

SOLIDARIDAD CONMIGO MISMO

LUIS C. OLAYA A. ¹

Fecha de recepción: mayo de 2013

Fecha de aceptación y versión definitiva: septiembre de 2013

RESUMEN: El presente artículo describirá el conjunto de actos que, para los años noventa en Colombia, dio inicio a las primeras manifestaciones y protestas contra el cruel acto del secuestro. Dicha descripción será abordada como un acontecimiento solidario para con los colombianos privados de la libertad en aquel entonces. Hecho esto, se pretenderá problematizar mediante un detallado análisis las discrepancias que, en términos filosóficos, pueden hallarse en el concepto de solidaridad y su manifestación material.

PALABRAS CLAVE: Protestas, Secuestro, Acontecimiento solidario.

Solidarity to myself

ABSTRACT: This article will describe the acts that took place in the early nineties in Colombia, which started the first demonstrations and protests against the cruel act of kidnapping. This description will be addressed as an act of solidarity to Colombian kidnapped people at that time. Then, the article will try to problematize through a detailed analysis, the discrepancies which, in philosophical terms, can be found in the concept of solidarity and its material manifestation.

KEY WORDS: Protest, Kidnapping, Act of solidarity.

1. PARA UNA CARTOGRAFÍA INUSITADA

En el año de 1935 se publica por vez primera *Historia universal de la infamia*, obra del escritor argentino Jorge Luis Borges. En su primer capítulo, el autor consigna magistralmente, como resulta en modo general el

¹ Profesional con estudios en Ciencia Política y Gobierno de la Universidad del Rosario, Colombia. Estudiante de la Maestría en Estudios en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Becario del programa Jóvenes Investigadores de Colciencias asociado al proyecto de investigación: Motivos y causas de las movilizaciones contra el secuestro en Colombia, de cuyos avances este artículo es resultado. E-mail: olaya.luis@ur.edu.co

cariz de las líneas escritas por su pluma o de los párrafos dictados por su imaginación, una suerte de cartografía de lo inesperado. Establece Borges que:

«En 1517 el P. Bartolomé de las Casas tuvo mucha lástima de los indios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al Emperador Carlos V la importación de negros, que se extenuaran en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas. A esa curiosa variación de un filántropo debemos infinitos hechos: los blues de Handy, el éxito logrado en París por el pintor doctor oriental don Vicente Rossi, el tamaño mitológico de Abraham Lincoln, los quinientos mil muertos de la Guerra de Secesión, los tres mil trescientos millones gastados en pensiones militares, la estatua del imaginario Falucho, la admisión del verbo *linchar*, en la decimotercera del *Diccionario de la academia*, el impetuoso film *Aleluya*, la fornida carga a la bayoneta llevada por Soler al frente de su *Pardos y Morenos* en el Cerrito, la gracia de la señorita de Tal, el moreno que asesinó Martín Fierro, la deplorable rumba *El Manisero*, el napoleismo arrestado y encalabozado de Toussaint Louverture, la cruz y la serpiente en Haití, la sangre de las cabras degolladas por el machete del *papaloi*, la habanera madre del tango, el candombe» [Borges, 1935 (2007): 347].

Del mismo modo, una columna menos notable, aunque también rica en consecuencias —que desde luego no hacen panangón a la larga y detallada lista de Borges—, escrita por un periodista colombiano, publicada en el diario *El tiempo* y calendada el 13 de agosto de 1991, afirmaba con tono imperativo las siguientes palabras: «Hay que hacer de cada uno de los secuestrados un mártir de la libertad colombiana. No podemos seguir aguantando callados esta tragedia nacional que tenemos entre manos. Se acabaron las palabras bonitas y las promesas incumplidas. ¡Es hora de actuar!». El autor, Francisco Santos Calderón, quien sufriera de viva experiencia el secuestro. Flagelo que para aquel entonces se iniciaba con trágico ímpetu una escalada que en su trasegar afectaría a innumerables familias colombianas, dado que se hizo el *modus operandi* que resultaría propio no sólo al narcotráfico, sino a muchos otros grupos tanto ilegales como subversivos, y que tomaría por escena, al colmar con su desasosiego, a gran parte de la geografía nacional. A estas palabras del entonces liberado periodista *debemos* el articulado de la Ley 40 de 1993, la acción de inconstitucionalidad que para julio del mismo año incoara Alberto Zuleta Londoño contra la mencionada norma, la posterior declaración de inexecutable por parte de la Corte Constitucional de ciertos artículos fundantes de la mencionada ley, la creación del Estatuto de Vigilancia y Seguridad Privada en 1994, la posterior fundación de las Convivir por parte del gobernador del departamento de Antioquia del entonces,

y su posterior metamorfosis en lo que sería la multiplicación de la fuerza paramilitar de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC).

