios” de los partidos allanando el camino para el conflicto desatado a partir de 1948 agudizando la violencia (Melo, 2017, pp. 168 - 169). Para esta época de la república conservadora, el auge cafetero y el desarrollo industrial, querían ser generadores de progreso como la industria de la cerveza, la de chocolate y la de pastas. Sin embargo, se evidencia en ella una tendencia belicista por parte del liberalismo (Melo, 2017). En este pretexto de la década en estudio, se evidencia la pretensión de la época de la república conservadora, que describe Melo (2017) la cual era eliminar –postura posmoderna o poshegeliana de la dialéctica- al contrario, a la antítesis expresado así: “[...] Cuatro años después –de 1895- el gobierno estaba dividido: el presidente Caro encabezaba el sector intransigente, el Partido Nacional, que creía que el país debía borrar las ideas liberales de la cultura política[...].” (p. 171).

Argumenta que la violencia cruenta y prolongada es la consecuencia de este pretexto histórico y que sin embargo trató de ser amortiguada por la estrategia de incluir dentro del grupo de gobierno ganador en elecciones a algunos miembros de la oposición -menos en los cargos de guerra y de gobierno- con la intención de apaciguar las diferencias y mitigar el deseo del poder por las armas. Para este periodo histórico presidenciales de los conservadores, describe el autor que todos los sindicatos tanto cafeteros, textiles y de toda la industria del país, incluyendo la ferroviaria, entre otras, estuvieron muy cerca al partido liberal pues su tendencia era más progresista con tendencia a nuevas ideologías como el socialismo, el comunismo y la revolución, tanto en lo educativo, en lo político y social. Todo debido a que el enfrentamiento sindical, los movimientos socialistas con el gobierno de turno <<conservador>> coincidía con el esfuerzo liberal de la lucha política en pro por volver al poder (Melo, 2017).

Estos movimientos históricos y sociales hicieron tejer una realidad del país, que algunos municipios y veredas vecinas tuvieran marcadas diferencias por su divergencia en cuanto a su ideología política porque por un lado se identificaban con un color o partido y en el otro municipio o vereda se identificaban con el partido opositor. Otra de las características manifiesta este autor es que una gran parte de los territorios fríos y del norte eran –a causa de la herencia colonial española- conservadores y el resto –aunque con excepciones- de tierra cálida y con particularidad de ubicación sureña, eran de ideología liberal. A la vez, en su narrativa descriptiva evidencia la tensión político-social colombiana, la cual se mueve en una realidad ontológica dialéctica entre la oligarquía y el pueblo, los ricos y los pobres, los liberales y conservadores, los campesinos y los terratenientes, entre otros (Melo, 2017).

Luego, lleva su narrativa histórico-política colombiana al periodo de la república liberal el cual lo reconocer entre 1930 y 1946. Todo porque indica que a la fecha el desgaste del

gobierno o mejor de la república conservadora era grande. Ante esta realidad de más de cuarenta y cuatro años de dominio conservador, el presidente que ganó la contienda electoral de 1930 con el 45% del total de votos fue el presidente Enrique Olaya Herrera, quien venía ejerciendo el cargo de embajador en Washington. Sin embargo, argumenta en este autor en su libro *Historia Mínima de Colombia*, que este presidente era consciente de las dificultades para gobernar y por ello elige para su gabinete de gobierno a cuatro conservadores entre ellos: Carlos E. Restrepo como ministro de Gobierno, otro conservador para Hacienda y par Guerra. Ante esta realidad histórica y política, narra este autor que hubo cruentos choques de violencia en Boyacá, Cundinamarca y los Santanderes provocando más de 200 muertos en estos enfrentamientos políticos. A pesar de los brotes de violencia el partido liberal se mantuvo en el poder hasta la década del 30's, a la cabeza del presidente Alfonso López (Melo, 2017).

Ya a manera de síntesis la tensión política llega a su máxima hasta finales de la década del 40's y de ahí en adelante se seguirá alimentando. El cual argumenta en la obra *Historia Mínima de Colombia*, que el enfrentamiento o tensión política iba más allá de un triunfo electoral, la describió más como una guerra santa por modelos sociales: por un lado, el orden conservador basado –según él- en el mantenimiento de las jerarquías en todas las esferas (sociales, religiosas) alentado por la fe en el esfuerzo y, por el otro, un orden liberar-popular, el cual fundamenta su ideal en la tarea central del Estado (promover el progreso económico) apoyando a los empresarios, promoviendo la igualdad en la educación, la tributación y el gasto social y poner en cintura el injusto orden tradicional llevado por los conservadores, provocando una reforma constitucional como el derecho al voto por parte de los pobres y los analfabetos (Melo, 2017). A la vez este mismo autor reconoce en su descripción narrativa el papel decisivo que tuvo el periódico como medio masivo de información el cual incidía con su actitud

incendiaria en la violencia colombiana con tinte político, como lo hizo el periódico el Siglo <conservador>, El Tiempo<Liberal, de Eduardo Santos> y Semana <Liberal, de Alberto Lleras> (Ver tabla No. 1), para evidenciar las posturas partidistas (Melo, 2017).

Después de estos periodos secuenciales de gobierno conservador y posteriormente liberar y a causa de la muerte de uno de los caudillos más emblemáticos de Colombia <<Jorge Eliécer Gaitán>> y el acontecimiento del bogotazo, se inicia una oleada de violencia en el país. Aunque hubo intentos de apaciguar la situación fue imposible calmar las pasiones de los liberales que se sintieron agredidos y atacados en lo más íntimo de sus entrañas y sus fundamentos partidistas. En estos intentos se destaca el intento y acercamiento por parte del presidente y los líderes liberales lograr articular un gobierno paritario (Melo, 2017). Sin embargo, el mismo autor, argumenta que en algunos sitios los liberales propusieron la conformación de guerrillas y a finales de 1949 se evidencia la actuación de grupos armados en los Llanos, Antioquia y el departamento del Tolima (Melo, 2017). Después de la salida de Laureano Gómez del país por temer por su vida a causa de la muerte del caudillo Gaitán, este regresa manifestando un sentir de postura radical conservadora y porqué no posmoderna o hegeliana, el cual lo manifestó a través del uso de un descalificativo al liberalismo considerándolo como un monstruo: “[...] un basilisco de cabeza comunista y cuerpo liberal y había que destruirlo” (Melo, 2017, p. 216).

Como precedente de la situación actual de violencia en el país, se refleja la toma de armas de una parte extrema de los liberales llegando a acuerdos con algunos miembros de ideologías comunistas que consideraban ilegítimo el gobierno Laureano Gómez y por ello el alza en armas como fue el caso de Guadalupe Salcedo en los Llanos y las tomas de la base militar de Puerto López y de la base militar de Palanquero en diciembre de 1952, que provocó como efecto dominó una contraguerrilla por parte de algunos conservadores nominados como los “pájaros”,

quemando las viviendas de Alfonso López y Carlos Lleras Restrepo y los edificios de los periódicos de El Tiempo y El Espectador. Sin embargo, cuando el gobierno conservador de la década del 50's vio perder gobernabilidad solicitó apoyo al ejército encontrando un aliado en el General Gustavo Rojas Pinilla, pero ante las circunstancias este último le realizó un golpe de estado, reaccionando a la destitución que le habían provocado movilizándolo las tropas para rodear la casa del Presidente Laureano Gómez y así tomar el poder en el año de 1952 y reconocido como legítimo por parte de la Asamblea Nacional Constituyente –ANAC- Convocada por el gobierno de Gómez y Urdaneta (Melo, 2017). Lo demás es una dialéctica dinámica de violencia tejida entre enfrentamientos políticos entre liberales y conservadores a través de la historia hasta el presente, alimentados por resentimientos, venganzas, injusticia entre otros factores que fueron articulando la creación de guerrillas y las contraguerrillas ilegales o autodefensas o grupos paramilitares bajo el nombre de las famosas Convivir promovidas por el innumerable.

1.3 Fundamentación hermenéutica de la historia, memoria y olvido. La razón - recuerdo de los vencidos

Ahora bien, después de tratar de construir un estado del arte somero pero preciso del concepto de *violencia* en Colombia es pertinente también tener en cuenta y adentrarse en *la historia –la narrativa- de los vencedores y de los vencidos* como un todo, en el relato construido en medio de las ruinas humanas que produce la violencia. A Partir de esta realidad social surgen muchas preguntas, sin embargo, en este apartado se retomará una formulada por el compañero y amigo Juan Sebastián Ballén (2008), en el VI congreso y 11 años de la Red Latinoamericana de Antropología jurídica, promovida por la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica: ¿De qué manera el tratamiento filosófico de la historia permite una lectura crítica a propósito de la

condición humana de las víctimas? Y sin perder el horizonte de la pregunta dinamizadora de este trabajo para dar profundidad: ¿Se puede lograr una hermenéutica de la realidad colombiana a partir de la década de los 40's, desde el materialismo histórico y la teología secular, como dos tensiones dialécticas en el pensamiento histórico y político en Walter Benjamin desde su concepto de historia? Estas preguntas dinamizarán por tanto, este apartado. En principio, el estudio filosófico sobre la historia da por sentado que los cambios en la historia, las guerras y las violencias que construyen el destino de los pueblos, es fruto de una realidad humana. Pensar una filosofía de la historia es pensar una filosofía del hombre. Efectivamente, este presupuesto plantea de entrada un cierto optimismo antropológico, una cierta perspectiva positiva –soberbia- sobre la situación privilegiada del hombre en la historia. Ya nos dice Max Scheler en una de sus obras cumbres de la antropología filosófica, que el carácter histórico en el estudio del hombre se propone como:

Una historia de la conciencia que de sí mismo ha tenido el hombre; una historia de los modos típicos en que el hombre se ha pensado, se ha contemplado, se ha sentido y se ha visto a sí mismo en los diversos ordenes del ser [...] (Scheler, 2000, pp. 5 – 11) citado en (Ballén, 2008).

Incluso en la misma filosofía moderna la historia de la conciencia que hace para sí el hombre (que responde al trascurso de la historia de este ser que piensa si reconocemos el cambio de paradigma que ocurre en la historia de la ciencia a partir del *cogito* cartesiano), se presenta como un nuevo impulso que retoma el valor del ser - hombre de la cultura griega y de la cristiana, potenciada esta última con la relación hombre - Dios: “El comienzo del pensamiento moderno representa [...] un nuevo empujón hacia adelante en la historia de la conciencia humana” (Scheler, 2000, pp. 8 - 10) citado en (Ballén, 2008) . Si bien los valores loables de la

naturaleza humana fueron en cierta forma definidos por el espíritu ilustrado, como lo son los principios de la libertad y la autonomía el valor de servirnos de nuestro propio entendimiento, el uso público de la razón (Kant, 1978); la transformación de la historia por obra del conocimiento científico, de la fenomenología husserliana –neokantismo- en cuanto que un acontecimiento histórico sería algo real en la conciencia cognoscente <fenómeno psíquico –percepción-> (García-Baró, 2015, p. 97, 62, 66); la hermenéutica heideggeriana y de su discípulo Gadamer <porque *ser* es estar presentes y porque todo orden dominado por la dialéctica es siempre histórico> (García-Baró, 2015, p. 97), entre otros, queda, sin embargo, una cierta insatisfacción en el ambiente y sobre todo en el *humus* que transpiraron los filósofos de la Escuela de Frankfurt (y del que Walter Benjamin sería su pensador más ácrata y desadaptado), de si las promesas de la ilustración se hicieron efectivas en el devenir de la historia de los hombres.

La sospecha va dirigida al optimismo antropológico que se plantea con la tesis según la cual la conciencia del hombre desplegándose en la historia, construye la idea del progreso y/o *el desarrollo* cultural de la civilización occidental confiando plenamente en la liberación que promete el conocimiento científico. Esta misma fe en la razón, fue puesta en duda después de los acontecimientos ocurridos en los campos de concentración. Auschwitz, por ejemplo, nos recuerda Adorno (otro miembro numerario de la Escuela de Frankfurt) es un hecho que cuestiona la posibilidad de que el ser egregio del hombre y de su conciencia actuando en el mundo y la historia, sirva de modelo de explicación ante los problemas morales, políticos y teológicos que esta violencia total produjo en Europa.

Así las cosas, la pregunta de si tiene sentido seguir filosofando después de la creación de los campos de concentración, es la cuestión por el sentido de la misma filosofía en la historia del hombre. La *dialéctica de la ilustración* propuesta por la llamada Escuela de Frankfurt se propuso

así indagar por las condiciones de posibilidad de una filosofía de la historia que contemple no propiamente el carácter épico de los personajes y los lugares emblemáticos que han definido la historia del hombre, sino aquellas no-subjetividades, las cuales carecen de historia y de memoria de facto. A la luz del filósofo judío Walter Benjamin, se propone determinar la relación entre *historia, memoria y olvido*, entorno al concepto de *violencia* (y confrontado con otros autores frente a estos conceptos), explorando desde estas categorías la manera como se va configurando la razón - recuerdo de los vencidos, que vendría a ser la genealogía de una historia de la conciencia del hombre ampliada por la dialéctica, la indiferencia, el dolor, el sufrimiento, la muerte, la esperanza, el mesianismo, y las experiencias límite -como acontecimiento histórico- que han vivido las víctimas (Ballen, 2008).

Capítulo 2

2. El Antecedente de la Filosofía de la Historia en Hegel

2.1 Variación, rejuvenecimiento y providencia

El tratamiento filosófico de la historia nos dice Hegel en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, parte de la idea en que toda filosofía que se proponga como objeto de estudio el hecho histórico, es un acto de la razón consagrado hacia lo universal. Tal universalidad que persigue la filosofía no se detiene en lo contingente ni tampoco en lo particular. Cuando la razón se aplica en el estudio de la historia avanza hacia la determinación teleológica del fin interno de la historia. Se trata entonces de una finalidad absoluta y no de una finalidad necesaria dominada por la contingencia de los hechos particulares:

La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente. La contingencia es lo mismo que la necesidad externa. Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede poner interés en ningún fin particular finito, y sí solo en el fin absoluto. (Hegel, 1994, p. 43 - 44).

Así mismo, Hegel señala que es la búsqueda de la verdad el motivo fundamental que persigue la filosofía al proponerse determinar el fin último de los acontecimientos históricos. La misma historia es el escenario de la manifestación no de una verdad necesaria y exteriorizada por unos hechos, sino de un *telos* de la divinidad absoluta. Los pueblos son apenas un instrumento de esta verdad del espíritu:

Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón -no la razón de un sujeto particular,

sino la razón divina y absoluta-. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón. (Hegel, 1994, p. 44).

El punto de vista subjetivo de la historia, nada tiene que decir al contenido racional-objetivo de esta voluntad divina que atraviesa la contingencia y la ordena hacia un fin. No es el rostro particular de quien testimonia el devenir de la historia el que nos da cuenta de la racionalidad que explica este movimiento de la verdad absoluta del espíritu. Sino más bien la luz de la conciencia, la que contempla estos mismos rostros ya no con los ojos de la cara sino del *concepto*, que penetra entre la multiplicidad de lo concreto:

El mundo se ve según como se le considere. Si nos acercamos al mundo con nuestra subjetividad, lo encontraremos tal como nosotros mismos estamos constituidos; sabremos y veremos cómo ha tenido que hacerse todo y cómo hubiera debido ser. Pero el gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderosa al mundo, y no es tan impotente que no puede determinar este contenido. Nuestro fin debe ser conocer esta sustancialidad, y para descubrirla, hace falta la conciencia de la razón, no los ojos de la cara, ni un intelecto finito, sino los ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de acontecimientos. (Hegel, 1994, p. 45)

La primera categoría de análisis filosófico de la historia es la variación. Se trata de una experiencia desinteresada de la conciencia, que experimenta el duelo ante los grandes monumentos de la historia que han entrado en caducidad. Se trata de un “duelo desinteresado” que antes de sentirse afectado por la pérdida de un ser querido, se sorprende a la distancia de que tal grandeza sea a la vez una expresión excelsa de la humanidad que ha sido sometida a la determinación histórica del tiempo. El duelo desinteresado admira de las cosas que perviven en la historia, su carácter, esto es, el hecho de aún sobrevive a la finitud. Contemplar las ruinas de la

historia es en cierta manera un amor desinteresado a la contemplación de la grandeza humana destruida por el paso del tiempo:

Todo parece pasar y nada permanecer. Todo viajero ha sentido esta melancolía ¿Quién habrá estado entre las ruinas de Cartago, Palmira, Persépolis o Roma, sin entregarse a consideraciones sobre la caducidad de los imperios y de los hombres, al duelo por una vida pasada, fuerte y rica? Es un duelo que no deplora pérdidas personales y la caducidad de los propios fines, como sucede junto al sepulcro de las personas queridas, sino un duelo desinteresado, por la desaparición de las vidas humanas, brillantes y cultas. (Hegel, 1994, p. 47).

Pero la experiencia del duelo desinteresado si bien explica *la variación* a la que están sometidas las creaciones humanas por el rigor del tiempo, la otra parte de la conciencia universal, que es *el rejuvenecimiento*, plantea que las “cosas humanas” renacen de las cenizas, adquieren cierta novedad que las hace únicas y como si jamás hubiesen estado sometidas a la variación del tiempo:

La variación no solamente es una lamentación sobre la caducidad de las cosas humanas en el tiempo. Es también un renacer de la vida desde la misma muerte. La imagen del fénix que resurge de las cenizas explica, indirectamente, la manera como el espíritu renace bajo un nuevo aspecto. Este fenómeno explica la categoría histórica del <rejuvenecimiento> (Hegel, 1994, p. 48).

Tanto la variación como el rejuvenecimiento explican mutuamente la llama de la historia. Ambas categorías dan razón de la necesidad racional interna de la historia: por un lado, la grandeza de las cosas humanas se acaba y la historia las reconoce en su apogeo. Por otro, las cosas humanas al ser sometidas a la variabilidad del tiempo fenecen. Hasta que una conciencia nuevamente las contempla en su consumación, resignificándolas o rescatándolas desde las cenizas: “Así es como en la historia vemos el espíritu propagarse en inagotable multitud, y

gozarse y satisfacerse en ellos. Pero su trabajo tiene siempre el mismo resultado: aumentar de nuevo su actividad y consumirse de nuevo” (Hegel, 1994, p. 48).

¿Qué categoría puede dar cuenta de este fenómeno donde las cosas humanas oscilan entre la caducidad y el renacimiento? La providencia como la forma religiosa según la cual una divinidad rige el mundo, se aplica a la manera como la filosofía se propone explicar el orden racional de los acontecimientos, que es un orden determinado por la confrontación entre la variación y el rejuvenecimiento. Se trata de una providencia que asume la lucha en la historia del mundo humano, desatada entre la necesidad que gobierna bajo el dominio del tiempo y la libertad que desea perseverar en su ser, abrigándose en el seno de la infinitud: “La Providencia divina, es, en efecto, la sabiduría según una potencia infinita, que realiza sus fines, esto es, el fin último, absoluto y racional del mundo. La razón es el pensamiento, el *nous*, que se determina en sí mismo con entera libertad” (Hegel, 1994, p. 50).