2. FINES, MEDIOS Y MÁRTIRES

La mencionada columna no sólo defendía el propósito de invertir con la figura de mártir a cada secuestrado, sino que además abogaba por un fin orgánico: la creación de una fundación que velara por la defensa de los derechos de los secuestrados en Colombia. El segundo, tanto más que el primer propósito de esta columna, se materializó y se hizo realidad con el establecimiento de *País libre*, asociación hoy vigente que vela por el acompañamiento de los reclusos en cautiverio, así como de sus núcleos familiares. No obstante, estos dos propósitos no colocan dentro de precisos linderos a los hechos que dicha columna originaría; hechos que por mor del poco tiempo acontecido no se enmarcan al interior de una lista de las dimensiones que Borges describiera, pero que sin embargo alguno, alcanzan con todo mérito la característica de lo inesperado.

El ejercicio periodístico de Santos Calderón le valió ser señalado para los años noventa como objetivo de la organización narcotraficante de Pablo Escobar, hecho por el que resultó secuestrado y posteriormente liberado; sin embargo, la cruenta experiencia de la retención de su libertad fue para el periodista como motivo suficiente para iniciar una campaña de gran repercusión al interior de la nación colombiana, razón por la que no sólo él, sino en su conjunto varios medios informativos nacionales, cierta parte de la ciudadanía movilizada, y la en ciernes fundación de *País libre*, aunaron esfuerzos por la condena del acto del secuestro, y además, por la promoción de cierta cultura del no-pago a las extorsiones económicas, como manera de obstaculizar la rentable práctica que se valía de la equivalencia entre hombres y mercancías, cuyo intercambio económico restablecía la unidad del círculo familiar afectado, así como aseguraba a los secuestradores la consecución de una suma de capital determinada. Así visto, el secuestro en Colombia era una empresa no sólo viable, sino además verdaderamente rentable, razón por la que el mantenimiento del intercambio y el recibo de capital, es decir, del negocio, presentaba innumerables atractivos, debido a los incentivos que ofrecía. Aquel movimiento a la cabeza de Santos Calderón encontró tanto en la sanción de la operación económica, cuanto en su condena en tanto hecho ilegal, el modo de combatir los incentivos económicos que el secuestro ofrecía como empresa. Así fue que en 1992 la signatura de alrededor de un millón de firmas de ciudadanos sirvió de apoyo soberano para la incoación de lo que se convertiría en la Ley 40 de 1993, que no sólo condenaba de forma enfática la práctica del secuestro, sino que además convertía

en actor ilegal a toda familia que accediera al intercambio económico como medida para devolver la libertad al familiar secuestrado. Dicha conversión a la ilegalidad se presentó en el texto original de la ley como delito imputable de pena carcelaria, de modo que, según el artículo 12 de la misma, «quien intervenga en la celebración de un contrato que asegure el pago del rescate pedido por un secuestrado, incurrirá en prisión de uno a dos años».

Podría decirse que uno de los hechos inesperados de la conquista que el movimiento de Santos Calderón logró con la formalización de dicha ley habría sido la radical condena de la equivalencia entre hombres y mercancías, vieja de varios siglos en las prácticas humanas; no obstante, también podría pensarse que cuando dicho movimiento aboga por la interdicción legal de la operación económica que procuraría para la familia el retorno de uno de sus miembros privados de la libertad, no trata de franquear el estatuto económico de medio que inviste al secuestrado, sino que mantiene dicho estatuto elevándolo, o quizás haciéndolo sucumbir, de su dimensión económica a la política, de acuerdo con la que la vida de un hombre valdría como medio debido ya no al imperativo propuesto al secuestrado de hacerse equivalente como mercancía que podría intercambiarse, sino debido a la aparición de una exigencia que tomaría talante público: se le exige al secuestrado ser *mártir*, es decir héroe de la bandera y del simbolismo nacional.

Tal exigencia se habría puesto ya en suspenso en el año de 1970, cuando Fernando Londoño Londoño, reconocido ministro, embajador y congresista, es secuestrado y retenido en el viejo Caldas, apartada región de la geografía colombiana hasta la que las fuerzas militares, por orden el entonces presidente Carlos Lleras Restrepo, organizan su búsqueda, rescate y adicional captura de los delincuentes. Esta operación resultó sin embargo frustrada por la comunicación de los secuestradores de acuerdo con la que la más mínima presencia de fuerzas oficiales en aquel territorio significaría el fin de la vida del entonces secuestrado.

Este punto límite es el que desnuda la lógica de la exigencia heroica de hacerse *mártir* de la bandera; es decir que no se agota como una enunciación simplemente simbólica, sino que supone el nivel material de la vida misma del secuestrado. Así entonces, cuando Santos Calderón propone convertir a cada secuestrado en *mártir*, mantiene vigente el estatuto de medio que inviste al hombre, ya no en el terreno económico al equivalerse a la mercancía, sino en el político al hacerse mártir de la idea nacional. Ante semejante tono en la respuesta de los secuestradores, el presidente Lleras Restrepo dio orden de abandonar las operaciones y con ello se desiste de la idea de hacer del entonces secuestrado un *mártir* de la nación; y en consecuencia, mantener su estatuto en el nivel económico, es decir como mercancía, en tanto único modo de restablecerle la libertad.

Tal tensión, conocida por más de cuarenta años, encausó que Zuleta Londoño, nieto del secuestrado Fernando Londoño Londoño, demandara en 1993 a la Ley 40 por encontrarla contradictoria de la Constitución de 1991. El debate jurídico encontró a la parte demandante de cara a la naturaleza *democrática* de la ley, por haberse incoado a través de la recolección de firmas; y a la parte demandada ante la exigencia según la que la colectividad haría del secuestrado, una vez lo coloca en una posición heroica, sacrificial y de salvaguarda del bien común que asiste a la sociedad. Desde luego que el mentado bien común solamente ha de sostenerse como metáfora ² cuya aceptación difícilmente podría colocarse en duda una vez se encuentre enfrentada a la materialidad de la vida en evidente peligro del secuestrado; cosas que, vistas en conjunto, no pueden guardar sino una relación desproporcionada. Así, en defensa de la metáfora del bien común se presentaría a la estadística, junto con la relación causal de acuerdo con la que el aumento de los casos de secuestros se explicaría por el éxito de la transacción económica del pago a cambio de la libertad del secuestrado; y del mismo modo, en defensa de la vida puesta en peligro del secuestrado, aparecería el hecho de que no sólo en términos constitucionales y jurídicos, sino como talante filosóficamente indiscutible, los hombres no han de hacerse, bajo circunstancia alguna, siervos de fin alguno, es decir procurarse como medios, sino mantener su integridad como fines en sí mismos.

Así las cosas, en este caso particular aparece con toda claridad la dirección en que generalmente el sacrificio es asumido y aceptado por una sociedad, toda vez que vaya del individuo hacia la metáfora del bien común; mas nunca en viceversa, es decir desde el bien común hacia el individuo. Cuando se pone en suspenso el carácter filosófico, jurídico y constitucional que hace de cada hombre un fin en sí mismo en aras de lograr arremeter contra la

² El bien común es concebible solamente en el terreno de la idea, en el sentido que su materialización no puede señalarse en modo alguno, y así, su *presencia* sólo es efectiva de manera ideal, es decir como metáfora de una cosa. Visto con cierto detalle, si dicha *presencia* está necesariamente sujeta a la idea, entonces es una *representación*, en tanto ha de valerse del lenguaje para materializarse, dado que es un objeto cuya existencia depende de la existencia de un discurso; es decir, que es un objeto creado por el discurso [cfr. Foucault, 1969 (1979)], y no una cosa del mundo. La diferencia entre presencia y representación, a propósito de la metáfora, es abordada por Jacques Derrida del siguiente modo: «la *praesentatio* significa el hecho de presentar, y la *repraesentatio* el hecho de *volver* presente, de hacer venir como poder-de-hacer-volver-a-venir, y ese poder-de-hacer-volver-a-venir-a-la-presencia de forma repetitiva, conservando la disposición de esa indicación, está marcado a la vez en el *re* de la representación y en esa posicionalidad, ese poder-poner, disponer, colocar, situar, que se lee en el *Stellen* y que de golpe remite realmente a sí, es decir, al poder de un sujeto que puede volver presente, volver par sí presente, o simplemente volverse presente» (Derrida, 1993: 91).

maquinaria económica que anima a la perpetración del secuestro, se le exige un sacrificio al individuo retenido con el fin de lograr el posicionamiento del bien común como fin cuya valía haría posible pensar a los hombres como medios, es decir como *mártires*.

Desde luego que no se trata de una definición de la dirección admisible, bien de lo particular, a lo general, es decir del individuo a la colectividad, o de lo general a lo particular; sino que se trata de la defensa de que el hombre sólo puede ser equivalente a un fin en sí mismo, y nunca asumírsele como medio posible de un fin distinto a su propia persona.