El plan de la providencia dirige los destinos de los pueblos y no de los individuos. La fe en el curso racional de los acontecimientos que acaecen en la historia no se aplica al agradecimiento, que hace por ejemplo un individuo por el fuero favorable de un suceso (en expresiones como gracias al Señor se dieron las cosas, etc.). El fin de la historia no está determinado en concreto por los individuos sino por los pueblos (Hegel, 1994). En esta medida, el estudio filosófico de la historia se propone explicitar mediante concepto, el plan que dispone la providencia para explicar los sucesos que ocurren a los pueblos en la historia. No se remite al sentimiento individual, pues ello es una consideración subjetiva de la historia. La explicación de la acción de Dios en la historia es una actividad que compete a la razón y no al sentimiento. El sentimiento es una forma del espíritu que se despliega en el mundo animal. En el mundo humano el espíritu actúa por obra del pensamiento, que lo distancia del construido por los animales y

cuya actividad considera el curso de los acontecimientos en la historia (que es el plan diseñado por la Providencia) no a partir de apreciaciones subjetivas venidas del sentimiento, sino es partiendo de la misma razón, que es objetiva y que se atiene a lo “verdadero en sí y por sí”:

Lo verdadero es algo en sí universal, esencial, sustancial; y lo que es así, sólo existe en y para el pensamiento.+ Pero lo espiritual, lo que llamamos Dios, es precisamente la verdad verdaderamente sustancial y en sí esencialmente individual, subjetiva. Es el ser pensante; y el ser pensante es en sí creador; como tal lo encontramos en la historia universal. Todo lo demás, que llamamos verdadero, es solo una forma particular de esta eterna verdad, tiene su base en ella, es un rayo de ella. Si no se sabe nada de ella, nada se sabe verdadero, recto, moral. (Hegel, 1994, p. 54).

La noticia que la historia tiene sobre el plan de la providencia divina, la trae el cristianismo. Con el cristianismo, sostiene Hegel, adviene ya no una impresión sensible o sentimiento sobre Dios, sino su representación. La llegada del cristianismo hizo de Dios una entidad para el pensamiento. No solamente el cristianismo ha propiciado el conocimiento de Dios sino que ha mostrado dialécticamente la historia del hombre. De la visión de la historia por obra del cristianismo, Hegel descubre que la historia persigue un fin último, esto es, una generalidad en donde es la razón eterna la que explica “[...] las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal.” (Hegel, 1994, p. 55)

Bajo una perspectiva universalista y providencial de la historia, Hegel suprime la contradicción entre fe y razón, partiendo de un concepto de saber que hace presente a la conciencia un objeto. El objeto que hace presente la religión es Dios. La creencia es una forma original del saber, en el que eso primero que se presenta a la conciencia se trata efectivamente de Dios. Ahora bien, el conocimiento que persigue el estudio filosófico de la historia, supera esta

aparente contradicción entre fe y razón, pues su cometido es el de establecer las determinaciones objetivas y necesarias de los contenidos que se presentan a la conciencia bajo el aspecto sensible de la creencia. Dios pide que sus hijos comprendan de un modo objetivo la historia de las determinaciones objetivas que ha dejado tras de sí la providencia. El tipo de conocimiento necesario del que nos habla Hegel para lograr apresar los contenidos objetivos de la historia universal, es afirmativo. El testimonio objetivo de la razón afirma que lo negativo es llevado al altar de la razón, puesto que el lugar de la razón es el de la afirmación y no el de la negatividad (Hegel, 1994).

Por tanto, el mal es una negatividad afirmada por la razón, que ha sido determinado objetivamente, es decir conceptualmente. Afirmado el mal, pierde su negatividad, y adquiere un sentido loable y hermoso para la razón. Tampoco la historia universal de la razón se propone afirmar la historia particular de los individuos, pues el estudio objetivo de los contenidos en la historia apunta hacia lo universal. Los contrarios entre bien y mal, particular y general, hacen parte del estudio dialéctico-objetivo de la historia universal de la razón. El talante afirmativo de la razón, que es el mismo talante de la determinación conceptual no se despliega “[...] en el goce del sentimiento, de la fantasía, sino que es algo que pertenece a la realidad, y que nos pertenece, o a que nosotros pertenecemos” (Hegel, 1994, p. 57). Con esto se llega a la consideración de que somos sujetos en la medida en que nos encontramos determinados objetivamente por la historia y no al contrario. La comprensión racional de la historia se despliega en la doble determinación, cuando la historia ata a los sujetos a un tiempo y un lugar específicos, y cuando la razón determina objetivamente el sentido que posee la providencia de Dios actuando sobre el hombre y la historia (Hegel, 1994).

Así las cosas, para todo hombre, la comprensión afirmativa de la historia de la que relata Hegel sigue la ruta de la providencia. Pero se trata de una providencia que solamente es comprendida a la luz del *concepto*. La reconstrucción filosófica de la historia se propone apresar mediante el concepto *devenir*, variable de las cosas humanas en el tiempo, a la vez que las resignifica en su libertad. El mismo mal es subsumido por la razón en orden a la comprensión providente de la historia. Ni la individualidad, ni el sentimiento, ni la creencia, ni siquiera el mal, dan cuenta de esta divinidad actuando en la historia, sino a la manera racional de la determinación conceptual. Lo individual es una insuficiencia superada por la vocación universal de la razón. El sentimiento es solamente un punto de vista subjetivo que no explica objetivamente la confrontación entre la caducidad y la novedad actuando paralelamente en la configuración de la realidad histórica. A la creencia se la considera como una conciencia inicial de la providencia de Dios en la historia, pero no llega a hacerse digna del llamado que hace el Padre a sus hijos para que comprendan su historia objetivamente. El mal en la historia es refinado por la razón para luego ser admirada en tanto en cuanto hace parte del incesante devenir del tiempo. El mal no detiene la historia, sino que antes bien la hace progresar, seguir su marcha <<dinámica dialéctica natural de la historia>>.

2.2 La idea del progreso en la secularización: de la porosidad a la impermeabilidad

Las tesis hegelianas no han sido ajenas a teorizaciones recientes sobre la historia del hombre en la modernidad. Por ejemplo, la narración histórica usada por Taylor en el primer volumen de *La era secular* (2014) pone de presente que las diferencias entre las cosmovisiones culturales y filosóficas que se producen en el año de 1500 a las acaecidas para finales del segundo milenio (año 2000). Ambos momentos de la historia se caracterizan por un deslinde

originado en los modos antitéticos de entender la subjetividad; la historia confirmará que *interpretar* nuestro presente implica reconocer que el estado actual de nuestra conciencia ha sido el fruto de una superación de un estado anterior. La variación y el rejuvenecimiento (categorías hegelianas) son momentos analíticos dentro de las rupturas que ocurren en la historia. La historia de ruptura en la que se da el paso de una época encantada a otra en donde el desencanto ha resignificado las relaciones entre los hombres y Dios.

Adquirir conciencia de estas cosmovisiones filosóficas y culturales se manifiestan en el desarrollo de nuestra personalidad (vivimos épocas de encantos y burbujas mágicas de credulidad y fantasía a momento de racionalización, frialdad e indiferencia afectiva con nuestro entorno social), de tal modo que evocar la magia y el mito de la época encantada en medio de la racionalización científico-técnico es un despropósito. *La sociedad del desencanto* se va superando por cuenta de las prácticas cotidianas donde estamos habituados a poner en práctica certezas normalizadoras de secularización, acciones tangibles desde el momento en que contestamos una llamada telefónica a larga distancia hasta que ponemos un mensaje en un correo electrónico. La historia es una clave para leer la sensación del cambio, de tal modo que las impresiones de vida ponen de presente la vigencia de un proceso histórico y vital de la secularización (Taylor, 2014).

Ballen acota con el pensamiento de Taylor (2014) y manifiesta que:

Las relaciones entre filosofía moderna y secularización en la perspectiva abierta por el filósofo canadiense Charles Taylor, quien en su obra *La era secular* (2014) formula un análisis sistemático y genealógico a propósito de una subjetividad emergente que para mediados del siglo XIV abandonará la condición porosa y socio-religiosa para asumir la *impermeabilidad*, categoría antropológica a partir de la cual se definen los modos de

subjetivización de un yo que se desencanta de los relatos religiosos, asumiendo un distanciamiento frente al mundo mágico –para algunos- de la Edad Media. En este proceso advienen fenómenos característicos de la filosofía moderna como lo son: El dominio de la mente sobre el cuerpo y en general la creación de una esfera de protección en la cual el sujeto entiende que la realidad se encuentra a la medida del dominio de la razón técnico – científico (Ballen, 2015).

El fenómeno de la impermeabilidad como principal técnica de subjetivación en la era secular (según la categorización empleada por Taylor), en cierta forma responde a esta manera de narrar la emergencia de los saberes y las disciplinas en relación directa con las prácticas sociales. Las políticas de la verdad y en general la genealogía de las disciplinas en una sociedad encaminada al proyecto de la modernización o secularización, engrana los saberes en función de unas técnicas de domesticación que blindan ya no solamente a un sujeto impermeabilizado sino a todos los individuos dentro de un sistema hecho a la medida de un proceso de inmunización colectiva. La impermeabilidad como la racionalización son fenómenos antropológicos e históricos muy cercanos.

Ahora bien, el paso que se da en la modernidad y que proviene del rigor moral del ascetismo y la vida monacal en dirección al rigor científico, la duda metódica, y en general el método experimental explica en buena parte el paso de la sociedad encantada a la del desencanto. El mundo desencantado renuncia a una explicación mágica de lo que acontece en la naturaleza, para encaminarse hacia una analítica de la subjetividad: la mente y el conjunto de actividades que la circundan (sentimientos, pasiones, ideas y fuerza espiritual) se convierten en los seres que habitan el espacio interior del hombre moderno. Ha llamado Taylor a este espacio de interioridad

la ‘reflexividad radical’ (Taylor, 2014, p. 62). Percepciones y significados hacen parte de la caracterización que propone Taylor para entender la dinámica de subjetivación que integra a la ‘reflexividad radical’. La significación será la categoría definitoria que explique el que hacer de una subjetividad que se interroga por el sentido de las cosas en el mundo; y lo es en un sentido psicológico toda vez que somos criaturas que responden a deseos, inquietudes y respuestas las cuales sólo pueden tener su génesis en una voluntad de interrogación; desde una perspectiva material se entiende que somos organismos cuyas respuestas neurofisiológicas explican en buena parte la fisiología de la mente justo cuando toma la decisión de preguntar a la realidad e interpelar al mundo si se la concibe como una totalidad dadora de sentido al mundo.

En el mundo encantado las coordenadas cambian, pues las cosas son las depositarias del significado al margen de la voluntad interrogadora o de la capacidad interpeladora de la mente: “[...] en el mundo premoderno las significaciones no sólo están en la mente, sino que pueden residir en las cosas, o en diversos tipos de sujetos extrahumanos pero intracósmicos.” (Taylor, 2014, p. 67).

La relación que mantienen las cosas cuya posesión le otorga a los sujetos una significación especial es descrita por Taylor como una relación porosa, entre los modos de subjetivación porosa sobresale, por ejemplo, el miedo:

Esta porosidad se pone claramente en evidencia en el temor a la posesión. Los demonios pueden adueñarse de nosotros. Y, de hecho, hace cinco siglos muchas de las manifestaciones más espectaculares de la enfermedad mental, lo que hoy clasificamos como comportamiento psicótico, eran atribuidas a la posesión, como en los tiempos del Nuevo Testamento. Una ‘curación’ disponible para este estado era apalearlo al paciente, con la idea de que, si esa morada se volvía intensamente incómoda, se inducía al demonio a abandonarla. (Taylor, 2015, p. 71).

La relación entre el mundo exterior frente al estado interior de la subjetividad puede afectar de tal modo la condición del yo, que el paradigma de explicación traspasa la analogía y realmente puede dar cuenta de la porosidad encantada de una subjetividad volcada hacia los relatos mágicos, el mito, las narraciones fantásticas en las que el mundo se describe en compañía de las hadas y de los nomos. El mundo pre-moderno es caracterizado por Taylor como un mundo poroso.

La filosofía de la historia en la perspectiva de Hegel o de Taylor es teleológica en la medida que responde a una continuidad de las conquistas de la razón, calificadas de prácticas de impermeabilización o inmunización ante las pandemias, las grandes catástrofes naturales o ante la imposibilidad de la guerra a riesgo de desproteger de la burbuja económica en la que se enfrascan los individuos y los Estados. Porque para estos autores, el espíritu, como espíritu cósmico domina la historia del mundo, es negativo frente a la naturaleza, en cuanto que, el avance en el desarrollo del espíritu hacia la libertad constituye un progreso en la liberación de su entrelazamiento con la naturaleza.

Sin embargo, en el capítulo tres se desarrollará a profundidad los conceptos de: absoluto, lo real, la esencia, la existencia y la naturaleza, entendiendo a la vez por ello, que la dialéctica es la propia naturaleza en cuanto que la esencia no es independiente de la existencia, pues refiere al ser real y por esta razón, el hombre no existe por fuera de la historia, es decir, que la fenomenología de Hegel es existencial y debe servir de base a la ontología y esta última a la antropología <en cuanto al hombre como humano, como el ser real en la historia>, entendiendo que el hombre y el mundo (dos pilares fundamentales de la filosofía y de la ciencia) forman una unidad, en cuanto que el hombre es naturaleza. Así, se trata de diferenciar a la “Das Wahre ist das Ganze” <Verdad es el todo> de “la Wahrheit” <verdad objetiva> distinta de “Gewissheit”

<certeza subjetiva>. Haciendo posible la presencia de la fenomenología como aquel proceso de transformación de la certeza en verdad (conciencia de sí) fundamentado en la “dialéctica del amo y del esclavo” en el pensamiento Hegeliano (Lowith, 1939, p. 280; Kojève, 1982, p. 16 -38). Así las cosas, se acudirá a continuación a una perspectiva negativa –antitética- de la historia. Para ello se valdrá de un filósofo judío que vivencia los horrores de la guerra actuando dentro de la llama providente de la historia. Se trata de Walter Benjamin. Se comenzará con un texto que se titula *Experiencia y pobreza* y luego se continuará con su ya celebrado texto *Tesis sobre el concepto de la historia* y otros textos más.

Capítulo 3

3. La Historia negativa –la antítesis- de la Conciencia: La Propuesta de Walter Benjamin

Este capítulo desarrollará una dinámica entre exégesis y hermenéutica a la vez, cuando se van abordando los textos fundamentales del autor para este trabajo académico de investigación. Por tanto, sobre decir que en las entrañas de su pensamiento se encuentra presente la dialéctica tanto en sus escenarios literarios-históricos y políticos. Así las cosas, se inicia con su texto *Experiencia y Pobreza*.

3.1 La Experiencia de la Pobreza

Se descubre con Walter Benjamin que la reconstrucción de la experiencia de la pobreza se logra desde la historia mínima:

En nuestros libros escolares figuraba la fábula del anciano que, en su lecho de muerte, les explica a sus hijos que en su viñedo hay un tesoro oculto. No tienen más que desenterrarlo. Los hijos excavaron, pero no encontraron el tesoro. Cuando llegó el otoño, el viñedo era ya el más productivo de todo el país. Y, entonces, los hijos comprendieron que su padre les había legado una experiencia: la riqueza no está en el oro, sino en el esfuerzo.” (Benjamin, 2007, pp. 216 - 217).

En esta historia se condensa para Benjamin el legado de experiencia que las generaciones viejas heredaban a las más jóvenes. La relación histórica entre las generaciones se daba a partir de mediaciones tales como el refrán, la historia, el relato, etc. Benjamin se pregunta por la ausencia de la referencia aleccionadora de la experiencia en las nuevas generaciones:

¿Qué fue de todo eso? ¿Dónde podemos encontrar a alguien que sepa aún relatar bien algo? ¿Dónde hay moribundos que digan frases que pasen de generación en generación, al modo de un anillo? ¿Quién se acuerda ahora de un refrán? ¿Y quién intentará despachar a la juventud apelando así a su experiencia? (Benjamin, 2007, p. 217).

Para Benjamin, el valor de la experiencia ha desaparecido. Durante el periodo de entre guerras las nuevas generaciones perdieron el habla, su narrativa. La experiencia de la guerra dejó tras de sí conciencias enmudecidas. Quienes vivieron la experiencia de la guerra perdieron la capacidad comunicativa, haciéndose más pobres (Benjamin, 2007). En occidente ocurre un fenómeno de transformación de la experiencia, en donde se abandona la vieja y romántica tradición de contar historias aleccionadoras para la vida y comienza a tomar fuerza, por su carácter verídico “[...] las experiencias estratégicas a través de la guerra de trincheras, o las experiencias económicas mediante la inflación; las experiencias corporales por el hambre; las experiencias morales por los que ejercían el gobierno” (Benjamin, 2007, p. 217).

Según Benjamin, las viejas experiencias en donde el protagonista era una especie de vagabundo (piénsese aquí en el mester de clerecía o trovador de la edad media) que con sus historias traía las buenas nuevas a los habitantes de la campiña, es reemplazada por la técnica (piénsese por tanto en la radio), en donde el contenido de lo que se relata ya no es la pobreza sino los alcances infinitos de la opulencia que puede crear la sociedad naciente. Es la pobreza que va ligada con la experiencia que cuenta el juglar en su historia, el testimonio no de la carestía individual sino de toda la humanidad. Se ha llegado con el gramófono a la *historia que relata la barbarie y la miseria humana*. Esta época de la *nueva barbarie* –resignificar el concepto– nos habla de una *historia de lo venidero*, de lo que no somos todavía, pero que justamente por los

deseos de superioridad que demanda la sociedad industrializada, se quiere llegar a ser. Es la historia que fija su mirada hacia delante y se despacha de lo que viene de atrás. Esta historia es la que posiciona al hombre y sus productos, esto es la filosofía racional, la ciencia y el arte, como los motores de una dialéctica que origina un nuevo devenir en la historia. Es justamente la historia proyectiva del hombre moderno:

¿A dónde lleva al bárbaro esa su pobreza de experiencia? A comenzar de nuevo y desde el principio, a tener que arreglárselas con poco, a construir con poco y mirando siempre hacia delante. Entre los grandes creadores siempre ha habido los implacables que han hecho tabla rasa. Querían una tabla de dibujo, pues eran constructores. Un constructor de este tipo fue Descartes, que para comenzar su filosofía no quería otra cosa que tener una sola certidumbre: ‘Pienso luego existo’. Einstein fue también un constructor de este tipo, al que, de repente, no le interesó ya de toda la física más que una pequeña discrepancia entre las ecuaciones establecidas por Newton y las experiencias de la astronomía. En esta acción de comenzar desde el principio¹ pensaban los artistas cuando se inspiraron en las matemáticas y construyeron el mundo a partir de formulas estereométricas, tal como lo hicieron los cubistas, o al basarse en los ingenieros, como en el caso de Klee. Pues las figuras de Klee aparecen como diseñadas sobre una tabla de dibujo, y la expresión de sus gestos obedece en todo al interior, como la carrocería de un buen automóvil a las necesidades del motor. Al interior más que a la interioridad: esto es lo que las hace bárbaras (Benjamin, 2007, pp. 218 - 219).

Ahora que ha dado muerte a la experiencia de la pobreza, ha sido justamente la falta de ilusiones. Bajo la égida de la tecnificación de lo humano, de su robotización tanto en los nombres como en las maneras de vestir y de implementar lenguajes, se ha originado todo un proceso de pauperización del ser humano, que decide optar por lo complejo, lo confortable y rápido. Por lo tanto, se perciben dos versiones: i) La de los ignorantes e inexpertos: Los vencidos

¹ Quizá refiera el autor ese comenzar de cero –hacer tabla rasa- a una deconstrucción de Derrida?

- oprimidos, los pobres y ii) La de los dominadores (¿cultos?): Los vencedores, los burgueses. Sin embargo, plantea también que estas dos tensiones: La naturaleza <el primitivismo> y la técnica <el confort>, se unen en la historia a causa de su teleología misma ante la perspectiva infinita de medios <confort> y a la vez la redentora existencia del presente con la proyección restauradora del futuro -del ser humano y de la cultura misma-, superación del cansancio, el sueño y de la tristeza (Benjamin, 2007, pp. 219 - 222).