3. GEOMETRÍA DE LA INTIMIDAD

Antes que un debate de las direcciones, lo que ocupa a estas líneas es un asunto tanto más complejo, o por lo menos de factura estructural, cual si fuese una arquitectura particular. Ya Mijail Bajtin en uno de sus escritos publicados póstumamente legó este concepto de la arquitectura o del «principio arquitectónico» (Bajtin, 1997: 79), de acuerdo con el que habría una oposición regente en la configuración del mundo real que se materializaría entre el *yo* y el *otro*. Si se lee al detalle este clamor de Santos Calderón por hacer de *cada secuestrado un mártir*, es más que expreso el hecho de que se propugna por papel definido tanto del *yo* como del *otro*; y a pesar de que como retórica esta proposición pareciera hacer de la conversión en mártires su signo de protesta, si se quiere solidaria, habría que decir más bien que una configuración axiológica totalmente distinta opera allí. Bajtin brinda los principios metodológicos de esta presentación arquitectónica al decir que:

«La vida conoce dos mundos axiológicos por principio diferentes, pero relacionados entre sí: el *yo* y el *otro*, y en torno a estos dos centros se distribuyen y se disponen todos los momentos concretos del ser. Un mismo objeto idéntico a sí por su contenido, un momento del ser correlacionado conmigo, una vez aplicado al otro posee un aspecto valorativamente diferente, de modo que todo un mundo unificado por su contenido, si está referido a mí o a la otra persona, aparece impregnado de un tono emocional y volitivo totalmente diferente, se distingue por su valor semántico en el sentido más vivo y esencial. Con ello no se violenta la unidad semántica del mundo, sino que llega hasta el grado de unicidad propio del acontecer» (Bajtin, 1997: 79).

Por ende aquel clamor por el sujeto secuestrado, por el *otro* privado de su libertad, así como la condena del *objeto secuestro* no responden a un desinterés, sino que ambos elementos refieren a la propia experiencia de

Santos Calderón, y en esa media es el mundo axiológico del *yo* lo que explica la campaña *solidaria* que para los años noventa tiene lugar en Colombia. Desde luego que esto no se agota en modo alguno en la sola referencia al periodista, sino que si alguna verdad guarda este principio acuñado por Bajtin, entonces el hecho de volcarse a la protesta contra el secuestro en aquel entonces ha de trabar relación con el *momento concreto* de cada quien. Razón por la que habrá que establecer cuáles son los elementos que podrían explicar cómo esta *oposición* entre el *yo* y el *otro* abona el terreno para el surgimiento de la protesta contra el secuestro en Colombia.

Paul Ricoeur, haciendo una fina reflexión sobre la soledad, afirmó que las experiencias de los sujetos, a pesar de lo intransmisibles que son dada su complejidad, originan un *sentido público* [Ricoeur, 1976 (2003): 29] que las haría no sólo transmisibles en algún grado, sino que facilitarían además la posibilidad de otorgarles significación más allá de la experiencia existencial de cada cual. Así las cosas, el secuestro tal como se presentó a finales del siglo xx en Colombia, era en efecto una amenaza que podía fulminar a cualquier familia, sin distinción de riqueza o posición social, razón por la que de algún modo la experiencia del secuestrado y de la familia del retenido, a pesar de ser indescriptible y por ende desconocida para todo aquel que no la afrontara, era al mismo tiempo cercana, es decir que invadía al *mundo axiológico* propio, y por ende el *objeto secuestro* se *impregna* de un *tono emocional y volitivo* distinto, en tanto que como experiencia del *otro* podría, vía las fuerzas del azar, afectar al *yo*.

Dado que la amenaza no implica materialidad, resulta entonces derivado de los límites del propio *mundo axiológico* hacer del *otro* un *mártir* de una condición más general, es decir de la metáfora de la asociación, mas como *acto ético*, resultaría inadmisibile que todos los *no-secuestrados* sean los *mártires* de aquellos que sí lo están, o sea de aquellos que se encuentran privados de su libertad.

Por ello pensar este acto generalizado de la sociedad colombiana como de raigambre *solidaria*, demanda primero, como condición, que el «carácter biplano de la determinación axiológica de mundo —para sí o para otro—» (Bajtin, 1997: 79), pierda su configuración geométrica, de modo que las distancias axiológicas que hacen del *otro* un ser distinto al *yo*, indeterminen a su vez al *yo* del *otro*. La *solidaridad* no puede ser pensada, en modo alguno, como acto incapaz de afectar la materialidad del ser; sino que contrariamente ha de poner en juego al *ethos* propio, de manera que la actuación no se circunscriba solamente al mantenimiento y salvaguarda del propio mundo interior. Éticamente este es un modo de pensar la *solidaridad*, pero filosóficamente puede decirse, tal como se lo propone Peter Sloterdijk, con cariz de objetivo que atravesaría su obra *Esferas*:

«Yo sólo seguiré la huella de las indicaciones platónicas para desarrollar con mayor tenacidad de lo acostumbrado la tesis de que las historias de amor son historias de forma y de que toda solidarización es una formación de esferas es decir, una creación de espacio interior» [Sloterdijk, 1998 (2003): 23].