3.2 A Propósito de las Tesis Sobre el Concepto de Historia

3.2.1 La crónica y la historia

La disposición de quien relata la historia, del cronista tomemos por caso, no puede privilegiar el acontecimiento grande y despreciar el pequeño. Si la historia se plantea como la narración de una perpetua redención de la humanidad, esto es, una continúa liberación de un estado de yugo y opresión, entonces cada uno de esos momentos, sin distinción, conmemoran en cierta forma los acontecimientos vividos en el pasado. Cada día se presenta como el último para la historia que relata el cronista, porque hace parte del instante que ha vivido la humanidad en su proceso de liberación (Benjamin, 2008).

3.2.2 La historia como acontecimiento <fragmento>

El acontecimiento <fragmento> que ha sido vivido en el pasado, usualmente dentro de la gran historia que relatan los vencidos, ha quedado olvidado. Tal vez, porque la materialización de las historias mínimas se condensa mejor bajo una imagen que súbitamente nos da noticia del pasado, justamente del pasado que la discursividad del relato omitió. Para Benjamin: “El pasado sólo cabe retenerlo como imagen que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su

cognoscibilidad. <<La verdad no podrá escapársenos>>²” (Benjamin, 2008, p. 307). La historia prescinde de esta imagen que la atraviesa, y el presente no llega a ser tal, por la ausencia de esta misma imagen que como el relámpago, aún no ha sido reconocida. La historia reúne los acontecimientos <fragmentos> en imágenes. Los relámpagos <las imágenes> son el registro de esta historia no contada, porque se presentan como una ráfaga de luz, que no es otra cosa que una grieta que se filtra en la gran historia y que nos recuerda el olvido.

3.2.3 Historia de los hechos Vs historias de la vida

La habitual manera en la que se ha contado la historia responde al mero reconocimiento de lo que ha ocurrido con precisión en el pasado. Se trata entonces de una historia de los hechos y no de las vidas que la han experimentado. ¿Cómo pensar una historia de la vida y no de los hechos? Para Benjamin, la historia retoma el pasado solamente cuando se apodera “[...] de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro” (Benjamin, 2008, p. 307). El instante que no se retiene omite la tradición de un pueblo y de sus afectados (receptores). Sin embargo, esta misma historia termina por convertirse en un instrumento de los vencedores (clase dominante). La labor del historiador es casi un ejercicio de desocultamiento de la verdad. La justicia no está de parte de los que ocultan la verdad, sino de quienes la hacen visible. La esperanza de esta verdad no contada, depende de una historiografía que se atreva a quitarle al vencedor (al enemigo de la historia) su versión subjetiva de la misma, para así lograr develar a la humanidad aparentemente ciega su narrativa histórica objetiva y justa, puesto que: “El Mesías no viene solamente como el Redentor; viene como vencedor del anticristo” (Benjamin, 2008, p. 308).

² Frase de Gottfried Keller, en El poema de los sentidos, Stuttgart, 1966, p. 44

3.2.4 La historia como un cepillar a contra pelo

La tarea de la historia material de los hombres consiste en “cepillar a contra pelo”, a diferencia de la uniformidad que se logra con el historicismo. Esta acción reconoce que la versión de la historia por obra del historicismo, no se interesa por el decurso de acontecimientos que ocurrieron en la posteridad sino solamente, en el hecho histórico del momento. La simpatía que muestra el historiador en la configuración de esta historia se dirige más al relato de los vencedores que al de los vencidos. El historicismo da razón del botín que conquistan los vencedores pasando por encima de aquellos que “[...] hoy yacen en el suelo” (Benjamin, 2008, p. 309).

Así las cosas, las grandes conquistas culturales no pasan por el tamiz del elogio y la genialidad, sino bajo el efecto del cepillando a contrapelo, esto es, bajo el aspecto de la tristeza y del horror. No sólo los bienes culturales hacen una historia, ni la barbarie, puesto que también el testimonio del historiador –del materialista histórico- y la comunicación de la narrativa histórica puede estar afectada o condicionada por la barbarie de los acontecimientos históricos provocados por los vencedores: “No hay documento de la cultura que no lo sea al tiempo de la barbarie. Y como él mismo no está libre de barbarie, también lo está el proceso de transmisión en el cual ha pasado desde el uno al otro” (Benjamin, 2008, p. 309). Y su tarea <la del historiador> de cepillar la historia a contrapelo consiste en narrar la historia distanciándose de ella misma -en la medida de lo posible- e incluyendo la narrativa histórica de la servidumbre anónima de sus contemporáneos (Benjamin, 2008).

3.2.5 El ángel de la historia



Figura 1. El Angelus Novus.
Nota: Pintura de Paul Klee (1897 - 1940)

Esta acuarela fue adquirida por Benjamin en mayo (o junio) de 1921. La relación entre Benjamin y la pintura tuvo la misma historia itinerante que vivió este autor escapando de los nazis. Inicialmente permanece en Munich en la casa de G. Sholem y posteriormente es llevada a Berlín. En el año de 1932, un tiempo en el que Benjamin pensó en suicidarse, da el Angelus por segunda vez a Sholem. Dos años después emigra a París llevándosela consigo (Benjamin, 2008). Estando en este país corre el año de 1940 y se dispone a huir de los nazis por los pirineos, dejando la pintura con George Bataille en la biblioteca nacional de París. “Al final de la segunda guerra mundial la pintura es trasladada a los Estados Unidos al cuidado de Theodor Adorno,

quien finalmente la trae en su regreso a Frankafurt. En la actualidad la viuda de Scholem legó la acuarela al Museo de Israel en Jerusalén” (Benjamin, 2008, 310).

Benjamín rebautiza esta pintura y la titula como el ángel de la historia. Para el filósofo judío, la mirada perdida del ángel es provocada por su mirada hacia el pasado. Se trata de una mirada que contempla la historia no como habitualmente es observada. Desde nuestra posición la historia se presenta como un cúmulo de archivo de datos, el ángel ve una única catástrofe, una cadena de acontecimientos históricos desarticulados, sin fines teleológicos, producto de sucesos a causa de la barbarie, consecuencia de los actos humanos. Para el ángel se trata de una experiencia del horror de quienes hacen la historia y no aparecen en el archivo <memoria histórica>. Es el pasado que se ha consolidado a partir del sufrimiento de los otros, lo que hace que se espante la mirada del ángel. Refuerza la huida de la mirada del ángel, el pliegue abierto de las alas y la boca abierta. Quizá quiere mostrar la actitud de asombro, propia de un intelectual inquieto a aprehender los acontecimientos históricos fragmentados e interpretarlos <actitud a la cual siempre ha invitado el autor por parte del materialista histórico o historiador> (Benjamin, 2008, p. 310).

Sin embargo, argumenta el autor referente que el ángel en la escena, no está tiene la actitud de estar escapando del pasado –de ruina- y de horror, más bien lo arrastra un huracán divino implacable, provocado por el presente –por la realidad en sí- hacia delante -el futuro-, futuro que se reviste de progreso que es figurado por ese huracán originado por el presente <el paraíso> (Benjamin, 2008). El progreso para la historia de la humanidad, resulta ser un futuro catastrófico y no esperanzador si no se logra redimir el presente a partir del pasado en donde la narrativa de los vencedores y los vencidos se complementan desde su incompletud a partir de la

hermenéutica fenomenológica desde la mirada del ángel <el historiador o materialista histórico>. Por que si no se logra una mirada y aprehensión objetiva de la historia, el futuro será indiferente ante los oprimidos y excluidos, arrastrándolos por una fuerza de la historia subjetiva que resulta ser más poderosa, porque quienes la narran ejercen el poder y condicionan esta narrativa histórica, en donde sólo se tiene encuentra el registro de la versión de la historia de los vencedores (Benjamin, 2008, p. 310).

3.2.6 El sujeto de conocimiento en la historia de los vencidos.

Hay una teoría del conocimiento propia de la historia de los vencidos. Esta teoría parte justamente del sujeto que hace la historia. Acompañado de Marx y su *materialismo histórico*, Benjamin dirá que este sujeto de la historia se configura en *la lucha de la clase* oprimida. Este autor pasa así de la *conciencia* de la clase proletaria, que exige la reivindicación material de su historia, a la conciencia judía, especialmente hace mención a Espartaco. Empero, con Espartaco no se logra propiamente la reivindicación material de la conciencia oprimida que propiamente es una exigencia de la clase trabajadora en los tiempos de la revolución industrial, sino más bien, y esto es el elemento teológico que se filtra en la lectura benjaminiana de la historia, la reivindicación espiritual de una redención que se ha sacrificado en pos de la libertad de las futuras generaciones (Benjamin, 2008).

En su teoría del conocimiento del sujeto que explica la conciencia histórica de la opresión, si bien se propone reivindicar su lucha, no permite comprender, sin embargo, su potencia espiritual, es decir, en el sentido de que el sacrificio se propone calar en la memoria de quienes han gozado finalmente de una libertad de la cual se carecía en principio. Entonces, paralelo a la categoría histórica del proletariado, que es una figura propia de la sociedad

capitalista, se requiere de una simbología que viene de la teología judía, y que se representa en la figura de Espartaco. En este punto Benjamin señala que en las escuelas a las nuevas clases sociales se les enseña a “desaprender por igual el odio y la voluntad de sacrificio.” (Benjamin, 2008, p. 314). No hay una comprensión del sujeto de la historia desde la voluntad del sacrificio, sino antes bien se la desprecia por no responder objetivamente a la historia progresiva de las conquistas sociales de esta clase trabajadora, que hace conciencia a partir de revoluciones que transforman la historia (llámese la revolución técnica, científica, social, etc.).

Por lo tanto, la conciencia redentora de generaciones pasadas que con su sacrificio han dado el sentido que implica la lucha material por lograr una conciencia liberada, no ha sido enseñada en las escuelas, justamente porque el relato de esta conciencia histórica responde al “ideal de los vencidos” y no “(...) a la imagen fiel de los ancestros que habían sido esclavizados” por los vencedores en el tiempo – ahora, es decir, el tiempo presente que pretende redimir el pasado quizá ya olvidado y borrado por la clase dominante <el poder>, proyecta así la pequeña posibilidad que en cada segundo de tiempo - ahora <presente>, el Mesías pueda entrar y restaurarlo y proyecte el futuro (Benjamin, 2008, pp. 314 - 318).

3.2.7 Destino y carácter

Estos dos conceptos para Benjamin (2010) los concibe de forma inseparable y con fundamentos a partir del principio de causalidad, haciendo que el carácter lo de fina como causa del destino (p. 181). A la vez, hace ver que el primero <el carácter> aparezca como algo dado en el presente y en el pasado como algo cognoscible, puesto que los dos sólo pueden ser observados a través de signos y su conexión sean los mismos, aunque con autonomía en cada uno para lograr poder obtener cada uno de sus conceptos (Benjamin, 2010).

Reconoce a la vez el autor que el carácter pertenece a un contexto ético, mientras que el destino pertenece al campo religioso por su conexión con el concepto de culpa. Sin embargo, el mismo autor sugiere sacarlos de ambos campos. También argumenta que el concepto de destino no encierra los de felicidad y bienaventuranza y que a la vez un falso concepto de culpa parece conducir a la religión.

Así las cosas, para este pensador judío, estos dos conceptos le son propios al hombre en cuanto su realidad óptica y por qué no ontológica (fenomenoménica), puesto que conciernen al hombre natural a su estado, a su realidad trágica de culpa, de dolor, de sufrimiento y de opresión. Pero es en el carácter donde tiene su esperanza Benjamin que el destino del hombre sea distinto y liberador con un toque mesiánico (Benjamin, 2010).

3.2.8 La crítica de la violencia

La tarea de la crítica es dada por la relación entre la violencia con el derecho y con la justicia. En cuanto argumenta el autor que *la violencia*, a causa de su relación con la justicia y el derecho, “sólo puede ser buscada en el reino de los medios” (Benjamin, 2010, p. 153). Aquí el pensador judío abre su panorama haciendo entrar en juego cuatro conceptos fundamentales: i) el iusnatural o derecho natural, ii) el derecho positivo, iii) la legalidad y iv) la justicia o fines justos. En donde se reconoce que el derecho natural se fundamenta en fines naturales y el derecho positivo en fines jurídicos (Benjamin, 2010). Ante ello, distingue la violencia históricamente reconocida: “[...] la violencia sancionada como poder, y la violencia no sancionada” (Benjamin, 2010, pp. 155).

De lo anterior indica que “existe implícito en toda *violencia* un carácter de creación jurídica” y reflexiona diciendo: “[...] el Estado teme a esta violencia en su carácter de creadora

de derecho, así como debe reconocerla como creadora de derecho allí donde fuerzas externas lo obligan a conceder el derecho de guerrear o de hacer huelga” (Benjamin, 2010, p. 161). Es decir, que *la violencia* es vista como creadora de derecho y, además, el militarismo es visto “[...] como la obligación del empleo universal de la violencia como medio para los fines del estado” (Benjamin, 2010, p. 162).

También, manifiesta que “el derecho positivo ve ese interés –de libertad- en la exposición y en la conservación de un orden establecido por el destino” (Benjamin, 2010, p. 163). Sin embargo, Benjamin entiende que *el poder* tiene como propósito conservar el derecho –positivo- a través de la amenaza como medio de coacción y, lo compara –al derecho positivo- con *el destino*, en cuanto y en tanto que ambas son coercitivas porque se valen de la amenaza. Así las cosas, argumenta el autor que el derecho positivo tiene su origen en la misma violencia –un medio ejercida por el poder- y aquella coronada por el destino y en donde el poder supremo está fundamentado sobre la vida y la muerte en el orden jurídico. Según Benjamin, es el intelecto (el sujeto cognoscente –el materialista histórico-) es quien lleva a término la crítica –los límites- de la violencia que funda y conserva el derecho –positivo- y otorga criterio de validez. Por esta razón, afirma que “un reglamento de conflictos desprovisto de violencia no puede desembocar en un contrato jurídico o social” (Benjamin, 2010, p. 165), manifestando a la vez que el origen y el resultado de todo contrato conduce a la violencia, siendo la presencia –creadora- de esta necesaria e imprescindible en toda institución porque si no esta se debilita o peor aún desaparece. Aquí parece fundamentarse en la dialéctica heraclítica donde los contrarios coexisten y dinamizan la existencia del ser y, reconoce al *pólemos* como “padre de todas las cosas” (B 53 DK; Benjamin, 2010, p. 163 – 165; Del pozo, A., 1972, Pág. 120).

Ahora, la política está institucionalizada. Por lo tanto, en el parlamento y otros estamentos estará siempre presente en los acuerdos políticos los fundamentos violentos o mejor la presencia dinámica de la violencia. Sin embargo, plantea el autor que para superar este principio natural de violencia se debe poner en juego al entendimiento y por ende a la razón como fundamento de paz. Para ello, pone como herramienta al entendimiento unos medios puros como: la delicadeza, simpatía, amor a la paz, confianza, entre otros (Benjamin, 2010, p. 166). Entendiendo que estos medios puros son soluciones mediatas y no inmediatas, por esta razón, el temor a la violencia y la desconfianza por el derecho positivo constituyen su crisis (Benjamin, 2010).

Frente a la realidad de la violencia, y fundamentado en Sorel, Benjamin plantea que existen dos tipos de huelgas en relación a la misma –a la violencia- y de comportamiento antitético: i) la huelga general política, refiere a la permanencia de la existencia del Estado y el traspaso del poder de la clase dominante –privilegiados- a otros privilegiados y que las masas cambiaría sus patrones, estas empresas –clases dominantes- dan existencia a un derecho y ii) la huelga general revolucionaria, la cual plantea que “su único objetivo es la destrucción del poder del Estado” (Benjamin, 2010, 169), suprimiendo toda consecuencia ideológica de cualquier política social posible recurriendo a todo tipo de reformas, las cuales estas empresas generan la existencia de la anarquía (Sorel, 1919) citado en (Benjamin, 2010).

Retomando los cuatro conceptos sobre los que fundamenta este apartado, plantea el problema del criterio de validez dogmático de las teorías jurídicas diciendo:

[...] fines justos pueden ser alcanzados con medios legítimos; medios legítimos pueden ser empleados para fines justos [...] y continúa argumentando que [...] lo cierto es que respecto a la legitimidad de los medios y a la justicia de los fines no decide jamás la

razón, sino la violencia destinada sobre la primera y Dios sobre la segunda[...] (Benjamin, 2010, 172).

De lo anterior, el autor hace entender que la violencia no es un medio, sino más bien una manifestación y esta es objetiva, es decir, que ella –la manifestación- puede ser sometida a la crítica y es donde aquí se hace presente o mejor evoca la violencia presente en el mito. Se hace presente la manifestación como una voluntad divina o manifestación del ser divino. Para ello, este pensador judío hace alusión de la leyenda de Níobe en donde la acción de Apolo y Artemisa -su violencia-, es engendrar un derecho a través de la victoria por medio de la violencia ejercida en la historia o narrativa mítica, pero que a su vez no es estrictamente destructora. Por lo tanto, todo derecho emerge de una victoria en el desafío del destino -de la historia-. Así las cosas, Benjamin ve que la violencia creadora de derecho, lo instaure con el nombre de poder. Es decir, que la creación de derecho es a su vez, creación de poder, dado por un acto de manifestación de violencia, promovida por el principio de toda finalidad divina –la justicia- y el principio de todo derecho mítico – el poder-. Además, aclara el autor que donde se establece límites de poder y por ende de violencia, el adversario no es destruido <<conservando el principio dialéctico de coexistencia de los contrarios>>³ (Benjamin, 2010, pp. 173 - 174).

Continúa Benjamin (2010) fundamentándose en Sorel argumentando que este último roza una verdad histórico-cultural y metafísica planteando la siguiente hipótesis: “[...] en los comienzos todo derecho ha sido privilegio del rey o de los grandes [...] de los poderosos. Y eso seguirá siendo, *mutatis mutandis*, mientras subsista” (p. 175). Partiendo de la hipótesis anterior se asume que toda intervención del derecho provocado por una infracción a la ley le corresponde un castigo y ese es el destino, pero el destino de aquellos que no ostentan el poder. De ahí, de

³ Apreciación personal del autor de este trabajo académico

esta reflexión indica el autor judío que Dios se opone al mito y por ende de igual manera la violencia divina se opone a la violencia mítica (Benjamin, 2010). En cuanto, que la violencia divina constituye en todos los puntos *la antítesis* de la violencia mítica, por cuanto que esta última fundamenta el derecho (estableciendo límites y confines porque culpa y castiga <es sangrienta>) y, para Benjamin la violencia divina la destruye (no hay límites porque exculpa <de carácter no sangrienta>). Aquí se ve reflejado la concepción antropológica judía en cuanto que el hombre es sagrado y es considerado así por su condición de desnudez, de fragilidad, presto a restaurar su dignidad, su imagen original. De esta manera hace que la filosofía de la historia sea la crítica –el límite- de la violencia. Recuerda también que la violencia divina es marca y sello, nunca instrumento de sacra ejecución, es más bien violencia que gobierna en justicia. (Benjamin, 2010).

Ahora, se continuará en el siguiente capítulo la profundización de una fenomenología hermenéutica de la historia a partir de los apartados anteriores con lo cual desde una reflexión filosófica se quiere brindar otra mirada para la interpretación de la realidad histórica de Colombia a partir de la 30's. Con ello, se quiere plantear una resignificación un reivindicar la experiencia humana en tiempos de posguerra...