La colosal empresa que Sloterdijk se propone llevar a cabo en esta obra fundante y dividida en tres volúmenes, cuyo valor filosófico es renovador, continúa su ya iniciada reflexión en la obra *Crítica de la razón cínica* [cfr. Sloterdijk, 1983 (2007)]. Sin embargo, aquella obra tripartita en particular se sirve de una metáfora geométrica, las esferas, para describir lo que en este caso concreto se reconoce como la intimidad, cosa que por demás le entrega a la lectura de este grave compendio un carácter de reflexión metafísica. La discusión que Sloterdijk propone guarda consigo una complejidad cuyo baluarte con seguridad no podrá ser siquiera cercano a estas líneas, pero que en cambio se tratará de colocar en función a lo que interesa: la solidaridad en relación al caso concreto del secuestro.

La acertada metáfora que Sloterdijk trabaja en las *Esferas* comportaría, del mismo modo en que para Jacques Lacan resultó fundante para el final de su enseñanza el aporte de la topología, un campo de estudio que permitiría pensar la intimidad. Así entonces, la intimidad, puesta en el concierto de términos de Bajtin, supondría necesariamente la diferencia axiológica entre el *yo* y el *otro*, toda vez que lo íntimo, entendido como figura geométrica, no sólo se sirve de la esfera como indicación de completitud, sino además de impenetrabilidad. Esto supone para Sloterdijk una cuidadosa reflexión a propósito de la sexualidad, tomando distancia de lo que el psicoanálisis ha teorizado a partir de su clínica, para decir que cuando una esfera de intimidad surge implicando la imbricación de dos esferas antes cuidadosamente diferenciadas, esto ha de pensarse en primer lugar como asunto formal.

Así las cosas, no sólo de una axiología particular, sino de una *posición del sujeto* [cfr. Foucault, 1969 (1979)] emergería la verdad de los actos humanos; verdad que, Bajtin anticipaba ya, «no es una verdad de contenido idénticamente igual a sí misma, sino la posición única y razonada de cada partícipe, la verdad de su deber concreto y real» (Bajtin, 1997: 53). De este modo, intimidad y posición brindarían las coordenadas en las que se ubicaría en el universo social la verdad concreta de cada acontecimiento. Así entonces, no sólo el valor solidario de la declaración de Santos Calderón, sino del conjunto de la sociedad movilizadora y partícipe de la condena contra la práctica del secuestro, habrá que determinarse primero en relación tanto al «campo de la intimidad esférica» [Sloterdijk, 1998 (2003): 486] como a la *particular posición del sujeto*, en este último caso circunscrita únicamente a la persona de Santos Calderón.

Dicha *intimidad esférica* estaba ya anticipada, quizá como arquetipo, en las investigaciones de Bajtin, cuando dice:

«Yo amo al otro, pero no puedo amar a mí mismo; el otro me ama, pero no ama a sí mismo, cada cual tiene razón en su propio lugar, pero no subjetiva, sino responsablemente. Desde mi único lugar, sólo yo-para-mí soy *yo*, mientras que todos los demás son otros para mí (en el sentido emocional y volitivo de esta palabra). Porque mi acto (el sentimiento concebido también como acto ético) se está orientando justamente hacia el hecho de la singularidad e irrepitibilidad de mi lugar. El otro tiene su lugar en mi conciencia emocionalmente volitiva y participativa, puesto que lo amo como a otro, y no como a mí mismo. El amor del otro por mí suena emocionalmente de un modo absolutamente distinto para mí —en mi contexto personal—, en comparación con este mismo amor por mí, pero para él; este amor obliga a cosas totalmente diferentes a él y a mí. Pudo haber surgido para una tercera conciencia, no encarnada e indiferente. Para aquella conciencia, se trataría de dos personas concebidas en su valor autónomo e idéntico, las que desde el punto de vista axiológico por principio se expresan diferentemente» (Bajtin, 1997: 53 y ss).