Capítulo 4

4. Reivindicar la experiencia humana en tiempos de posguerra

Dentro del estudio realizado hasta ahora, hay presente tres categorías fundamentales en la construcción conceptual-cognitiva de la realidad, desde una perspectiva fenoménica y óptica como son: La razón, el entendimiento y el intelecto. En donde se dice que la razón adquiere la posesión de la esencia de la cosa en sí (A. Hufnagel, 1932) . Esta es considerada el tribunal para el criterio de validez del conocimiento, claro, pasando primero por un proceso en el intelecto, para lograr pensamientos, y a la vez debe haber un proceso previo en la función de percibir – proceso sensitivo, aprehensión contemplativa y pasiva-; luego, se da una contemplación participativa y activa (pricipiativa-terminativa) de las cosas por el intelecto y por último, el quehacer de la razón es lograr una construcción de las cosas eternas y necesarias, distintas de las temporales.

Ahora, otro concepto fundamental en esta investigación es la dialéctica, la cual –como realidad- juega un papel importante en este trabajo en cuanto y en tanto que al ser una variable del método analítico, esta trata sobre la mutabilidad o variabilidad de la esencia de las cosas y de esta manera también de los conceptos por cuanto traducen en sí la esencia de las cosas, es decir, que existe posibilidad de variabilidad en la interpretación de los acontecimientos históricos y no de los acontecimientos en sí, puesto que como acontecimientos son, sin embargo, en cuanto a interpretación pueden recibir diversidad de apreciaciones y a partir de las mismas –las interpretaciones- se pueden desarrollar narrativas antagónicas como: la de los vencedores y la de los vencidos. Por tanto, es importante reconocer que la interpretación se da es en la conciencia del sujeto histórico o mejor del materialista histórico como lo plantea Benjamin. Es por esto que,

en la actualidad el entendimiento – comprensión (Verstand) y la razón (Vernunft), juegan un papel importante en la construcción del criterio de verdad. Por esta razón, se evocó el nombre de Hegel con el fin de reconocer que para este filósofo, la razón adquiere un auténtico valor constitutivo propio de un pensamiento dialéctico.

Así las cosas, con el fin de fundamentar mejor el argumento de este trabajo, se citan y se confrontan a Kant y Hegel, quienes ponen sobre la mesa conceptos como: i) La Intuición intelectual, como aquel que hace alusión a realidades ontológicas – fenoménicas y ii) La Intuición existencial, como aquel concepto que hace alusión a realidades ópticas o físicas <la cosa en sí>. De lo anterior, se plantea la dinámica de la dialéctica presente en estos autores descrito de la siguiente manera: i) En Kant, el entendimiento queda adherido a las apariencias o fenómenos, motivo por el cual, la razón naufraga en el entendimiento haciendo imposible la metafísica. Queda adherido al ámbito de principiación y desconectado del ámbito de suposición; ii) En Hegel, el entendimiento queda adherido al ámbito de suposición y por tanto, la razón desconectada del ámbito de principiación, es decir, de las apariencias o fenómenos. La razón queda desamparada del fin quiescente <<activo, en movimiento propio>>, disparándose sin reposo afirmando y negando los hitos por los que pasa (principiación o suposición) en la dinámica dialéctica.

Por esta razón, para formular el reivindicar la experiencia humana en tiempos de posguerra, se necesita desarrollarla a partir de las siguientes tesis:

I. La experiencia humana

Uno de los sacrificios que experimenta una sociedad una vez se somete a la barbarie de la guerra consiste en la pérdida de la *experiencia humana*. De ahí que considerar la *reivindicación*

de la experiencia humana, entendida como ‘*contenido vital de sentido*’, tiene implicaciones para la filosofía práctica y en general para un estudio de lo humano en el escenario conflictivo del rompimiento de los vínculos morales y políticos propios de la interacción social y que se libra en los contextos de guerra. La experiencia humana aflora tanto en la comprensión de una nueva historia, como en la iluminación ética y política de una filosofía para la paz, la cual busca reconocer la voz y el cuerpo de los no-sujetos, es decir, de los marginados y excluidos de los procesos de instrumentación científico-técnica que atraviesa la sociedad actual.

Cuando una sociedad ingresa a una suerte de transición política o posguerra, las ciencias sociales y la filosofía para la paz, han considerado que el tratamiento de la experiencia humana, la vida de las víctimas en su cotidianidad como también aquellas construcciones inmanentes de sentido y paz, cobran realidad y utilidad una vez se ponen en marcha en la vida en común y los deseos de cambio y transición que han experimentado las víctimas del conflicto armado. Y ha sido precisamente la tradición fenomenológica a la cabeza de Edmund Husserl, quien ha dimensionado todas las implicaciones éticas, epistemológicas y políticas de una resignificación de la vivencia (experiencia) como fundamento moral y epistémico en la dignificación de lo humano, potencia que ha sido desatendida y silenciada por una sociedad en guerra. Acorde a este planteamiento Benjamin argumenta que para superar este principio natural de violencia se debe poner en juego al entendimiento y por ende a la razón como fundamento de paz. Para ello, pone como herramienta al entendimiento unos medios puros como: la delicadeza, simpatía, amor a la paz, confianza, entre otros. Entendiendo que estos medios puros son soluciones mediatas (Benjamin, 2010).

Es así que el deslinde metodológico planteado por la fenomenología husserliana al método científico promovido por el positivismo de la segunda mitad del siglo XIX y que en

buena parte sentó las bases epistémicas y técnicas para la consolidación de un estado de guerra prolongada en Europa para la primera y segunda guerra mundial, pretende ver no la abstracción puesta en marcha por la forma espacio-tiempo que caracteriza al modo de proceder de la física y la matemática, sino destacar los aspectos ético-políticos vinculantes que atan a los hombres desde el reino del espíritu, y ello porque:

[...] cada realidad espiritual posee su intimidad, una ‘vida de conciencia’ cerrada sobre sí y referida a un ‘yo’, como un polo, por así decir, que centra todos los actos individuales de conciencia, con lo cual estos actos entran en conexiones de ‘motivación’ (Husserl, 2002, p. 6).

La experiencia no se refiere a una reducción del mundo sobre la base de un procedimiento metódico instrumental en donde la realidad y en general los actos humanos son sometidos a pruebas con miras a predecir, bien sea, los resultados de las variables naturales específicas de un fenómeno en el mundo exterior o los comportamientos que predeterminan una cierta decisión en el mundo de las interacciones sociales. La experiencia en un sentido fenomenológico se escapa de la experimentación, y su sentido como despliegue de humanidad se entiende bajo el espectro de una realidad espiritual que hace mención a la conciencia egológica de una subjetividad (esto quiere decir al yo), que encarna sus preferencias en motivaciones, intereses reales que ponen de presente la relación dialógica que establece el yo de la experiencia con el mundo de la vida.

Otras sistematizaciones sobre la concepción de la experiencia y el mundo de la vida dentro de la configuración ética y política de las sociedades atravesadas por contextos de violencia bélica (en este caso para la II guerra mundial), la ofrecen los filósofos Giorgio Agamben (2011) y Reyes Mate (2008). Ambos, en sus obras, han hecho mención directa a las

reflexiones formuladas por el filósofo alemán Walter Benjamin (1892-1940), quien para el año de 1933 indicaba que la ‘pobreza de la experiencia’ en las sociedades modernas tenía origen en las causas devastadoras generadas a lo largo de la segunda guerra mundial. La guerra generó una nueva realidad que solidificaba un ‘campo de batalla’ en donde la gente regresaba enmudecida, allanada por una pobreza espiritual que se relacionaba con la imposibilidad de comunicar ‘experiencias compartidas’.

Es un silencio fruto de la ocupación del campo por una racionalidad de guerra, que colonizaba el espacio en trincheras, campos de concentración, estaciones de batalla, frentes de guerra, etc. El cuerpo se fragiliza y la experiencia se vacía de contenido humano (Agamben, 2011). Para el filósofo italiano la colonización bélica del campo de batalla se asemeja a la colonización ocurrida en la cotidianidad que liquida las posibilidades para erigir sentido en la rutina cotidiana de las grandes urbes modernas.

II. Dialéctica social-política colombiana

Ahora bien, se pretende enfocar esta perspectiva de la experiencia en contextos de guerra en el caso colombiano. Efectivamente una de las razones que explica la incompreensión por parte de las urbes a propósito del drama que han vivido los campesinos en las regiones ruralizadas y en donde ha cobrado fuerza por lustros el conflicto armado en Colombia tiene que ver justamente con la carencia de un lenguaje (de un recurso comunicativo) que permita comprender el lugar de la experiencia en las poblaciones directamente involucradas en contextos de violencia. La comunicabilidad de la experiencia en escenarios de posguerra es una de las terapéuticas para la aparición de la subjetividad, la libertad y la esperanza normativa que subyace en la perspectiva renovadora que imprime Husserl a la ética, tomada como un saber social que se alimenta de los

insumos somático-vitales de la experiencia. Agamben aporta la idea del relato y la palabra como formas comunicativas ideales para luchar contra el fenómeno del empobrecimiento espiritual y que han experimentado las personas sometidas al nihilismo de la guerra. Desde la perspectiva ética de la renovación, la experiencia tendrá entonces que regresar al campo y la palabra deberá tomar el lugar de la ‘terapéutica de sanación’, para la recuperación de la memoria y así, en el relato, sobre vida y testimonio un puente de comprensión de la afectividad retraída en dolor, una herida abierta por la guerra.

Así las cosas, se planteará la dinámica histórica colombiana desde donde se evidenciará la polarización y por ende, la experiencia de una dialéctica histórica, político-social de Colombia, a partir, de la década de los 30's. Para ello, se tendrá en cuenta el postulado del proceso de violencia del país, el cual Según (Guzmán, et al., 1962, p. 36 - 37), se puede clasificar en 5 etapas:

1. creación de la tensión popular, de 1948 a 1949
2. La primera ola de violencia, de 1949 a 1953
3. La primera tregua, de 1953 a 1954
4. La segunda ola de violencia, de 1954 a 1958
5. La segunda tregua, en 1958

A partir de la clasificación anterior, reconoce Guzmán (1962), que la protagonista y la predominante causa de la violencia es la emoción y por ende el odio, la intransigencia y la ambición al poder como tensión contraria a la sensatez, a la democracia y a la paz. Desde aquella época hasta nuestros días las consignas populares reflejan fatalmente la polarización del país entorno a dos consignas: i) “Tenemos que hacer la revolución” ii) “Nos van a hacer la

revuelta”(Guzmán, et al, 1962, p. 40) haciéndose cada una de ellas, una idea obsesiva. Es decir, la emoción que provoca los sentimientos y emociones negativas antes mencionadas, es aquello que genera a su vez la tensión popular y por ende hace desembocar en una lucha armada, donde los campesinos, los pobres, los vulnerables, los de estratos bajos son arrastrados a dicha lucha de forma quizá obligados, coaccionados, entendiendo que esta situación no la midieron bien los condotieros de turno desconociendo la fuerza interna que lleva en sus entrañas la dialéctica social.

Otra evidencia de tensión política es la tesis declarada del Directorio Liberal Nacional ante la elección de Laureano Gómez el 27 de noviembre de 1949 y reza así:

La elección fue ilegítima, ilegítimos e insólitos sus resultados. Así lo declaramos desde el 28 de octubre de 1949, y esa declaración que pertenece a la historia ya no puede ser alterada por nosotros, como no podemos alterar los hechos que la provocaron. Ayer, hoy y mañana, ha sido, es y será cierto que la autoridad ejercida por Laureano Gómez sobre el país no se deriva de un título jurídico sino la imposición de la fuerza⁴ (Guzmán, et al., 1962, p. 36).

Aquí se evidencia la imposición de poder y de su influencia en la construcción de la narrativa histórica de los vencedores, ignorando la narrativa de los vencidos en la historia de Colombia. A partir de la evidencia de tensión política, se desarrollará un cuadro sinóptico frente a la narración de los hechos históricos que la tensión política – social del país presentaba, la cual era bipartidistas, plasmándose así hasta en los medios de comunicación escritos como el periódico conservador *El Siglo*, de Bogotá y la Revista Semana:

⁴ Informe de la Dirección Nacional del Liberalismo a la Convención del Partido, Bogotá, junio 23 de 1951, transcrito por Carlos Lleras Restrepo, *De la República a la Dictadura* (Bogotá, 1955), p. 303

Tabla 1. *Cuadro Sinóptico*

<i>El Siglo, de Bogotá</i>	<i>Semana, Vol. III, 1947, p. 3</i>
<p>Este periódico conservador expresa un hecho de la celebración de un bazar en el mes de julio de 1947 así: “[...] a las seis empezaron a llegar camiones con gentes liberales de poblaciones vecinas que insultaban a la policía. Para evitar disturbio, se ordenó [...] cerrar las tiendas de licores. [...] Cuando la policía hacía desocupar aquellos lugares, los liberales se resistieron y atacaron a los agentes. En defensa propia disparó la guardia”.</p>	<p>En los diarios liberales arguye la narrativa de la historia así: “[...] sin motivo alguno, en medio de la paz y la alegría, los policiales empezaron a requisar y agredir a los liberales [...] la policía cargó a bala, en descargas cerradas. ¡Y coincidencia! La policía es conservadora. Los muertos y heridos son liberales”.</p>

Nota: Información aportada por El Siglo y Revista Semana del mes julio de 1947 citado en (Guzmán, 1962, p. 32).

Otra realidad que evidencia esta dialéctica socio-política colombiana fue la expresada por el jefe del liberalismo de esta época Jorge Eliécer Gaitán, quien presenta al presidente un memorial solicitando una intervención inmediata del ejecutivo y de los jefes políticos con el fin de poner término a esta barbarie. Sin embargo, en mayo de 1947 estalla el paro general de transportadores con acciones de hecho que llevaron a la destrucción de algunos puentes y actos de sabotaje, provocando que el gobierno declare ilegal el paro y suspende la personería jurídica a la

Confederación de Trabajadores Colombianos <CTC> (Guzmán, et al., 1962). El propósito de estas manifestaciones sociales eran crear caos y conmoción al interior del país, orquestado y promovido por agitadores revolucionarios, con organizaciones nacionales e internacionales (CTAL <confederación de trabajadores de América Latina>), provocando crisis institucional en el país, dentro de ellos el asesinato indeterminado de líderes políticos. A la vez, Guzmán (1962) evidencia en su narrativa que desde esa década Venezuela ha sido el punto de acceso hacia Colombia de las infiltraciones de las vertientes comunista de Latinoamérica como lo expresa:

Un observador foráneo, Vernon Fluharty, sostiene que del extranjero, especialmente de Venezuela, llegaban a los comunistas colombianos recursos de todas clases, inclusive armas y municiones. Entraban así mismo agitadores de diversas nacionalidades: entre otros, que se sepa seguramente, Gustavo Machado, venezolano que actuaba como intermediario con la CTC; Salvador Ocampo, senador comunista chileno; Luis Fernández, comunista español; Eugenio Kerbaul, francés; Milorad Pesie, miembro del partido comunista yugoeslavo; Francés McKinnon, ciudadana americana de origen francés. Se ponían inmediatamente en contacto con los comunistas colombianos y, todos juntos entraban a promover la agitación y abrir el camino de la revolución (Fluharty, 1959, pp. 97 - 98) citado en (Guzmán, et al., 1962, p. 31).

Aún más, pretendiendo nutrir las evidencias de esta dialéctica, se puede apreciar otra importante desarrollada por un periodista de la época reconocido como el “Calibán” quien argumenta que se debe descargar de explosivos las palabras con el fin de lograr desarmar los espíritus y sobre todo se puede inferir que solicita una narrativa objetiva entre las partes. En el entendido que la causa de la violencia es la mala campaña de prensa provocadora con títulos despectivos de parte y parte o como hato de asesinos <los conservadores> o como tribu de bandoleros <los liberales> (Semana, Vol. III, 1947, p. 9) citado en (Guzmán, et al., 1962, p. 35).

Estas revueltas siguen en el año de 1948 a través de los conflictos laborales, los

sabotajes, las brigadas de choque para el control social, los motines callejeros, el estallido de bombas contra las instituciones sociales, públicas, diplomáticas, entre otros. El 9 de abril de este año cae asesinado el doctor Jorge Eliécer Gaitán, quien días anteriores había soportado numerosas presiones para que colaborara en el sabotaje a la IX Conferencia Panamericana, manifestando un rechazo profundo porque no se considera capaz de contribuir al desprestigio de su patria, ni obstruir los planes de los países del hemisferio, para dar claridad a su postura presentó un manifiesto en prensa del país el 24 de marzo de 1948 en el periódico *El Tiempo* (Guzmán, et al., 1962).

Se analizará a partir de una de las consignas históricas del caudillo Jorge Eliécer Gaitán el sentir de un hombre, de un pueblo y porqué no decirlo de un país sumergido en la violencia, el cual se ve reflejado en estas palabras que a su vez era un grito de la ruralía:

“Si avanzo, seguidme;
si retrocedo, empujadme;
si os traiciono, matadme;
si muero, vengadme”⁵ (Guzmán, et al., 1962, p. 36)

Pudo su muerte ser el fruto de una interpretación de traición por parte de extremistas revolucionarios comunistas de izquierda que se sintieron traicionados y decepcionados por sus acciones y/o por otra parte, a partir de su muerte, puede ser la violencia una consecuencia de su consigna histórica antes mencionada? “[...] si muero, vengadme” Toda posibilidad de hermenéutica está sobre la mesa. En cuanto según decía Aristóteles: <<Entre todos decimos verdad>> Una verdad, siquiera, *intersubjetiva* citado en (Duque, 2008, p. 11).

Para finalizar este apartado, es importante recordar en esta narrativa histórico-política que

⁵ Se citó de esta forma la consigna histórica del caudillo, con el fin de conservar el estilo de verso del texto

los periodos de repúblicas tanto conservadora como liberal, fueron marcados por tensiones de opresión e injusticia haciendo victima al partido de oposición, pasados estos periodos y aún hasta nuestros días se ven destellos de esta realidad partidista y dialéctica posmoderna hegeliana en donde el objetivo era eliminar al contrario, al enemigo, a la antítesis entre liberales y conservadores que pasaron al campo de guerra como otra forma de hacer política según Foucault. Es decir, que las contiendas políticas pasaron al escenario de lo rural y porqué no de lo urbano, con las guerrillas y los paramilitares y sus milicias urbanas. Sin embargo, aquí es importante reconocer un intento brusco de solucionar el conflicto y la violencia y fue a través del golpe de estado y la dictadura de militar por parte del general Rojas Pinilla, que a la vez es importante reconocer que no fue tan malo este periodo en el aspecto político, sino una forzosa reconciliación partidista, pero que no dio solución de fondo a la problemática, desencadenando una época al inicio de marcada por una cruenta violencia, la dictadura militar y como consecuencia de ello el tan famoso acuerdo partidista del Frente Nacional (Melo, 2017).

III. Dialéctica heraclíteica

Heráclito es un gran filósofo referente de la dialéctica, por cuanto argumenta que cada ser consigue su <<esencia>> por oposición a otro ser, es decir, que su determinación como ser depende de otro para poderse diferenciar y a la vez identificarse (Cappelletti, 1987). A partir de esta tesis, fundamenta el concepto de <<pólemos>> guerra, a través del cual dinamiza a la naturaleza misma, al ser, a la existencia. Por esta razón es considerado como “el padre de todas las cosas” (22 B 53 DK). A la vez, este filósofo entiende que tanto pólemos y la guerra no son conceptos abstractos sino realidades ónticas con soporte material (Del pozo, A., 1972).

También, es importante referir dos conceptos más para que dinamicen este argumento hermenéutico, estos son: Physis “naturaleza ” y Lógos “palabra -fuego”, esta bina son aquellas realidades que dinamizan el movimiento simultáneo del ser. Otra bina importante en el pensamiento del filósofo oscuro en el campo político es dikhé “justicia” y pólemos “guerra” como fundamentos dinamizadores de la política y la historia en la dialéctica heraclítica (Cappelletti, 1987; 22 B 80 DK; 22 B 88 DK) y, que le dan fundamento al ser ontológico y fenomenológico en el pensamiento de Heidegger y sobre todo en el filósofo referente de este estudio de investigación Walter Benjamin.

Es importante reconocer que el efesio -aunque no se desconoce el contexto de la época-, no brindaba mucha simpatía con los poetas y quería desligarse de “las posturas de los poetas de su tiempo, en el cual al hacer mucho énfasis en la narrativa mitológica, se desentienden de la aprehensión de la realidad a partir del logos” –según el efesio-. “Quizá partiendo de esta postura comienza la transición del mito al logos y el desarrollo mismo de la filosofía como disciplina de la razón, gnoseológica y epistémica. Sin embargo, hay un disenter en esta postura, debido que la epistemología contemporánea, rescata la pretensión del mito, la cual es: querer revelar una verdad, es decir, hay una verdad oculta que hay que develar, puesto que “El mito es la forma discursiva que asume la cosmovisión de una determinada cultura organizada socialmente” (Galdames, L.,2000, Pág. 55). Por esta razón, como en todo filósofo este es su talón de Aquiles, partiendo de su propio principio, lo desconoce al abordar e intervenir o mejor interpretar a los poetas de su época, desconociendo la verdad oculta del mito que debe y puede ser develada, más allá de la que los sentidos nos brindan a través del encuentro con la realidad o de la lectura narrativa del mito de la Grecia antigua (Homero, Hesiodo)” (Villalobos, 2018, p. 10).

Sin embargo, no se puede desconocer el nivel de alcance de la incidencia de Heráclito al pensamiento filosófico en su transcurrir histórico. Es aquí donde se puede lindar con el pensamiento de Walter Benjamin y de este último a filósofos y estudiantes contemporáneos con lo central de su filosofía, aludiendo que hay que reconocer su responsabilidad en el quehacer filosófico frente a la construcción de la historia y su interpretación.

A partir de su pensamiento, el efesio brinda luces para que desde su postulado filosófico se pueda fundamentar el reivindicar de la experiencia humana en tiempos de posguerra gracias a los conceptos que dinamizan su dialéctica, el pólemos <<guerra>> y la justicia en el campo político, la physis y el logos en el campo del devenir de la historia y, la realidad óptica y ontológica en el campo de la fenomenología hermenéutica como metodología para la interpretación de la historia y de la misma realidad política.

IV. Fenomenología - hermenéutica husserliana y heideggeriana

Heidegger retoma la dinámica del logos de los presocráticos como el ocultarse (22 B, 123 DK) y el develarse (la alétheia y lo pseudo) como dialéctica de los opuestos para lograr la verdad y por ende el conocimiento en sus textos “*sobre la naturaleza*” tanto de Heráclito y, de Parménides y su diosa *verdad*. Pero sobre todo, porque ambos filósofos son considerados como los filósofos del ser (Cappelletti, 1987). A partir de ahí, este filósofo comienza a construir su perspectiva fenomenológica desde el concepto del <<Fenómeno originario>> fundamentado del postulado de Goethe, definida como Fenomenología de la clarificación o fenomenología anónima.

La fenomenología desde una perspectiva heideggeriana es comprendida como la posibilidad fundamental del vivir humano. Heidegger para ello, pone en juego a Aristóteles a

través de la tesis: <<la fenomenología de los actos de la conciencia>>, siendo el comportamiento que Aristóteles reconoce como Pronesis (esencia del vivir o <<Dasein>> humano), puesto que todo cuanto es, está dado en el Dasein, sólo a partir de éste se hace pensable en su <<desocultamiento>> eso que es. Ahora, para la fenomenología la cosa se muestra como lo que es y el ser consiste en mostrarse. Por lo tanto, la fenomenología heideggeriana se da a partir de una revisión ontológica aristotélica. Es decir, todo lo que es, se muestra en el Dasein, el ser del Dasein es eso único en referencia a lo cual todo lo demás es comprendido en cuanto ente. Lo que se descubre en el Dasein partiendo del Dasein se manifiesta como fenómeno y, ahí, en su ser. Bajo el citado presupuesto <<la ontología, sólo es posible como fenomenología>> (Heidegger, 1977, p. 48) citado en (Duque, et al., 2008, p. 213).

Así las cosas, el fenómeno en la idea de la fenomenología tiene una doble “correlación esencial: entre el aparecer y lo que aparece” (Husserl, 1958) citado en (Duque, et al., 2008, p. 213). Primero, en Husserl: “Fainomenon quiere decir, lo que aparece y, sin embargo, se utiliza preferentemente para el aparecer mismo, el fenómeno subjetivo (si se me permite esta expresión, que puede malentenderse en sentido burdamente psicológico)” (Husserl, 1958, p. 14). Segundo, en Heidegger: Algo es fenómeno en tanto que es visto desde su aparecer mismo en el Dasein y no como algo que aparece y está dado por sí mismo fácticamente. Por lo tanto, para Heidegger, lo fenoménico no son los objetos de que se ocupa el conocimiento, sino los momentos de un mundo, momentos que son experienciable en su significatividad. Y no son captados como fenómenos en la reflexión, sino por el hecho de que se retraen en el Dasein como dados realmente. Lo fenoménico es algo que viene a aparecer en el Dasein.

Ahora, la diferencia presente entre los dos filósofos es en la descripción de lo fenoménico y el modo en que esto se hace valer. Porque en Heidegger, lo fenoménico no son los objetos de

que se ocupa el conocimiento, sino los momentos de un mundo, momentos que son experienciable en su significatividad. Y no son captados como fenómenos en la reflexión, sino por el hecho de que se retraen en el Dasein como dados realmente. Lo fenoménico es algo que viene a aparecer en el Dasein. Sin embargo, este filósofo del Dasein, reconoce su imprecisión y replantea su fenomenología de la siguiente manera: Heidegger se basa ahora en Parménides y plantea la proposición sobre la mismidad de pensar y ser como una proposición sobre un Sí mismo, por estar razón evoca el término Alétheia en términos de <<Lichtung>>⁶ para definir la << tarea del pensar >> y deja de lado los conceptos de physis y de esencia (Duque, et. Al, 2008, p. 219).

Es así, que los fenómenos originarios (término propio de Goethe) deben poder ser interpretados, desarrollados en su estructura y sus momentos <<acontecimientos>> y, por ello, ser atendidos como algo unitario. Estos pueden ser experimentados hermenéuticamente. Entonces nos vivifican y regocijan <<mediante el juego eterno de la empiria>>. Para los fenómenos originarios es válido solamente si la <<empiría>> del fenómeno está determinada por la intensidad de lo fenoménico. Sólo se hace justicia a los fenómenos originarios cuando, al interpretarlos y leerlos, se tiene en cuenta su fenomenalidad como tal. La apertura en la que aparecen, el espacio hermenéutico que les permite salir al encuentro y ser accesibles, está en ellos mismos como Dasein. (Goethe, 1991, p. 792).

De lo anterior, se puede reconocer que la realidad para Heidegger es la cosa en sí; para Husserl es el nóema y, para Kant es la realidad en sí. Por tanto, <<La investigación fenomenológica es interpretación del ente en referencia a su ser>> (GA, 20, 423). es decir, a su intencionalidad, porque la fenomenología se fundamenta en dos tesis sobre el ser: i) la kantiana y ii) la clásica -premoderna- de esencia y existencia (Duque, et al., 2008). A la vez se debe

⁶ Lo define Heidegger como la posibilidad de los fenómenos, lugar del silencio que permite el desocultamiento.

reconocer que hay presentes tres maneras de cuidado que entran en el escenario como fundamentos de interpretación desde la perspectiva fenomenológica heideggeriana –implícita- y son: primero, la percepción; segundo, la producción de objetos y tercero el cuidado o comportamiento cognoscitivo (Duque, et. Al, 2008).

Es importante tener en cuenta que la interpretación de los hechos o hermenéutica de la facticidad, la constituyen dos tipos de análisis: i) el análisis intencional, que da las indicaciones hermenéuticas -presente vivo- y no sobre un pasado reensamblado y, ii) el análisis de comportamiento, el cual se realiza y se modifica en el curso de la interpretación del texto aunque en este caso el texto viviente es la persona humana, a través de los hechos. Donde la hermenéutica de la facticidad: deconstruye y construye (Duque, et. Al, 2008).

Ahora, para interpretar se debe primero comprender y comprender algo significa también comprenderse a sí mismo (comprensión por correlación). A partir de aquí, es donde se reconoce a Heidegger su aporte, porque efectúa un giro ontológico de la hermenéutica, a través del proceso de comprensión y el vivenciar la experiencia –comprender- tiene per se un <<momento de significatividad>> y, según Heidegger, la significatividad es siempre algo significativo para alguien, porque la significatividad se da respecto a alguien que vivencia circundantemente ya abierta o ya cerradamente. Es así, que el autor evidencia la diferencia de significatividad, pero es en cuanto diferencia de los mundos de la vida (experiencia individual del sujeto cognoscente), como aspecto fundante de conocimiento y comportamiento. Sin embargo, reconoce que el mundo de la vida es intrínsecamente plural –porque hace referencia a las individualidades pero conjuntas- y contingente a un tiempo y, en cuanto dicha multiplicidad cultural de referencias de sentido (cada mirada de observador o sujeto cognoscente), está determinado históricamente por la tradición (Heidegger, 1987) citado en (Duque, et. Al, 2008).

Por último, esta tesis quiere resaltar que Heidegger va más allá del horizonte del tiempo del sujeto de la experiencia vivencial y su significatividad e interpretación de posibilidad como referencia de sentido y pasa también al espacio -lugar- desde donde el sujeto de la experiencia vivencial y su significatividad, se correlacionan los horizontes de espacio - tiempo. Puesto que tanto el ser por lo conocer es afectado de igual manera que el ser del cognoscente por los horizontes del espacio y tiempo a partir de la experiencia vivencial. De esta manera Heidegger se evoca el concepto de experiencia a partir de la perspectiva diltheyriana, para nutrir su tesis ya que la entiende como el proceso <<mediante el cual algo real efectivo es comprendido por la conciencia>> (Dilthey, 1982, p. 23) citado en (Duque, et. Al, 2008, pp. 156). Por tanto, la conciencia es -para el filósofo del Dasein- estructuralmente, un acontecer abierto, porque al coincidir con Dilthey, en cuanto que la experiencia es la que enseña el reconocimiento de lo real efectivo en el <<qué>> fáctico de su cómo, se da por ende el reconocimiento de la pluralidad del mundo de la vida radicalmente pluralizado, una pluralidad que acontece en la diferencia de las significatividades por la pluralidad de las experiencias de los sujetos cognoscentes. Sin embargo, al tener claro que dichas experiencias pertenecen a un tiempo y lugar determinado - como horizonte- <<situación del mundo de la vida>>, esta situación vivencial permite que se prefiguren las posibilidades de comprensión <tradición> (Duque, et. Al, 2008, pp. 156 -157).

Es así que a partir de lo anterior, se articula la comprensión histórica en el contexto colombiano desde la fenomenología husserliana – heideggeriana para dar fundamento a los acontecimientos históricos del país de la comprensión polarizadas desde las dos tensiones marcadas: la ultra derecha y la extrema izquierda, para luego desde la antítesis benjaminiana pueda ser superada esta interpretación de la narrativa históricas en donde sea involucrada las dos narrativas –la de los vencedores y la de los vencidos- con el fin de lograr la significatividad de

esta pluralidad con el fin de lograr una comprensión histórica más justa de los acontecimientos históricos y para que a la vez puedan ser redimidos.

V. Hermenéutica gadameriana

Se tendrá en cuenta la práctica hermenéutica de Gadamer inspirada en la interpretación de textos pero llevada más allá, aún partiendo de los contextos de orden subjetivo que involucran *la conciencia* como un salto análogo y no como simple transferencia auténtica textual o histórica, porque quien habla –el narrador- es dueño del sentido de comunicar. Por lo tanto, para este ejercicio se tendrá en cuenta las dos fórmulas aplicadas por Gadamer en su texto *Verdad y Método*: i) la fusión de horizontes, la cual hace alusión a la interrelación entre el horizonte del autor <existencia primordial>, el horizonte del texto <significado del texto> y el horizonte del lector <comprensión o interpretación> y, ii) la historia de los efectos. Es decir, que todo esto hace parte de un juego de la lectura en la narrativa histórica. Este juego exegético es la confrontación entre mi conciencia con la lectura del mundo, mi conciencia con la lectura de los demás y, mi conciencia con mi misma lectura. Gadamer, lo considera también como una confrontación entre el mesianismo, la redención y la rebelión efectiva propuesta por el mismo Heidegger confrontada con el fantasma devastador de la técnica (García-Baró, 2015).

Así las cosas, lo que se quiere dejar claro es que la hermenéutica filosófica a partir de lo que propone Gadamer en su obra *Verdad y Método*, pretende comprender cómo se produce “el misterio de la actualidad del pasado” (Rodríguez, 2008, p. 65), es decir, cómo se puede leer, comprender e interpretar los acontecimientos del pasado como fundamento del presente existente aquí y ahora), cómo puede ser ahora y por ende cómo puede interesarnos y afectarnos <pasionalmente, afectivamente y existencialmente>, más allá de toda curiosidad histórica

(Rodríguez, 2008). Es decir, que lo que se pretende es lograr la cercanía esencial del pasado en su contemporaneidad sin que este –el acontecimiento histórico <el pasado>- deje de serlo. En esto consiste la comprensión histórica. Por lo tanto, se habla de una hermenéutica fenomenológica de la facticidad <heideggeriana> (Rodríguez, 2008). La vida fáctica hace alusión a la intencionalidad plena (filológica), es decir, estar referido a algo –a un fin- <es el primer carácter fenoménico destacable en la movilidad básica de la vida> (GA, 364 - 365) citado en (Rodríguez, 2008, p. 67), y la ejecución del estar referido, la temporalización de esa ejecución –espacio y tiempo- historicidad y la conservación de esa ejecución es el acontecimiento histórico mismo como objeto de la forma de ser de la vida fáctica, porque la fenomenología heideggeriana, es entendida como una hermenéutica de la facticidad (Duque, et. Al, 2008).

VI. Hermenéutica de la Otredad <Alteridad>

Esta tesis, se desarrollará a partir de la multiplicidad con el fin de dar fundamento a la hermenéutica histórica y política benjaminiana de la realidad histórica de Colombia a partir de la década de los 30's. Se tomarán conceptos importantes como violencia, guerra, miedo, lucha, dialéctica, fenomenología hermenéutica, entre otros. Con el fin de dinamizar este análisis histórico colombiano.

Para ilustrar el síntoma de la modernidad, toma Schmitt el concepto de *miedo*, que en el contexto de Hobbes, es <<pasión originaria>>, lo sienta en el fracaso de la época, el casco destrozado del Titanic y evidencia a la vez a partir de su reflexión la presencia de la dialéctica histórica en cuanto manifiesta que chocan los anhelos de la humanidad y su antagónico como: el progreso y pánico, la comodidad y destrucción y, la ingeniería y desastre (Silvia & Márquez, 2010). También, este autor entiende que la reflexión política es ante todo acto, decisión y por

ende ve necesario hacer inteligible al mundo del poder a través de la palabra y rehacerlo como lo que es <<acto>> (Silvia & Márquez, 2010). Sin embargo, un crítico suyo –Giovanni Sartori-, evidencia en el argumento de Schmitt la ausencia en su discurso político de la “política tranquila” como antítesis de su tesis de la “política caliente”, argumentando que frente a la dimensión conflictiva de la política se levantaba otra importante dimensión y es la del consenso. También en el texto *la Idiotez de lo perfecto*, evocan una apreciación de Maquiavelo quien argumenta metafóricamente que la política es como un centauro: mitad bestia, mitad hombre, reflejo dialéctico de la política y de la historia y, que le permite concluir que no hay política sin violencia (Silva & Márquez, 2010).

Por esta razón, se entiende que “del pleito por las palabras, de la ausencia de significados comunes, del vacío de entendimiento surge la guerra” (Silva & Márquez, 2010, p. 20). Para Hobbes la metáfora era una maldición por la posibilidad de generar esto último –la guerra- provocada por las deficiencias antes mencionadas a partir de la metáfora. Sin embargo, este filósofo no se pudo librar de ella. A partir de esta perspectiva dinamizadora dialéctica, Schmitt se vale de metáforas y por ello es considerado el gran pintor del poder y por lo mismo, la conciencia política de la época.

Primero, “el cuadro de la política es un lienzo que representa la guerra de los enemigos; segundo, el soberano es retratado como el hombre que se mantiene en pie cuando todo se ha desplomado: es quien decide en la excepción; tercero, democracia es el cuerpo que funde gobernantes y gobernados; cuarto, la constitución es decisión y, quinto, el liberalismo es la cobardía del comerciante, la palabrería del polemista (el politiquero) y el entretenimiento de los brutos (Silva & Márquez, 2010, p. 20).

Por lo tanto, para superar el pleito de las palabras lo importante es ser preciso y claro con las palabras y para superar el miedo se debe develar el rostro del enemigo, porque de esta manera se logrará una fenomenología hermenéutica de la realidad con certidumbre y verdad (Silva & Márquez, 2010).

Schmitt en su ensayo sobre lo político, hace una fuerte arremetida contra el liberalismo mostrándolo como un horizonte burgués de los liberales en cuanto su pretensión es convertir el mundo en un negocio (mercado), hacer de la política un parloteo banal (Ley) y enaltecer la cobardía de los indecisos <discusión> (Silvia & Márquez, 2010). De esta manera se evidencia que la historia y a la vez la política es una humana inclinación hacia la tragedia (filosofía de la sospecha). Por lo tanto, “sólo en la confrontación con el enemigo mortal la vida aparece en toda su grandeza” (Silva & Márquez, 2010, 21). Sin embargo, reconoce que “el hombre es incapaz de producir por sí mismo la reconciliación con el hombre” y, ve que “sólo en Dios podría haber humanidad”, coincidiendo con un poco con la concepción del mesianismo Benjaminiano (Silvia & Márquez, 2010, p. 22). Además, plantea que si esto último no se da, se seguirá dando entre los hombres guerra y política (Silva & Márquez, 2010).

Apartes también importantes de Schmitt son: i) en la decisión se funda el poder; ii) la constitución alberga posibilidad de infracción porque es construida por el hombre y no por Dios; iii) la fuerza no puede ser domesticada jurídicamente, iv) la constitución es decisión política; v) la política se fundamenta en la decisión, vi) la guerra es necesaria para la existencia verdadera y vii) la democracia es esencialmente antiliberal (Silva & Márquez, 2010). A partir de estas tesis modernas unívocas - metonímicas, las cuales a la vez fundamentan la necesidad de las tesis hermenéuticas pre-modernas o prehegelianas equívocas – alegórico–metafóricas, se postularan algunas que se han gestado desde las entrañas del pensamiento de la alteridad y sobre todo

algunas latinoamericanas como la de Beuchot y su hermenéutica analógica, De Sousa Santos y su hermenéutica diatópica, Dusel y su analéctica y, el mismísimo Benjamin y su dialéctica en su pensamiento político y su filosofía de historia.