Bajtin muestra, en el nivel ético, lo que geométralmente equivaldría a la impenetrabilidad de los cuerpos esféricos, incluso imaginados como cuerpos relacionados por el amor. La cercanía de los lazos entre humanos no implica una transformación de los universos íntimos que axiológicamente los definen. En ese sentido, el concepto de solidaridad que Sloterdijk introduce habría de entenderse más que como la intersección de esferas particulares de identidad, como la ampliación del espacio que contienen, de modo que antes que dar origen a una operación en la que las superficies esféricas se encontrarían cortándose mutuamente, más bien se solapan, manteniendo intactas las intimidades protegidas por su unidad y viéndose afectadas solamente en términos de volumen, con lo que la solidaridad valdría como operación que en relación al otro, sólo contiene al yo-para-mí, asegurando que la completitud de la alteridad se margine de la superficie de la esfera íntima. Así entonces, se *crea espacio interior* sin que dicho espacio transforme los límites axiológicos que, para Bajtin, distinguen al *yo* del *otro*. No obstante, este modo geométrico de hacer «reflexión sobre los fundamentos lógicos de la intimidad»³ [Sloterdijk, 1998 (2003): 489] puesta de cara a la alteridad, cuenta con modos opuestos de entendimiento, como el que propone Norbert Elias, al decir en 1939 que:

³ Valga aclarar en que en el momento en que Sloterdijk propone esta noción, pone de presente que esta no tiene origen filosófico, sino que fue por largo tiempo monopolio de los discursos místicos y religiosos.

«Existe hoy en día un moldeado de la autoconciencia muy difundido que induce a la persona a sentir y pensar: “Estoy aquí, completamente solo; todos los demás están ahí fuera, fuera de mí, y, asimismo, cada uno de ellos recorre su camino con un interior que es él solo, su verdadero yo, su yo puro, y con un disfraz exterior, que son sus relaciones con otras personas”. Esta postura hacia uno mismo y hacia los demás parece a quienes la sustentan algo natural y evidente. Sin embargo, no es ni lo uno ni lo otro. Es expresión de un moldeado particular e histórico del individuo, realizado por un tejido de relaciones, por una forma de convivencia de estructura muy específica. Aquí lo que se pone de manifiesto es la autoconciencia de personas a quienes la estructura de su sociedad empuja hacia un grado elevado de reserva, de represión emocional, de renuncia a los instintos y su transformación, la autoconciencia de personas acostumbradas a ocultar un cúmulo de estallidos, de expresiones instintivas y deseos en enclaves de la intimidad privados y alejados de la mirada del “mundo exterior” o incluso en rincones del propio espíritu (...)» [Elias, 1939 (1990): 44].

Esta reflexión que Norbert Elias realiza en la primera mitad del siglo xx, cuyo cariz y talante es notablemente sociológico, pone de presente una discusión en torno a lo social que, a través de una crítica, reafirma una suerte de deontología según la que la distinción axiológica de Bajtin o el espacio interior esférico de Sloterdijk, se fundamentarían en una perspectiva tan generalizada cuanto también errónea, en el sentido en que de ella se derivaría un individualismo que de hecho no tiene lugar ni en Bajtin, ni en Sloterdijk. Valga precisar entonces que la axiología de Bajtin, del mismo modo que la geometría de Sloterdijk, en modo alguno reflexionan sobre las fronteras del individualismo, sino que actualizan una discusión sobre lo que podría llamarse una fundamentación de la diferencia.

La referencia material que propone Norbert Elias, que en lenguaje de Martin Heidegger se entendería como el *ser-en-el-mundo*, no resulta derivarse, como Elias lo describe, del nivel fundamental de análisis, sino que este a su vez supondría uno todavía más elemental y que cuenta con concepto propio en el pensamiento de este filósofo alemán. Dicho término es *innidad* y Peter Sloterdijk lo explica así:

«Esta palabra artificial, que apareció espectralmente en la obra temprana ⁴ de Heidegger, expresa, de modo bastante extraño, que el sujeto o el ser-ahí sólo puede ser *ahí* como algo contenido, rodeado, circunscrito, exhalado, tonalizado, afinado aludido. Antes de que un ser-ahí adquiera el carácter de ser-en-el-mundo, ya tiene el de un ser-en» [Sloterdijk, 1998 (2003): 487].

⁴ Sloterdijk hace aquí referencia explícita a la obra *Ser y tiempo* [Heidegger, 1927 (2003)] publicada por Martin Heidegger en los años veinte del pasado siglo.

Este nivel elemental se hace condición de la materialidad propia del ser, es decir de su inmersión en el mundo; y dicha condición resulta, en los términos de Heidegger, un *ser-en* sí mismo, que es además el plano analítico en el que la aparición de la alteridad, propia del *ser-en-el-mundo*, no resulta sino como otredad distinta del yo. Así entonces, en este nivel el yo sólo puede ser en tanto yo-para-mí. Si esto en efecto resulta condición de la materialidad mundana que rodea al ser, entonces en esta axiología el *ser-en* se mantiene presente en la relación con la alteridad y es ello lo que explica por qué la solidaridad es *creación de espacio interior*.