Beuchot y la Hermenéutica Analógica

Se adentrará en el pensamiento del filósofo mexicano de la Orden de Predicadores Mauricio Beuchot, quien propone como alternativa conciliadora a la analogía y más aún a la hermenéutica analógica (con su antecedente connotado el filósofo pragmatista estadounidense Charles Sanders Peirce⁷) en cuanto a proporción <comparación> entre cosas diferentes <postulado pitagórico>, a través de lo cual pueden tener un acercamiento entre sí. Es decir, es un modo de significar un intermedio entre lo unívoco <<claro y distinto, exacto y riguroso, interpretación literal objetiva a merced del autor <metonímico>, propio de los filósofos positivos-analíticos>> y lo equívoco <<oscuro y confuso, inexacto y ambiguo, interpretación subjetiva y relativista a merced del lector <alegórico, metafórico>, propio de algunos filósofos hermeneutas posmodernos>> (Secretan 1984, pp. 7 – ss; Beuchot, 2016, p. 22 – 26; Beuchot, 2017, p. 12, 20 – 21). A la vez, este autor plantea en su propuesta una armonía entre la dialéctica, la hermenéutica y la analogía. La dialéctica como herramienta o arte de diálogo entre dos opuestos pero que coexisten entre sí de forma armónica, logrando una dialectización de la analogía. La hermenéutica, a la vez refiriéndose en cuanto a la interpretación de la comprensión del significado no sólo de textos, sino también de lo hablado, de lo actuado –de los acontecimientos históricos- y otros (Beuchot, 2008) citado en (Beuchot, 2017). Es importante resaltar junto a Beuchot (2017) filósofo dominicano que la hermenéutica durante su transcurso

⁷ Padre de la semiótica quien desarrolla en su postulado una trilogía en el signo: índice, ícono y símbolo. En el signo icónico: Imagen, diagrama y metáfora. Y hasta en los modos de inferencia como: abducción, inducción y deducción. Estos se hacen presentes en la hermenéutica analógica (Beuchot, 2016, p. 22 - 23).

histórico: i) con Scheiermacher, en la época romántica se dedicó a la interpretación textual <<considerándose la filosofía misma como hermenéutica>>; ii) con Dilthey, esta disciplina se convirtió en método de las ciencias humanas o del espíritu; iii) con Heidegger, la hermenéutica fue metodología de la fenomenología (modo de existir del ser humano, como máxima expresión ontológica del Dasein); iv) con Gadamer, él propuso a esta disciplina como su propia filosofía <<una filosofía análoga>>, hermenéutica de interpretación sobre tres horizontes: el del autor, el del texto y el del lector. También este transcurrir histórico de la hermenéutica se ve plasmado en (Beuchot, 2016).

Yendo al fondo del asunto, este filósofo entiende a la analogía como dialéctica en cuanto que la considera como conciencia de límites, pero que también la hace reconocer capaz de lidiar con la paradoja, con la contradicción, aquello que le impronta de sí misma la dialéctica. Sin embargo, este autor hace ver que la analogía hace más abierta a la dialéctica, aunque a partir del símbolo, por ser esta primera eminentemente simbólica como a su vez lo argumentaba Kant, diciendo que para superar los límites del conocimiento humano constreñido en lo empírico, el símbolo y por ende el conocimiento simbólico permitía un conocimiento analógico. Por esta razón o mejor a partir de esta razón la analogía imprimía al conocimiento la facultad de desatorarse a partir del símbolo, puesto que analogía y símbolo son complementarios en la construcción de conocimiento (Beuchot, 2017).

Ahora, algunos filósofos mexicanos han entendido el papel que juega la analogía en la hermenéutica actual. Para ello, parten del entendido que tienen de la hermenéutica, como interpretación en cuanto comprensión y esta última a la manera heideggeriana, como proceso de profundización, de sucesivas aproximaciones en el significado del texto, en su contenido que es muchas veces bastante complejo. Ahora, al dialectizar a la analogía, lo que pretenden estos

pensadores es reconocer el conflicto y por ende la contradicción entre las partes y a la vez dar cuenta del devenir provocada por la lucha entre las mismas, a partir de su coexistencia. Pero una dialéctica no hegeliana o negativa donde no hace presencia la *Aufhebung* <<síntesis o superación>>, sino una premoderna o prehegeliana a la manera de Heráclito, de los pitagóricos, de Platón, de Aristóteles, de Plotino, del maestro Eckhart y hasta Nicolás de Cusa y, que también se percibe hasta en Kierkegaard en su paradoja dialéctica y en Nietzsche en su devenir y lucha dialéctica de la vida <<dionisiaca y apolínea>> (Beuchot, 2017, pp. 21 – 22, 25 - 26).

Otra de las características de la analogía es que en su dialéctica hermenéutica articula la metonimia y la metáfora, con el fin de lograr una adecuada interpretación que oscile entre una y otra según se requiera sin perder la esencia del fenómeno tanto textual como óntico y ontológico. Todo con el fin de superar la figura estática que tiene la analogía en los manuales de filosofía y de lógica que la exponen. Es decir, entender que la analogía es proporción en cuanto que busca una comprensión de un texto y porqué no de un acontecimiento histórico mediando entre el autor, el lector y el texto mismo o acontecimiento histórico, porque parte de la distinción de cada uno de los horizontes antes mencionados: del autor (univocista), del lector (equivocista) y del texto mismo, logrando desarrollar una *virtus interpretativa* <<interpretación analógica basada en la prudencia o *phronesis*>>, en donde describe a la interpretación univocista como un desierto habitado por demonios y a la interpretación equivocista también como un lugar habitado por demonios pero no un lugar desértico pobre, sino selvático y sobre abundante de interpretaciones, diversos y subjetivos más que relativos. Es aquí donde se hace necesaria la presencia de la analogía como jardín, como punto prudencial o *phronesítico*, logrando una hermenéutica de apertura sin fragmentación, ofreciendo una exactitud sin rigidez permitiendo desbloquear el

impasse en el que se encuentra la filosofía actual entre filósofos modernos y posmodernos (Beuchot, 2016, pp. 36 – 39, Beuchot, 2017, pp. 24 – 27).

A partir de lo anterior, y ya pretendiendo adentrarlo en la temática de esta investigación, Beuchot (2016) plantea que algunos de los grandes filósofos que ha insistido sobre una filosofía de la historia han sido Walter Benjamin y Paul Ricoeur en sentido moderno, porque argumenta que los últimos en escribir una filosofía de la historia en sentido clásico fueron: Vico, Herder, Hegel, Jaspers y Lowith. A la vez, coincide con Gadamer que el problema inicial de la historia es hermenéutico y este es el punto clave. Ahora, entiende que para superarlo debe seguir las mismas sendas analógicas, es decir, una interpretación del curso histórico tanto de modo unívoco- literal como pretendía Burkhardt a través de la inducción y una operación metonímica en su aspecto de referencia, como de modo equívoco como pretendió Benjamin y Ricoeur a través de la deducción y una operación alegórica o metafórica en su aspecto de sentido, uniendo así a la intencionalidad con la causalidad en el devenir histórico (Beuchot, 2016).

Por tanto, para Beuchot (2016) se da ya interpretación en el momento mismo de guardar los acontecimientos en la memoria tanto personal como colectiva (social, política, cultural). En donde la historia sería el texto, el acontecimiento histórico dado por un sujeto sería el autor y cada sujeto que observa <<lee>> sería el lector. A partir del último horizonte antes mencionado <el del lector> se puede interpretar a la historia desde una perspectiva teológica como es el caso de San Agustín y Vico; desde una perspectiva económica y materialista como es el caso de Marx y el materialismo histórico. Propone también que para una buena hermenéutica analógica se debe tener en cuenta el lado hegeliano de la ontología, el ditheyano de la hermenéutica y el lado aristotélico de la historia.

Referente a la filosofía de la historia habla de una característica propia de la univocidad dentro de la analogía y es su referencia del determinismo <<fundamentado en la denotación>> y en cuanto a la equivocidad es su aspecto del sentido de la omnimoda libertad propio de la historia (fundamentado en la connotación). Ante esta realidad propone la analogía con el fin de superar la tensión hermenéutica histórica y en esto coincide con Benjamin: una hermenéutica de la facticidad (ontológica), porque es captación de sentido. Es decir, ir más allá del sentido literal de los hechos, y pasar al sentido alegórico, simbólico. En este último se encuentra el futuro, porque se leen los hechos pretéritos como símbolos del porvenir. Para darle más profundidad, este filósofo mexicano propone una hermenéutica o interpretación icónica de los acontecimientos en donde el signo icónico hace ver el todo en el fragmento y hace inferir la totalidad a partir de los fragmentos. Por esta razón, para él la hermenéutica analógica dialéctizada es la respuesta que procura unir sentido y referencia logrando un pluralismo limitado, recuperando al sujeto devolviéndole el sentido a la historia y cumpliendo con la redención de lo pretérito e instaurando el porvenir como lo pide Benjamin, haciendo al presente como punto de encuentro histórico entre el pasado y el futuro, entendiendo que la historia es obra de la hermenéutica (Beuchot, 2016).

Por último, Beuchot (2016) plantea que esta hermenéutica analógica se puede posicionar como una política de la interpretación o una interpretación de la política a partir de sus reflexiones sobre problemáticas o realidades propiamente políticas con el fin de comprender y a partir de dicha comprensión transformar o mejorar las cosas. Porque si no se hace nada a partir de la comprensión de los acontecimientos, el sujeto histórico y las sociedades y culturas quedarían sometidas a un determinismo histórico “inherente” de la humanidad o forzado por el poder del momento que direcciona la misma. Así las cosas, para el filósofo es una obligación

pasar de una *vita contemplativa* a una *vita activa* en el hecho de interpretar la realidad social, de desarrollar en su quehacer una hermenéutica filosófica que pretenda la igualdad social y la justicia, aunque esta última –la *dikhé*– es fundamento de la misma dialéctica heraclítea, la cual hace posible la coexistencia de los contrarios, la armonía en lo disociado y, por ende también fundamento de la hermenéutica analógica <<equilibrio entre lo unívoco (hegemónico - totalitario) y lo equívoco (diferente - relativista extremo)>> que se está gestando en la filosofía mexicana para América Latina.

De Sousa Santos y la Hermenéutica Diatópica

Este sociólogo portugués, desarrolla la Hermenéutica Diatópica a partir de su pensamiento fundamentado en su tesis la Epistemología del Sur, categorizándola como la teoría de la *traducción intercultural*, presentada como propuesta para confrontarla frente a las amenazas de las tendencias o postulados etnocéntricos y eurocéntricos, totalitaristas, fundamentalistas y autoritarios propios del *imperialismo cultural*, presentando así a dicha hermenéutica como clave poscolonial y emancipadora postulando desde sí y reconociendo ante todo como realidad una diversidad cultural <otras formas legítimas de diversidad humana> permitiendo así la configuración de un modelo alternativo de relaciones interculturales en el que la diferencia sirve como fundamento para zonas de encuentro y de enriquecimiento mutuo <<*cosmopolitismo subalterno e insurgente*>>, debido al presupuesto de imposibilidad de una teoría cultural general, en su postulado diatópico confrontando la globalización y los localismos culturales o globalizados (Aguiló Bonet, 2010; Tamayo, 2004; Vergalito, 2009; Santos, 2018, pp. 421 - 425).

A partir del preámbulo anterior, se plantea el fundamento de la problemática siendo el sometimiento de la regulación social la base para la provocación de una emancipación social. Este es el famoso paradigma de la modernidad occidental que se soporta sobre una tensión dialéctica entre la regulación social y la emancipación sobre esta, y que sin embargo, esta última provoca una nueva regulación generando una secuencia sucesiva infinita <haciendo de la emancipación el otro de la regulación>, llevando esta dialéctica a otra entre aprobación <regulación> y violencia <emancipación>, propio de una versión decadente de la doctrina positivista del orden y del progreso. Por esta razón Santos (1995) plantea unos prolegómenos de una aportación científica social a la construcción de un proyecto emancipatorio libre de la idea de progreso y de universalismo, es decir, libre de metonimia, porque entiende que la “razón metonímica” es arrogante y reduccionista citado en (Santos, 2003, pp. 739 - ss; 2005a, pp. 155 – ss; 2018, p. 444 - 446).

A la vez plantea que el *imperialismo cultural*, responde a la teoría del *fin de la historia*⁸, propia de una ideología espontánea de los vencedores, siendo esta la única teoría de la historia verdaderamente burguesa. Argumenta esta teoría que esta idea de regulación de secuencia sucesiva y cíclica es la que permite al presente extenderse al pasado y al futuro como un canibalismo, promoviendo un estado estático, regulador, somnífero, pero que sin embargo, occidente utiliza conceptos diversos refiriéndose al futuro como: revolución, progreso y evolución; pero un futuro no prometedor, porque es la constante del presente en cuanto que para Santos (2018) la burguesía siente que su victoria histórica se ha consumado y el vencedor solo está interesado en la repetición del presente y por esta razón el futuro como progreso puede significar una amenaza peligrosa de transformación innovadora y revolucionaria. A la vez,

⁸ Idea de Francis Fukuyama (1992). Su tesis: occidente es incapaz de reinventarse

Santos, realiza una analogía categorial entre el imperialismo cultural con el imperialismo capitalista a partir de la política de globalización neoliberal.

Así las cosas, este sociólogo plantea una dialéctica frente a la concepción de historia del imperialismo cultural de occidente: por un lado, el futuro parece vacío y sin sentido y, por el otro, el pasado está intransferible como siempre. Quizá por esta razón, el pasado es concebido como irredimible, no existe capacidad de resplandor, de irrupción, de explosión, es decir no hay en sus entrañas capacidad mesiánica y esta concepción la transfiere al futuro en donde la modernidad reguladora occidental actual lo controla (Benjamin, 1968) citado en (Santos, 2018). Su tesis parte de una interpretación de las *Epistemologías del Sur* y su concepto de *localismo globalizado*, en cuanto que este desarrolla una dialéctica negativa como “proceso cultural mediante el cual una cultura hegemónica se come y digiere, como un caníbal, otras culturas subordinadas” (Santos, 1998, p. 202).

El estudioso Vergalito (2009) de la hermenéutica diatópica de Santos argumenta que esta hermenéutica propone tres supuestos: i) el de la relatividad, ii) el de la incompletud y iii) el de la diversidad cultural. Además, que el objetivo de dicha hermenéutica es:

[...] no lograr la completitud [...], sino, por el contrario, suscitar la conciencia de la incompletud recíproca (de las culturas) [...], mediante la participación en el diálogo de la manera que se haría si se tuviera un pie en una cultura y otro en otra. De ahí su carácter *diatópico* (Santos, 2000, p. 275) citado en (p. 21).

Para terminar esta tesis hermenéutica de alteridad se puede sintetizar que en el proceso de traducción cultural llamado hermenéutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos, desarrolla su tesis desde las *Epistemologías del Sur*, a partir de la categoría conceptual localismo globalizado,

el cual argumenta en su traducción que se da cuando una cultura logra globalizarse y moverse en escala de lo universal y sometiendo a través de un carácter impositivo de colonialismo impidiendo que otras cultura sea, se desenvuelva y se desarrolle a sí misma, pero que también a partir de la imposición, la silencia, la priva del derecho de hablar, de expresarse libremente haciendo que fracase cualquier posibilidad de establecer diálogos interculturales simétricos (Aguiló Bonet, 2010).

Por lo tanto, lo que se establece es una nueva forma de imperialismo epistemológico y cultural <presencia de ideología neocolonial> provocando una ausencia de pensamiento sobre la alteridad que se ve sometida hacia un proceso de cosificación, de reducción a un mero objeto de uso y abuso. Haciendo de esta hermenéutica la propuesta epistemológica, política y metodológica válida desde el Sur para ser una alternativa de afrontar los riesgos que la globalización neoliberal, convirtiéndose en propuesta contextual, que sin caer en el relativismo (interpretación equivocista - metafórica), rechaza el universalismo (interpretación univocista - metonímica) como punto de partida en pro de la construcción dialógica y poscolonial de cadenas de inteligibilidad recíproca entre culturas y movimientos sociales.

A la vez, dicha traducción intercultural según Santos (1998) clasifica a la hermenéutica en tres tipos: i) la “hermenéutica morfológica”, descifra y transmite a través de figuras de autoridad conocimientos de una cultura particular a quien no los tiene a su alcance; ii) la “hermenéutica diacrónica”, contribuye a superar las distancias temporales entre culturas, facilitando la comprensión de sus textos históricos y iii) la “hermenéutica diatópica”, aquella que permite ir más allá de las anteriores y a la vez ir más allá de los lugares comunes teóricos: los

tópoi⁹ culturales. Es así, que la diatopía trata de poner en contacto universos de sentidos diferentes (equívocos), reuniendo *tópoi* humanos desde sus diferencias y crear nuevos horizontes de inteligibilidad recíproca, gracias a creaciones de zonas de contacto <lugares fronterizos abiertos y creativos> que permitan la interacción, el diálogo y la confrontación <dialéctica> entre culturas, epistemologías, políticas y economías que ofrezcan la posibilidad de ejercer unas acciones transformadoras, logrando así el reconocimiento de la infinita diversidad epistemológica del mundo y la desactivación de dicotomías jerárquicas entre saberes hegemónicos y subalternos promocionando la efectiva justicia cognitiva (Santos, 2005; Aguiló Bonet, 2009) citado en (Aguiló Bonet, 2010).

Dussel y la Analéctica

Otro filósofo insigne que ha pretendido hacer filosofía desde Latinoamérica ha sido Enrique Dussel, quien ha entendido que las ciencias fácticas tiene como ámbito de acción el nivel óntico, porque refiere a entes naturales, es decir, que su punto de partida son los hechos. En el entendido que el hecho es la nota real –lo óntico- de la cosa por la que aparece en el mundo, es la percepción por parte del objeto de la experiencia. Y lo ontológico es lo fenoménico, es decir, al enunciado que construye la realidad abstracta de lo óntico del cual se vale la ciencia. Dussel, tiene claro que el ámbito propio de la dialéctica es lo ontológico, en cuanto que parte de los principios de identidad y diferencia <<dinámica dialéctica>> con la cual logra la totalidad como su categoría propia. Este filósofo mexicano-argentino comprende que el método dialéctico es a la vez método ontológico. Ahora, este mismo filósofo lo diferencia de la dialéctica “negativa” en cuanto que esta última, surge de la negación de lo negado en la totalidad. Totalidad vista por este

⁹ Tópoi, en griego, significa “lugares”. El “lugar común” (tópos koinós) retórico, es un tecnicismo elaborado por Aristóteles (cf. Retórica, I, 1358a). Entendiendo por tanto, a los lugares comunes como premisas generales sobre las que se funda la argumentación de una determinada cultura.

autor desde perspectivas hegelianas (totalidad desde lo Absoluto) y heideggerianas (totalidad desde lo finito) pero que se quedan en el horizonte eurocéntrico (ontología de la identidad o de la totalidad), sin ir más allá del Otro (Dios y el hombre mismo), como alternativa del desarrollo de una ética antropológica o una metafísica histórica desde la metodología analéctica pedagógica de la liberación (Dussel, 1973; Dussel, 1996).