Dadas las fronteras entre el yo y el otro, aunarse por parte del yo a una causa ajena, interviniendo en ella con la materialidad del ser, de algún modo ha de transformar la ajenidad característica de la causa para ligarla axiológicamente al yo. Es así que vistas al detalle, tanto la actuación de Santos Calderón con la promoción del articulado del estatuto anti-secuestro, como la de Zuleta Londoño al demandar la Ley 40 ante la Corte Constitucional, implican ya una cercanía con el *objeto secuestro*, es decir que este no es del todo ajeno, y debido a ello, por lo menos en lo que refiere a Santos Calderón, existe la posibilidad de un acto *solidario* con aquel otro representado en los tantos casos de secuestros que hubo en dicha época⁵.

En ese sentido, podría afirmarse que un *acto solidario* no puede desdibujar materialmente aquellas fronteras axiológicas que diferencian al yo del otro, y que por ende el carácter *solidario* queda entredicho, puesto que no hay lugar a un acto *por el otro* que no esté además ligado a modo de interés *por mí mismo*.

Ahora bien, dicho carácter del acto solidario, que se ubicaría en la exigencia de un desprendimiento del yo de *sí mismo*, de modo que el contenido de lo solidario estuviese precipitado únicamente al otro, y por ende puro de todo *interés* del yo en tanto fuerza motivadora, es un carácter relativo única y exclusivamente a la idea. Incluso no pertenecería, de acuerdo con esta reflexión, al campo ético, por lo menos en la perspectiva de Bajtin, dado que él mismo aseveraba que «un deber ser concreto es un deber ser arquitectónico: se trata de realizar mi propio y único lugar en la unicidad del acontecimiento de ser, y se define ante todo en cuanto una contraposición axiológica entre el yo y el otro» (Bajtin, 1997: 80). Así las cosas, la exigente demanda de la idea *solidaria* habrá de aceptar que, material e incluso éticamente, la solidaridad es siempre *solidaridad conmigo mismo*, cosa que es otro modo de establecer lo que desde el terreno de la filosofía

⁵ Aunque la mayoría de estadísticas que llevan registro del secuestro en Colombia se inician en el año 1996, ellas coinciden en gran medida señalar que en el tiempo anterior a dicho año, había ya más de mil secuestros perpetrados en el país (Castillo Muñoz, Vargas Martínez y Beltrán Forero, 2010: 25).

Sloterdijk acuñó en relación a la *creación de espacio interior* como dimensión semántica de la solidaridad.

De este modo, aparecería en términos filosóficos una diferencia entre la representación y la materialidad, es decir entre el terreno de la idea y el del *acontecimiento del ser*, puesto que referirse a un concepto directamente relacionado con el ser, como lo es la solidaridad, encuentra bretes en su materialización dado que el ser contendría ya una *contraposición arquitectónica*, es decir la inevitable frontera entre el *yo* y el *otro*. Dicha *contraposición*, afirma Bajtin, «es llevada a cabo dentro de cada acto ético, y la elemental conciencia moral así lo entiende, pero la ética teórica no posee una forma adecuada para expresarlo» (Bajtin, 1997: 80). Este resulta ser no solamente un problema de factura ética, sino que es también un problema filosófico en el sentido en que en este caso particular de la solidaridad, en referencia concreta a la problemática concreta del secuestro, la reflexión viraría su rumbo hacia una conceptualización opuesta a la idea misma para poder alcanzar la abstracción. Esto ocurre al pensar la solidaridad como *creación de espacio interior* en tanto que abstracción, cosa que se explica toda vez que «la forma de un postulado, norma o ley universales no es capaz de expresar esta contraposición, cuyo sentido es un absoluto de sí (...)» (Bajtin, 1997: 80). Como consecuencia, «inevitablemente surge la ambigüedad, la contradicción entre forma y contenido» (Bajtin, 1997: 80). Puesto que «sólo en forma de la descripción de una relación arquitectónica concreta es posible expresar este momento, pero la filosofía moral hasta ahora no conoce una descripción semejante» (Bajtin, 1997: 80). Y por ello mismo resulta de fundamental importancia la perspectiva que Sloterdijk propone, dado que disuelve este brete al superar la discusión moral y dar inicio a una empresa filosófica capaz de conceptualizar a la solidaridad sin necesidad de obliterar el modo en que materialmente ella se presenta en las relaciones humanas.