Por lo tanto, este filósofo latinoamericano argumenta que ya no es suficiente el horizonte de la dialéctica negativa, propone que se debe ir más allá –más allá del horizonte de la totalidad-, más allá de lo óntico y de lo ontológico, es decir, ir hasta la categoría propia de la exterioridad, ir al Otro, como forma de separación y de distinción. De esta manera, con su método analéctico, plantea una afirmación de la exterioridad, así el hombre realiza lo nuevo, lo revolucionario, lo innovador desde la libertad incondicionada. Así las cosas, para Dussel, el método analéctico es un método práctico <materialismo histórico>, pero no simplemente práctico, sino también por ser analógico incluye la práctica de distinción <pasiva> y la práctica innovadora <creativa>, para lograr superar la totalidad desde lo Absoluto (Hegel –subjetividad moderna-) y la totalidad desde lo finito (Heidegger –ontología-) postulados ontológicos eurocéntricos, entendiendo por tanto que, la Alteridad sólo ha sido indicada más no pensada ni definida y es de éstas dos últimas maneras en las cuales se puede superar la Totalidad <subjetivizada moderna>, saliendo de ese monólogo (pensador solitario) para pasar a un diálogo entre un Yo y un Tú, entendiendo que el tú es el que permite salir al yo como exterioridad de la razón, como existencia real. Este método analéctico es una mezcla entre analogía tomista y dialéctica Hegeliana el cual comparte con filósofos como Napoleón Conde y Mario Magallón a partir de la línea filosófica de Lakebrink – filósofo alemán- y a la vez refiere a Schelling como uno de los primeros filósofos en dialectizar la analogía (Dussel, 1973; Dussel, 1996; Beuchot, 2017).

Resignificando a Benjamin y la dialéctica en su pensamiento político y su filosofía de la Historia

Para tratar de entender el pensamiento de este filósofo Judeo—alemán, es necesario reconocer primero, qué filósofos y pensadores influyeron en el pensamiento de Benjamin <entre ellos: Adorno, Brechet, Lukács, Korsch, entre otros>, haciéndole comprender que “el sujeto del conocimiento histórico es la clase combatiente, la clase oprimida misma” (Benjamin 2000a: III 473). Donde entra en diálogo el materialismo histórico y su pensamiento teológico judío secularizado <una mística sin Dios> (Mesianismo) y, articulando su pensamiento político y su teoría crítica (surrealismo, estética, política, etc.).

Es importante reconocer junto con Kandisky (1910) que toda obra es hija de su tiempo y, así lo entendió y los plasmó Benjamin, en los conceptos y sentimientos de: justicia, libertad y la emancipación como el resultado de la redención de la historia. La tensión entre “la derrota de los vencidos” y el Mesías que en cada segundo podría entrar por la pequeña puerta <por ser en esa medida la pequeña esperanza de irrupción mesiánica en el tiempo-ahora>, siendo esta su dinámica esperanzadora y constante <su utopía> (cfr. Benjamin, 2008, Apéndice A, p. 59), tomado de (Cohen, E., Brondo, E. R., & Santangelo, E. (Eds.), 2016, p. 10).

Desde la perspectiva filosófica, todo aquel que aborde a Benjamin debe comprender que para este, *el ser*, no solo es una realidad fenoménica, sino que se comprende su existencia tan solo con el agotamiento de su historia. Para Benjamin, el tiempo histórico es tiempo teológico. Por ende, es tiempo mesiánico, en tanto que, lo considera como *tiempo susceptible de ser completado, en la dinámica del “devenir histórico” concebido analógicamente como un eterno retorno <dialéctica en su esencia dinámica y constante>, parece tomado de Heráclito.*

Por lo tanto, la injusticia social es vista como consecuencia de cualquier estrategia de la biopolítica y del biopoder (Foucault), provocada por una dinámica de dialéctica social <<Materialismo histórico>> en la realidad de la “*lucha de clases*” (¿lucha de contrarios de Heráclito?) y de la cual emergen figuras emblemáticas desde el pueblo y para el pueblo, que quieren enfrentarse ante el soberano y su sistema hegemónico, ante la figura del Homo Sacer (en ocasiones el mismo ejército o fuerzas militares de los gobiernos reconocidos legalmente) instaurado por el soberano donde la ley es él mismo <<el soberano>>, la tiranía hecha persona (Giorgio Agamben).

Desde esta realidad de la hermenéutica histórica, Benjamin vislumbra el concepto de redención mesiánica y revolucionaria, como una misión que nos asignan -como generación del presente- las generaciones pasadas. Para Benjamin, no hay Mesías enviado del cielo: nosotros mismos somos el Mesías y cada generación posee una parte del poder mesiánico que debe esforzarse por ejercer. Ahora bien, a la rememoración de Benjamin le falta la conmemoración del hecho histórico del Mesías, que es resignificado y reactualizado en el acontecer histórico de la humanidad, vista en los caudillos de los pueblos oprimidos que le dan sentido a la utopía social que anhelan sea redimida por medio de la emancipación de los oprimidos pero, esta solo se hace realidad fundamentado en la *conciencia colectiva* del pueblo en donde la sociedad no se considera solo como una colectividad segregada sino como un sujeto histórico unificado, consciente y protagonista de su historia <<puesto que el presente es la acción redentora>> (Habermas), retomado en (Löwy, 2002, Pág. 61).

Y siempre en el devenir histórico encontraremos dichos caudillos que quieren provocar el deseo de emancipación de un pueblo sumergido en la opresión. Más aún América Latina, es ejemplo de ello, en nuestro contexto cercano encontramos la figura de Gaitán, Galán, Garzón y la

de Monseñor Óscar Romero, Arzobispo de El Salvador, por ello, se cita su sentido discurso emitido en su homilía dominical del 23 de marzo de 1980:

Yo quisiera hacer un llamamiento, de manera especial, a los hombres del ejército. Y en concreto, a las bases de la Guardia Nacional, de la policía, de los cuarteles... Hermanos, son de nuestro mismo pueblo. Matan a sus mismos hermanos campesinos. Y ante una orden de matar que dé un hombre, debe prevalecer la ley de Dios que dice: "No matar". Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la Ley de Dios. Una ley inmoral, nadie tiene que cumplirla. Ya es tiempo de que recuperen su conciencia, y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado. La Iglesia, defensora de los derechos de Dios, de la Ley de Dios, de la dignidad humana, de la persona, no puede quedarse callada ante tanta abominación. En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo, cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: Cese la represión (Dèiticos, 2010).

De lo anterior, y retomando el pensamiento benjaminiano desde la fuente, es importante resaltar que este filósofo asume dos conceptos y los hace suyos: el de *experiencia* <<erfahrung>> y el *ahora* <<jetztzeit>> categorías fundamentales que urdimbre al tiempo, a la memoria y la experiencia en el telar de la historia. El patrimonio cultural fruto de la memoria colectiva en muchas ocasiones la escriben los vencedores <<la narrativa de los vencedores>> como su desfile de triunfo, su meta es el olvido de las víctimas de un conflicto o mejor de su narrativa histórica como vencidos. Ante esta realidad ontológica, se plantea una redención de esta última narrativa <<la de los vencidos>>, que se redime a través de una actitud mesiánica,

redentora en el *ahora* <<jetztzeit>> punto de zona de encuentro intercultural, de narrativa histórica, de epistemologías (del Sur y Eurocéntricas) (cf. Tesis 4 y 7)¹⁰ y visto a la vez como comienzo de tiempo nuevo (cf. Tesis 3), porque al igual que el Mesías, el tiempo es un eterno presente y a la vez nuevo.

Ahora, Benjamin plantea una dialéctica entre materialismo histórico <teoría histórica> y mesianismo <teocracia>. Reconoce por tanto desde el materialismo histórico que es necesario recoger “la tradición de los oprimidos”, considerada por las hermenéuticas de la alteridad como el Otro: como la narrativa de los vencidos, la hermenéutica equivocista, hermenéutica de la diferencia, hermenéutica diatópica, hermenéutica análoga, hermenéutica analéctica, en cuanto que al recoger al Otro, en la narrativa del lado de los olvidados, de los oprimidos, lo distinto, lo finito, lo exterior, lo analógico, lo metafórico pretende generar unas zonas de diálogo llamadas *zonas de encuentro* o *zonas de contacto*, en las cuales se desarrolla vivamente una dinámica natural dialéctica heraclíteica o premoderna en la interpretación de la historia, de la realidad epistémica, política, social, religiosa, es decir, en todas las dimensiones donde interactúa el hombre tanto de forma individual o colectiva.

Pero el éxito de este mesianismo no es el de una conciencia individual a partir de la *experiencia histórica*, más bien la verdadera redención se da cuando el verdadero Mesías <la conciencia colectiva de los oprimidos, los distintos, los olvidados>, despierte –haciendo *memoria histórica* (función del materialismo histórico)- de ese letargo al que ha sido sometida, como el esclavo de la “alegoría de la caverna de Platón” y, vea y muestre la realidad -la historia- tal cual es, en “la abreviatura de la historia entera de la humanidad” (cf. Tesis 18), es decir, en *el tiempo-ahora* <el presente>. El papel que juega la *memoria histórica*, es el de iluminar en el

¹⁰ De aquí en adelante se citarán de esta forma para referenciar las Tesis <<*Sobre el Concepto de Historia*>> de Walter Benjamin

tiempo-ahora de forma fugaz a la historia como el relámpago alumbrando y haciendo presente al pasado (cf. Tesis 5).

Lo que le hace falta a Benjamin es permitir que se haga presente el concepto de *resurrección*, realidad propia del Mesías. Es decir, la resurrección del pueblo oprimido, del pueblo olvidado, a través de su hacer memoria histórica en *zonas de contacto* <el tiempo-ahora>, con el fin de despertar esa *conciencia colectiva* que está adormecida, aletargada por el imperialismo cultural, por las epistemologías etnocéntricas y eurocéntricas, por economías y políticas autoritarias y hegemónicas. Pero esta resurrección depende de ejercitar la memoria histórica y esa la promueve el historiador crítico –el materialista histórico–, es decir, la misma humanidad, sobre todo los oprimidos, los marginados, los olvidados. A partir de ahí, se comienza un nuevo ciclo histórico mesiánico <dialéctico de redención, fundamentado en la *dikhé* y en el *pólemos*> como el dios Rha, quien es la fuente mitológica de la resurrección, porque es quien resucita cada mañana con el amanecer, en el tiempo y en el espacio, es decir, en la historia. Haciendo del futuro otra fase cíclica dialéctica en donde nuevamente los vencidos y su narrativa buscan fundamentados en la “justicia” y “el *pólemos*” un sentido de redención y de resurrección en otro *Kin*¹¹ o *jetzzeit*.

Por tanto, *Angelus Novus* y *jetzzeit*, son personajes fundamentales en el pensamiento benjaminiano, más aún en sus Tesis sobre el concepto de historia, como ejes fundamentales en el urdimbre de la historia creando zonas de contacto provocando un diálogo intercultural, epistémico fundamentado en la memoria <experiencia histórica> individual y colectiva del materialista histórico <el Ángel>, por lo tanto, lo que pretende el imperialismo cultural es provocar el olvido histórico, y este como fenómeno está subordinado a la memoria, por esta razón lo que se debe hacer es ejercitar la memoria del pasado, de la conciencia colectiva para

¹¹ Hace alusión al nombre del día calendario en la cultura maya

poder redimirlo y superar la mañosa pretensión del imperialismo cultural y epistemológico reseñado en la historia, porque la memoria no se pierde lo que se pierde es el camino al recuerdo y puede ser recuperable, porque el olvido late como el corazón de la memoria. Ahora, el pasado individual y colectivo no es subjetivo, ya que lo pueden recordar los otros o el otro <alteridad> (Chrétien, 2002, pp. 13 – 14; Figueroa, 2008, p. 261 - 264).

Lo que inculca el imperialismo cultural, epistémico, político es el sentimiento del miedo, miedo a perder, pero a perder ¿qué? ¡nada!, porque nada hay, hay olvido, hay escasez, hay ausencia, hay pobreza y, lo más triste es que es miedo lo inculcan unos pocos sobre el resto, y, ¿cómo lo inculcan? A través de su método, el método dialéctico posmoderno –nada que ver con la dialéctica heráclitea o premoderna-, eurocéntrico en donde la dialéctica elimina a su antítesis como lo hace en la historia colombiana el imperialismo cultural, como se narra en la II tesis de este capítulo tres: *Reivindicar la Experiencia Humana en Tiempos de Posguerra*. La experiencia de un conflicto interno causada por la incomprensión por parte de las urbes a propósito del drama que han vivido los campesinos en las regiones ruralizadas y en donde ha cobrado fuerza por lustros el conflicto armado en Colombia tiene que ver justamente con la carencia de un lenguaje (de un recurso comunicativo) que permita comprender el lugar de la experiencia en las poblaciones directamente involucradas en contextos de violencia.

Por lo anterior, la comunicabilidad de la experiencia en escenarios de posguerra y de “tiempo-ahora” es el escenario propicio para experimentar las *zonas de contacto*, Santos (2005), escenario natural de la dialéctica benjaminiana – heraclítea, en donde se supera la narrativa de la subjetividad –en este caso la plasmada por (Guzmán, et al., 1962) y Melo (2017) en sus análisis históricos del país-, porque se le da un sentido mesiánico al acontecimiento histórico <<el *jetzzeit* >> por parte del Angel Novus, materialista histórico o conciencia colectiva, como sujeto

de la historia, todo con el fin de superar la imposición de poder del imperialismo cultural y de la narrativa histórica de los vencedores. Cómo se logra la construcción de estos escenarios abiertos <zonas de contacto>, pues como lo planteó en su momento el reconocido periodista de la época el “Caliban”: descargado de explosivos las palabras con el fin de lograr desarmar los espíritus y sobre todo inferir una solícita narrativa objetiva entre las partes. En su entendido que la causa de la violencia es la mala campaña de prensa provocadora con títulos despectivos de parte y parte o como hatos de asesinos <los conservadores> o como tribu de bandoleros <los liberales> (Semana, Vol. III, 1947, p. 9) citado en (Guzmán, 1962, p. 35), porque se sabe, que los mass-media son el cuarto poder –manipulador- en estos tiempos. Cabe reconocer aquí que hubo un intento de zona de encuentro -inconsciente quizá- por no ser producto de una conciencia colectiva como fue la dictadura militar y sobre todo y ante todo el acuerdo del Frente Nacional, ¿Por qué? porque como no se respetó la memoria histórica –no se reconoció el pasado- el país no ha podido llevar a feliz término los múltiples intentos de los acuerdos de paz en el país, so pretexto del famoso concepto de “progreso” que debe ser desarrollado sin importar los tropiezos históricos (Melo, 2017).

Ahora la pregunta es: ¿Por qué fracasan los múltiples intentos revolucionarios de caudillos en las culturas subalternas? Porque no han logrado que la experiencia histórica del pueblo en el “tiempo-ahora”, en el presente, logre su madurez de estado de conciencia colectiva quedándose en el baúl del olvido de la memoria. Quedándose ahí anclado como proceso de revolución y de insurrección, de resentimiento y no como proceso mesiánico de resurrección, de redención del pasado, de superar el dolor y darle sentido al mismo, no quedándose en el dolor –la rememoración-, sino ir más allá a la conmemoración del pasado en el presente <tiempo-ahora>, como redención. ¿Cuándo logra esta conciencia colectiva la experiencia histórica de una cultura?

Cuando entiende a la vida y la muerte como un misterio, conexas por naturaleza –dialéctica-, cuando se le pierde miedo a la muerte, reconociendo que cuando la muerte se hace presente, la vida a la vez sigue su ciclo <como el dios Rha>. Sólo la dialéctica posmoderna funciona, sí y sólo si, se implementa una política del miedo como método a los pueblos olvidados, a los oprimidos y marginados.

Este trabajo no ha pretendido postular nuevas categorías conceptuales basados quizá en neologismos, lo que sí ha pretendido es resignificar conceptos categóricos benjaminianos y de filósofos que han reflexionado sobre su pensamiento y postulado, tanto político como histórico. Resignificando por tanto, los conceptos de experiencia, hermenéutica, presente, historia, conciencia colectiva, zonas de contacto, analogía, resurrección y por último cambiar los tan cuestionados conceptos de: progreso y desarrollo, que parece es un concepto que limita a Benjamin en su reflexión desde la dialéctica de su pensamiento materialista histórico y mesiánico. Se sugiere que es más apropiado el concepto de <<porvenir>>, como un *devenir* natural, fundamentado en la *dikhé* y *el pólemos*, para lo que pretende este trabajo como hermenéutica filosófica frente al concepto de historia, en su urdimbre, en cuanto a tejido histórico cíclico mesiánico, no viciado sino quizá lineal ascendente que crece gracias al logro de su madurez de toma de conciencia colectiva histórica y política de resurrección y por ende de redención, para las culturas y políticas alternativas presentes en la diferencia, en la diversidad, en la alteridad y, que se sientan a dialogar en el presente “el tiempo-ahora”, en las zonas de contacto. Porque cuando el hombre y una cultura se aferra a la vida, a la vez abraza a la muerte. Así también, lo fundamenta Chrétien (2002) cuando dice: “Yo soy ahora, y a este ahora pertenece un horizonte de pasado que puede ser desplegado hasta el infinito. Y esto mismo significa: ‘yo fui eternamente’. A este pasado sin fin, le corresponde un porvenir sin fin” (p. 82).

Y también lo fundamenta Figueroa (2008) cuando argumenta: “El instante en el que uno decide por sí mismo, en el que uno se une para siempre no es un nacimiento sino en la medida en que es también una muerte [...]” (p. 268)

Por lo tanto, de esta reflexión hermenéutica y de manera conclusiva, no hay porvenir histórico si no se reconoce al otro como un *otro* en el presente, en el “tiempo-ahora” -la zona de contacto-, es la única manera como en el conflicto colombiano puede lograrse un porvenir justo, en la urdimbre de la historia y de la política. Porque en estas zonas de contacto se ponen frente a frente y de forma paralela –justa aunque dinamizada por un *pólemos* natural- en la historia como un eterno presente, las tensiones metonímicas y las metafóricas como reflexión hermenéutica de la historia y de la política y así superar el conflicto armado y la cultura de muerte insertada en la conciencia del pueblo colombiano –por parte de los partidos “politiqueros” y de las mass-media como el cuarto poder-, con el fin de lograr el tan anhelado <<porvenir>>¹² para nuestro pueblo, nuestras comunidades y nuestras culturas y, no sólo la colombiana, sino las latinoamericanas y porqué no todas las culturas alternativas que experimentan las epistemologías del sur, como conmemoración de la resurrección del hombre y de un pueblo en el <<jetztzeit>>.

Sin embargo, persiste la incompletud, la presencia de Otro que trasciende la historia, al hombre y a la naturaleza misma, por ser este Otro su fuente y a la vez su fin. Es reconocerle y así dar solución a la dinámica de la dialéctica hermenéutica en sus principios de *referencia* y de *sentido* frente a unos de sus tópicos (historia, hombre y naturaleza), superando de esta forma el tan “aparentemente” insuperable y cuestionado eterno retorno. Es decir, reconocer que Cristo es el <<jetztzeit >> “tiempo-ahora” es la zona de encuentro –de contacto-, en el cual lo infinito se encuentra con lo finito por iniciativa misma del infinito, del Otro. Por esta razón, siempre quien gana es aquel quien toma la iniciativa del encuentro en la zona de contacto, aquel quien resucita

¹² Dinamizado por el *devenir* de Heráclito, a partir de sus fundamentos: la *dikhé*, *pólemos* y el *logos* mismo.

y redime, siendo esta la esencia natural del Mesías. Por esta razón, quien debe tomar la iniciativa de la cultura de encuentro deben ser siempre las culturas de la diferencia, los pueblos a quienes les pertenecen las narrativas de los vencidos con el fin de lograr su fin: la redención, su resurrección.