Es en ese sentido que Sloterdijk dedica especial atención a la moral cristiana y al misticismo religioso, puesto que es en reflexiones como las de San Agustín, —de quien a propósito Sloterdijk afirma fue «el gran lógico de la intimidad de la teología occidental» [Sloterdijk, 1998 (2003): 492]— en las que un primer momento se brindó luz acerca del problema de lo íntimo y por ende se reflexionó además sobre las fronteras mismas de la materialidad de la solidaridad, puesto que sólo en relación a lo íntimo, la solidaridad puede tomar lugar en el mundo. Así las cosas, Sloterdijk concluye la empresa que Bajtin vislumbraba ya como inacabada, y que refiere a la expresión adecuada de las implicaciones de la frontera axiológica entre el *yo* y el *otro*.

4. CONCLUSIONES

Aquella cartografía de lo inesperado que Borges ilustrara, pensada como referencia que permitiría pensar las consecuencias materiales de un acontecimiento fundante, faculta entender cómo el estatuto antisequestro, aceptado como efecto de un acto solidario para con los secuestrados, haya sido la pieza fundamental sobre la base de la que se promulgaría en Colombia el Decreto 365 de 1994, o Estatuto de vigilancia y seguridad privada, puesto que sólo en la medida en que la Ley 40 dio pie a probar la incapacidad del Estado colombiano de brindar de modo satisfactorio seguridad a sus ciudadanos, se produjo como consecuencia una regulación del ejercicio de la seguridad privada que serviría de fundamento sobre el que se organizarían las agrupaciones de seguridad que en Antioquia se conocieron como *Convivir* (cfr. Ungar y Arrieta, 2004) y que no tardarían en convertirse en las fuerzas paramilitares protagonistas del cruento conflicto del que ha adolecido la sociedad colombiana a lo largo de los últimos años.

Esta evidencia literaria, puesto que es Borges el primero en advertir dicha materialización de lo inesperado, resume con toda claridad el problema ante el que la filosofía se enfrenta cuando reflexiona sobre conceptos que están íntimamente ligados a la materialidad del ser; puesto que dicha ligazón íntima no sólo supone la emergencia de lo inesperado, sino que introduce el universo de las cosas humanas, en donde los principios de la reflexión filosófica o incluso de la científica, encuentran innúmeros breves, así como puntos que ofrecen difícil labor a la inteligencia, hasta incluso dirigir a la tarea del filósofo hacia una profundidad insospechada, producto de la que sólo una renovación de contenido y perspectiva puede dar cuenta de la abstracción contenida en la materialidad de los acontecimientos humanos. Sólo así puede entenderse que la solidaridad pueda, a pesar de la contradicción lógica que ello supone, abocarse a lo ajeno del mismo modo en que no franquea los límites del interior propio del yo.

BIBLIOGRAFÍA

- BAJTIN, M. M. (1997). *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, T. BUBNOVA (trans.). Barcelona: Anthropos.
- BORGES, J. L. [1935 (2007)]. *Historia universal de la infamia. Obras completas*, vol. I. Bogotá, D.C.: Emecé.
- CASTILLO MUÑOZ, J.; VARGAS MARTÍNEZ, J. A., & BELTRÁN FORERO, N. G. (2010). *Brechas y propuestas de las políticas públicas contra el secuestro. Balance de las políticas pú-*

- blicas contra el secuestro (1998-2010)*. Bogotá, D.C.: Fundación país libre, United States Agency for International Development.
- DERRIDA, J. (1993), *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, envió P. P. GÓMEZ (trans.), en P. P. GÓMEZ (ed.). Madrid: Paidós.
- ELIAS, N. [1939 (1990)]. *La sociedad de los individuos*, J. A. ALEMANY, (trans.). Barcelona: Península.
- FOUCAULT, M. [1969 (1979)], *La arqueología del saber*, A. G. D. CAMINO (trans.). México, D.F.: Siglo XXI.
- HEIDEGGER, M. [1927 (2003)], *Ser y tiempo*, J. E. RIVERA (trans.). Madrid: Trotta.
- RICOEUR, P. [1976 (2003)], *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México, D.F.: Siglo XXI, Universidad iberoamericana.
- SLOTERDIJK, P. [1983 (2007)], *Crítica de la razón cínica*, M. Á. VEGA (trans.). Madrid: Siruela.
- [1998 (2003)], *Esferas I. Burbujas: microsferología*, I. REGUERA (trans.). Madrid: Siruela.
- UNGAR, E., y ARRIETA, A. (2004), *¿Morir antes que perder la libertad? El caso de los indígenas U'wa y la Ley antisequestro como ejemplos de accountability societal en Colombia*, vol. XI. Bogotá, D.C.: Universidad de los Andes.