Ya para terminar, a partir de la lectura de un filósofo contemporáneo se propone pensar *la topología de la violencia*¹³ de otra manera (Han, 2013). En donde a partir de su análisis e interpretación de la realidad entorno a la violencia, postula dos tensiones: una <<violencia de la negatividad>> en donde se anula, se niega al otro al enemigo y otra, denominada la <<violencia de la positividad>> basada -según él- en la *spamización* del lenguaje sobre cargando la comunicación, la información y masificando la lingüística, la comunicación y la información. Además, este postulado aunque no cuestione la tesis propuesta en este trabajo académico sobre la realidad de la violencia, sí invita quizá a analizar e interpretar la realidad de Colombia desde otras ópticas como el caso de Han (2013), para ello se cita su propuesta desde su perspectiva filosófica:

La sociedad actual evita cada vez más la negatividad del otro. El proceso de globalización ha acelerado la desaparición de las fronteras y las diferencias. La supresión de la negatividad no se puede equiparar con la desaparición de la violencia, pues junto a la violencia de la negatividad existe también la violencia de la positividad, que se ejercita sin necesidad de enemigo ni dominación. No solo el exceso de negatividad es violencia, sino también el exceso de positividad, la *masificación de lo positivo*, que se manifiesta como sobrecapacidad, sobreproducción, sobrecomunicación [...] La violencia de la positividad probablemente sea muchos más funesta que la violencia de la negatividad, pues carece de visibilidad y publicidad, y su positividad hace que se quede sin defensas

¹³ Su título original: *Topologie der Gewalt*. Texto traducido por Paula Kuffer.

inmunológicas. La infección, la invasión y la infiltración, características de la violencia de la negatividad, son causa de infarto (Han, 2013, Introducción).

Por último, este mismo filósofo postula otra dialéctica en su obra (2013) propio de la Modernidad tardía y anterior a ella, siendo entre el sujeto de rendimiento frente al sujeto obediencia, dando a entender que la presión y la esclavitud –la violencia- pasa al interior del sujeto, manteniéndose la violencia en una constante, donde lo único que cambia son las formas y los modos, no los sujetos, porque los actores siguen siendo los mismos: los vencedores y los vencidos. Haciendo que se desmarque cada vez más la negatividad del otro o del enemigo y se dirija al mismo sujeto. Bueno, pero esta reflexión no acaba aquí porque cuando el autor propone este postulado hace referencia a la diferencia y a las fronteras, categorías propias de una dialéctica o mejor, de una hermenéutica dialectizada analógica en donde las fronteras permiten reconocer los límites y por ende al otro como distinto y necesario, porque si no existe el otro: cómo puedo reconocermelo distinto sino tengo referencia analógica. Será tema para otro debate académico futuro.

Aspectos metodológicos

Es importante reconocer el papel de la filosofía hermenéutica para la interpretación, no sólo de textos y sino también de hechos o acontecimientos históricos, entendiendo que cada acontecimiento tiene un pretexto, y un contexto, reconociendo así, al acontecimiento como un texto en la historia. Por esta razón, a partir de la filosofía hermenéutica y sus estrategias metodológicas dialécticas que se toman en esta Investigación Acción Participativa, se ha pretendido lograr la mayor objetividad y aproximación a la realidad como verdad histórica de Colombia.

La Filosofía hermenéutica, es una de las nueva tendencia en cuanto a la investigación de las ciencias sociales teniendo como herramienta la metodología cualitativa, con algunos de sus tradiciones hermenéuticas como: la etnografía, la Cartografía social y la IAP, la fenomenología, entre otras, entendiendo que la historia es: "La mirada al pasado tiene sentido para explicar el presente y para proyectarse al futuro. Y es en esta forma como se construye el tiempo histórico, sobre el trámite del tiempo cotidiano" (Ángel, D., 2011, p. 31).

Resultados y discusión

Como se ha manifestado con anterioridad, este trabajo ha pretendido desarrollar una reflexión filosófica desde la filosofía hermenéutica frente a la realidad histórica colombiana. Por esta razón, los resultados y la discusión que ha provocado este trabajo de investigación <monografía>, se ha tejido en cada uno de los capítulos pero sobre todo en el tercero <La historia negativa –la antítesis- de la conciencia: la propuesta de Walter Benjamin> y en el cuarto, <Reivindicar la experiencia humana en tiempos de posguerra> y puntualmente retomar el último apartado del mismo titulado: Resignificando a Benjamin y la dialéctica en su pensamiento político y su filosofía de la Historia. Y más aún, dejar abierto el debate <discusión> con nuevas posturas, como las reflexiones filosóficas propuestas por Byung Chul Han, filósofo surcoreano, entre otros.

Conclusiones

Este trabajo ha pretendido proponerse como una interpretación de la realidad del país en la cual se encuentra, como resultado de una tensión política bipartidista y que por ello, ha promovido la postulación de la estrategia metodológica dialéctica hermenéutica heraclítica y benjaminiana, siendo estas muy afines. Además, dicha realidad colombiana encaja entorno a su dinámica natural: <<la coexistencia de la lucha de contrarios>>. Aunque cabe reconocer que por la incidencia del pensamiento moderno y más aún hegeliano, se ha desarrollado siempre es una dinámica dialéctica antitética –negativa- de eliminación del contrario, primando la posibilidad de justificar siempre un sistema hegemónico totalitarista, desconociendo la existencia del otro. En donde este otro tiene un rostro concreto, es un ser que existe, aunque diferente, analógico-metafórico y porqué no “excluido”, “ignorado” y “silenciado”.

Muchos filósofos abordados en este trabajo académico coinciden en la importancia de la historia como son: Hegel, Benjamin, Gadamer, Heidegger, entre otros. Este último, manifiesta que la historia es <<el organon¹⁴ de la comprensión del vivir>> (Heidegger, 1993, p. 256), es decir, que gracias a la historia comprendemos el vivir del hombre, de un pueblo y de una cultura. Por esta razón, es muy importante lograr una dialéctica hermenéutica justa de la <<alteridad>>, en donde se llegue a una zona de encuentro “tiempo-ahora”, con el fin de escuchar a cada una de las narrativas históricas: la de los vencedores “hermenéutica metonímica”, aquella con características de interpretación univocista, pero también, la de los vencidos “hermenéutica metafórica-alegórica”, aquella con características de interpretación equivocista y múltiples de las epistemologías del sur.

¹⁴ Un organon es entendido como un instrumento de pensamiento, especialmente un medio de razonamiento o un sistema de lógica

De esta manera se logra escuchar a las partes, con el fin de construir desde los escombros o mejor desde las ruinas, sobre las cuales está asombrado el ángel de la historia. Sí, es un mirar hacia atrás, hacia el pasado, pero sólo para reconocerlo <<hacer memoria>>, es decir, reconocer que esta experiencia de la historia hace parte de nosotros, de la urdimbre histórica. Sobre todo, comprender que esta experiencia de la historia es la base del presente, pero de un presente prometedor, esperanzador resignificando el concepto de <<porvenir>>, más profundo que los conceptos de progreso y desarrollo, que tienen más a responder a un pensamiento utilitarista, neoliberal, hegemónico propio del imperialismo cultural, etnocéntrico, eurocéntricos y de epistemologías dominantes.

Así se logra *el porvenir* como devenir heraclíteo benjaminiano, en cuanto que reconoce la presencia del pólemos y de la *dikhé* dinamizadores de la historia y de la misma política, porque historia sin política no es historia. Así toma sentido la dialéctica hermenéutica benjaminiana fundamentada en una lectura de materialismo histórico <<lucha de clases>>, entendida como la coexistencia de la lucha de contrarios, relatado y dinamizado a la vez por un logos, pero en una narrativa hermenéutica fundamentada en la justicia entorno en estas zonas de encuentro, en el presente “tiempo-ahora”, con una esperanza mesiánica, es decir, de redención y resurrección para conmemorar y hacer actuante en el porvenir. Un porvenir en donde se puedan mirar al rostro las partes: La ultra derecha, la extrema izquierda, las víctimas (tanto de los paramilitares, de las guerrillas, del estado) y cada una de las culturas o comunidades diversas, logrando desde las experiencias históricas el reconocimiento que existen otras epistemologías, las del sur.

Ahora bien, esta es la única manera de superar la crisis social y política del país. En donde a partir de estas zonas de contacto se logre e institucionalicen verdaderas culturas de encuentro, con el fin de provocar conciencias colectivas transformadoras en todas las

dimensiones antropológicas: epistemológicas, políticas, sociales, culturales, económicas, entre otras. De no ser así, continuarán muchos caudillos y mártires que derramarán su sangre y extinguirán su existencia sin sentido, porque no han logrado resignificar el concepto de porvenir, de dialéctica hermenéutica, de justicia y verdad, las cuales se construyen a partir de una intersubjetividad, desde la equivocidad pero sin desconocer la narrativa univocista. Esta es la única manera de porvenir, de redención y de resurrección entendido como fin histórico, reconociendo al otro como otro, fundamentado en el Otro quien es referencia y da sentido a la existencia y por ende a la historia, porque si no, por esta razón se cae en el sin sentido y en la guerra, como en un eterno retorno.

Por esta razón, las zonas de contacto <<jetztzeit>> son una gran alternativa para estos tiempos de posguerra, a partir de una cultura de encuentro provocando la tan anhelada redención mesiánica y la resurrección de las culturas de las epistemologías del sur, superando la dialéctica negativa hegeliana que tanto ha reinado y lastimado a las sociedades y culturas al final de la modernidad y gran parte de la posmodernidad. Dando como resultado la negación y la eliminación del otro y si elimino al otro, me elimino a mí mismo, y por eso, *el sin sentido* - camuflado de progreso-, porque al eliminar al otro como otro, elimino la referencia y por lo tanto, no se puede hacer analogía ni dialéctica y, ya no hay sentido de existencia y, si hay negación –eliminación- ontológica del otro, el logos queda sin sentido –perdido-, el discurso y la narrativa tanto de los vencedores como de los vencidos queda vacío.

Referencia Bibliográfica

Agamben, Giorgio (2011). *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires.

Aguilera, S. (2016). Heráclito y la tradición: análisis de los fragmentos B 42, B 40 y B 57. Cuadernos de Historia Cultural, 5, 9-27. Recuperado de: <https://cuadernosdehistoriacultural.files.wordpress.com/2017/01/05-sebastic3a1n-aguilera-herc3a1clito.pdf>

Aguiló Bonet, A. J. (2009). “*La Universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes*”. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, Vol. 22, No. ½, pp. 5 – 28. Madrid – España: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.

(2010). *Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales: Orientaciones para el diálogo cultural*. Cuadernos interculturales, 8 (14). 145 – 163.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=552/55217005009>

A. Hufnagel. (1932). *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Münster. págs. 5-9 ad 12.

Ángel, Darío Alberto. (2011). *La hermenéutica y los métodos de investigación en las ciencias sociales*. Revista Estudios filosóficos No. 44. Universidad de Antioquia. Pp. 9 – 37. Recuperado de: https://es.scribd.com/doc/227303551/La-Hermeneutica-y-Los-Metodos-de-Investigacion-en-La-Ciencias-Sociales?campaign=VigLink&ad_group=xxc1xx&source=hp_affiliate&medium=affiliate

Arendt, Hannah (2008). *Sobre la violencia*. Alianza: Madrid.

Aristóteles. (2000). *Retórica*. Madrid – España: Gredos.

Ballén, J. S. (2008). *Historia, memoria y olvido: a propósito de la razón-recuerdo de los vencidos*. VI congreso y 11 años de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica.

(2015). *Técnicas del yo y pro ceso de secularización: a propósito del fenómeno de la impermeabilidad en la perspectiva de Charles Taylor*. Post-secularización, nuevos escenarios del encuentro entre culturas. Centros de estudios filosóficos. Pontificia Universidad católica del Perú. COMIUCAP

Benjamin, Walter. (2000a). <<*Sur le concept d’histoire*>>, en Oeuvres III, Paris: Gallimard.

(2007). *Experiencia y pobreza*. En: Estudios metafísicos y de filosofía de la historia. Obras Libro II Vol. 1. BENJAMIN Walter. Traducción Jorge Navarro Pérez. Abada: España.

- (2008). *Sobre el concepto de la historia*. En: Obras, Libro I, Vol. 2. Traducción Alfredo Brontons Muñoz. Abada: España.
- (2010). *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: el cuenco de plata. Traducido por H. A. Murena.
- Bernstein J. Richard. (2015). *Violencia. Pensar sin barandillas*. Gedisa: España
- Beuchot, M. (2000). *Tratado de Hermenéutica analógica. Hacia un Nuevo Modelo de Interpretación*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de México. Editorial Itaca. México D.F.
- (2016). *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*. Editorial Fondo de Cultura Económica. Primera Edición. Ciudad de México.
- (2017). *Hermenéutica analógica y dialéctica*. Interpretatio, 1.2. Instituto de Investigaciones filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cappelletti, A. (1987). *Mitología y Filosofía: Los Presocráticos*. Bogotá D.C. Editorial Cincel S.A
- Chrétien, J.-L.(2002). *Lo inolvidable y lo inesperado*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Cohen, E., Brondo, E. R., & Santangelo, E. (Eds.). (2016). *Walter Benjamin: fragmentos críticos*. Distrito Federal, MÉXICO: Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.unad.edu.co:2077/lib/unadsp/reader.action?ppg=1&docID=11312012&tm=1497044787763>
- Cortina, Adela. (2018). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Paidós: España.
- Dèiticos. (2010). *Homilia dominical en San Salvador, 23 de maro de 1908*. América Latina/Centroamerica. Brasil/El Salvador. Política/Relaciones Internacionales. Comunicación Social/Linguística. Arte/Cultura. Yo/Jornada a Itaca. And some other things. Recuperado de: <http://deiticos.blogspot.com/2010/03/?cv=1&m=0>
- Del Pozo, Alberto. (1972). Heráclito, DK. 22B 30. Boletín del Instituto de Estudios Helénicos, 6(2), p. 93-120. Recuperado de: <http://revistes.ub.edu/index.php/EstudiosHelenicos/article/view/5343/7102>
- Diels, H. & Kranz, W. (1954). *Die fragmente der Vorsokratiker*. V. 1. Berlín
- (1974). *Die fragmente der Vorsokratiker*. 12ª. Ed., Berlín, Weidmann
- Duque, F. et al. (2008). *Heidegger Sendas que Vienen*. Círculo de Bellas Artes, el Goethe Institut (Madrid) y La Universidad Autónoma de Madrid. Madrid, España.

- Dussel, Enrique. (1973). *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana II*. Siglo Veintiuno Argentina Editores, S.A. Buenos Aires, Argentina.
 (1996). *Filosofía de la Liberación*. Nueva América, Bogotá. Recuperado: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf>.
- Figueroa, W. R. (2008). *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I congreso internacional de fenomenología y Hermenéutica*. Universidad Andrés Bello. Facultad de Humanidades y Educación. Departamento de Artes y Humanidades. RIL Editores. Chile. Pp. 261 – 273.
- Galdames, L. A. (2000). *Mito y Epistemología*. Diálogo Andino, No. 9. Facultad de Educación y Humanidades. Universidad de Tarapacá. Arica – Chile.
- García – Baró, M. (2015). *Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica*. Editorial Bonallete Alcompas, S.L. España.
- Goethe, J. W. (1991). *Maximen und Reflexionen, en Samliche Werke nach Epochen Seines Schaffens*. Münchner Ausgabe, v. 17, ed. G -L. Fink, G. Baumman y J. John, Münich. p. 792
- Guzmán, G., Fals Borda, O., Umaña L., E. (1962). *La Violencia en Colombia. Estudio de un Proceso social*. Colombia. Facultad de Sociología, Universidad Nacional. Ediciones Tercer Mundo. Tomo I, Segunda Edición.
- Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der phänomenologie (1919/20)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 58. Ed. H. –H. Gander, Frankfurt.
 (1997). *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, v. 2, ed. F. –W. Von Herrmann, Frankfurt, 1997, p. 48.
- Hegel, W. F. Cap. I La visión racional de la historia universal. En: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción José Gaos. Altaya 1994. Barcelona.
- Hoyos, V., Guillermo. (1986). *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias (Kant, Husserl, Habermas)*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.
- Han, Byung-Chul. (2013). *Topología de la violencia*. Traductora: Paula Kuffer. Pensamiento Herder, dirigida por Manuel Cruz. Editorial Herder. Berlín: Alemania.
- Husserl, E. (1958). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (Husserliana II)* ed. e intr. W. Biemel, Den Haag.
 (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona. Crítica.
 (2002). *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*. España. Anthropos.
- Kant, I. (1978). *Filosofía de la Historia*. Fondo de Cultura Económica. Primera reimpresión México D.F.

- Kojève, A. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo*. Buenos Aires. La pléyade.
- Löwith, K. (1939). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. www.katzeditores.com
- Löwy, M. (2002). *Aviso de Incendio*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina
- Mate, Reyes. (2005). *Los olvidados de la historia española*. En: A contraluz de las ideas políticamente correctas. Anthropos: Barcelona.
 (2005). *Actualidad de las víctimas*. En: A contraluz de las ideas políticamente correctas. Anthropos: Barcelona.
 (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de la historia."*. Trotta. 2006. Madrid.
 (2008) *La historia de los vencidos*. En: La razón de los vencidos. Anthropos: Barcelona.
- Melo, Jorge Orlando. (2017). *Historia Mínima de Colombia*. Turner publicaciones S.L. Madrid: España. D.R. El colegio de México, A.C. México D.F. Primera edición.
- Miller, J.-A. y Laurent, E. (2005). *El otro que no existe y sus comités de ética*. Paidós: Buenos Aires.
- Ons, Silvia (2009) *Violencia/s*. Paidos: Buenos Aires.
- Platón. (1988). *Diálogos. Platón. Banquete*. Editorial Gredos, S.A. Madrid, España. Traducción: M. Martínez Hernández.
- Rodríguez, R. (2008). *La Hermenéutica Fenomenológica y la Contemporaneidad del pasado. Actas del I congreso internacional de fenomenología y Hermenéutica*. Universidad Andrés Bello. Facultad de Humanidades y Educación. Departamento de Artes y Humanidades. RIL Editores. Chile. Pp. 65 - 81
- Santos, B. de S. (1995). *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nueva York, Free Press.
 (1998). *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá – Colombia: Universidad Nacional de Colombia. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA).
 (2000). *Universalismo, contextualización cultural y cosmopolitismo*. In: SILVEIRA GORSKI, H.C. (ed.) *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Trota.
 (2003). *Conhecimento prudente para uma vida decente. "Um discurso sobre as Ciências" revisado*. Porto-Portugal: Afrontamento.
 (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid – España. Trotta/ILSA.
 (2018). *Construyendo Las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas*. Compilado por María Paula Meneses. Primera Edición. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLASCO, 2018.

- Scheler, Max. (2000). *La idea del hombre y la historia*. Elaleph.com.
- Schmitt, Carl. (2014). *El Concepto de lo Político: Texto de 1932 con un Prólogo y Tres Corolarios*. Alianza, España
- Secretan, Philibert. (1984). *L'analogie*. Paris. PUF.
- Silva y Márquez. (2010). *La idiotez de lo perfecto. Miradas a la política*. Primera edición electrónica. Fondo de Cultura Económica. México.
- Sorel. (1919). *Réflexions sur la violence*, 5ª. Ed., París 1919, p. 250.
- Tamayo, Juan José. (2004). *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*. Madrid – España: Trotta.
- Taylor, C. (2014). *La era secular*. Tomo I. Editorial Gedisa. Barcelona - España.
- UNAD. (2017). *Lineamientos para la presentación de trabajos de grado de los programas de especialización de la ECEDU*. Versión 4. Bogotá D.C.
- Vergalito, E. (2009). *Acotaciones Filosóficas a la “Hermenéutica Diatópica” de Boaventura de Sousa Santos*. Impulso. Piraciaba, Sao Pablo, Brasil. Pp. 19 – 30.
- Villalobos, S. Faber E. (2018). *Problemas fundamentales en el pensamiento de Heráclito. Evidenciado en sus interpretaciones*. Universidad Nacional Abierta y a Distancia.