
FALACIAS ÉTICAS
E IRRESPONSABILIDAD
POLÍTICA

leonardo tovar gonzález

—

Por manera que tuvimos filósofos por jefes,
filantropía por legislación, dialéctica por táctica,
y sofistas por soldados.
SIMÓN BOLÍVAR (1812)

La cita del Libertador que nos sirve de epígrafe se ha vuelto recurrente en la historia de las ideas latinoamericanas para ilustrar la tensión entre los ideales de perfección política y la ignorancia de los medios efectivos para gobernar que desde los orígenes de la Independencia han vivido nuestros países:

Los códigos que consultaban nuestros magistrados no eran los que podían enseñarles la ciencia práctica del Gobierno, sino los que han formado ciertos buenos visionarios que, imaginándose repúblicas aéreas, han procurado alcanzar la perfección política, presuponiendo la perfectibilidad del linaje humano. Por manera que tuvimos filósofos por jefes, filantropía por legislación, dialéctica por táctica, y sofistas por soldados. Con semejante subversión de principios y de cosas, el orden social se sintió extremadamente conmovido, y desde luego corrió el Estado a una disolución universal, que bien pronto se vio realizada¹.

Aunque el ambiente de Patria Boba dentro del cual Bolívar lanzó dicha proclama ha cambiado (o por lo menos eso deseáramos creer), consideramos que a través de los tiempos ha continuado vigente en el imaginario colombiano la asimilación de filósofos y sofistas con el grupo subversor del orden

¹ S. Bolívar, «Manifiesto de Cartagena (1812)», en J. L. Romero y L. A. Romero (comps.), *Pensamiento político de la emancipación*, Caracas. Biblioteca Avacuchio, 1977, vol. I, p. 131.

social y la ciencia del gobierno. De allí que no se los haya vuelto a llamar a regir los destinos públicos, o por lo menos no en tanto que filósofos, como lo demuestra la nítida escisión en Rafael Núñez entre el pensador escéptico y el político pragmático. Con asesores de sobra, hoy nuestros «príncipes» ni siquiera atienden el consejo kantiano de escuchar las ideas políticas de los filósofos.

Y por cierto, no porque falten éstas, pues en contra de lo expuesto en ciertas lecturas ligeras de nuestro devenir filosófico contemporáneo, ni en la acepción restringida de filósofo normalizado ni en la amplia de intelectual-filósofo, hemos carecido en las últimas décadas de intérpretes conceptuales del acontecer político. Para comprobarlo, me bastaría señalar ostensiblemente a cada uno de los ponentes de este simposio sobre la filosofía y la crisis colombiana; pero permítanme añadir los nombres de Estanislao Zuleta, entre los ya desaparecidos, y Rubén Jaramillo, Guillermo Hoyos y Ángel Papacchini, entre los vivos. Con diversos enfoques, pululan los libros y artículos dedicados al pensamiento político, cada vez con una intención más directa de reflexionar sobre la realidad nacional. Y entre otros signos de ese interés, valga mencionar que hace dos años se inició en Bogotá un programa de pregrado centrado en la filosofía política.

Sin embargo, la opinión, en insospechado eco de Bolívar, sigue mirando a los filósofos como sofistas, si se quiere brillantes para imaginar mundos ficticios pero incapaces de orientar la realidad política efectiva. En una palabra, se nos considera irresponsables para hacernos cargo de la situación, y si se nos tolera a través de la preservación de las facultades y de los cursos de filosofía en secundaria, se debe a que nos consideran funcionales para la ideología del sistema. Nuestra apelación a doctrinas y valores que a nadie le interesan serviría como una suerte de religión secularizada que tranquiliza las conciencias de nuestros gobernantes y sus asesores.

En consecuencia, pretender, a imitación de Jeremías Bentham en el siglo XVIII², descubrir desde la filosofía los sofismas que dominan en nuestra vida política parece un despropósito. Los economistas con sus certeros cálculos, los politólogos con sus informados análisis, los juristas con sus razonadas jurisprudencias, extienden una presunción de corrección formal y adecuación empírica sobre los discursos políticos. Al cuidado de nuestros eficientes administradores públicos, nuestros probos e inteligentes legisladores, nuestros emprendedores estadistas, podemos confiar en que nuestras prácticas políticas están exentas de faltas protuberantes. Y sobre todo, los inapelables señores de la guerra definen, más allá de cualquier debate argumentativo, cuáles son las razones que se imponen. Como Don Quijote, la única falacia que hallaremos será la nuestra de querer someter la realidad a nuestros ilusos sueños.

Contrario sensu, en esta ponencia me propongo mostrar que las irresponsabilidades patentes en nuestra vida política se basan en falacias éticas estructurales que los filósofos podemos y debemos denunciar. Con tal finalidad se examinan en el primer apartado los alcances políticos de la argumentación y se postula que la responsabilidad política posee una intrínseca dimensión ética. En busca de un modelo que nos permita fundar las responsabilidades propias de la política, a continuación exploraremos, con Albert Camus, Hannah Arendt, Walter Benjamin y Hans Jonas, los principios éticos de la acción y el discurso políticos. A la luz de los criterios descubiertos allí, esbozaremos por último algunas de las falacias recurrentes de los actores políticos en Colombia.

² Véase J. Bentham, *Tratado de los sofismas políticos*, Madrid, Imprenta D'Amarita, 1838, 438 pp.; edición moderna: Buenos Aires, Leviatán, 1986, 238 pp.

1. SOBRE ARGUMENTACIÓN Y RESPONSABILIDAD POLÍTICA

El profesor Adolfo León Gómez termina su libro *Argumentos y falacias* preguntándose por el alcance de la argumentación en un mundo dominado por la violencia³. Desarrollando su inquietud, cabría inquirir qué utilidad reportaría denunciar las falacias en que incurren los dueños del poder en la justificación de sus acciones, si para ellos la única razón que importa es la de la fuerza. Establecer sus yerros argumentativos ¿no será un mecanismo iluso propio de filósofos, en el sentido más romántico e inane del término, que para nada incide en la capacidad de los actores políticos para imponer violentamente sus posiciones? ¿Qué puede aportar el examen de los argumentos esgrimidos en los discursos políticos frente a la *Realpolitik* de las acciones cumplidas?

Ciertamente, establecer cuántas peticiones de principio se encierran en los comunicados de las fuerzas armadas en torno al orden público, explicitar las falacias de ambigüedad en las cartas del comandante supremo de las FARC, resaltar que en sus amenazas las autodefensas esgrimen argumentos *ad personam* o *ad hominem* abusivos, más que inocuo, sería inócuo. ¿Qué ganarían con ello los desaparecidos, los secuestrados, los masacrados? Acusar a todos los agentes políticos violentos de valerse de argumentos *ad baculum*, esto es, de apelar a la fuerza para validar sus tesis, ni siquiera sería interesante como ejercicio académico, y como ejercicio político confirmaría las más crudas reservas sobre la capacidad de los filósofos para actuar en la vida pública.

En realidad, este tipo de análisis no sería más que la extensión, a través de la lógica argumentativa, de una posición moralista que desconoce, desde la pura racionalidad de las reglas, los factores reales de poder en una sociedad. Como intelectua-

³ A. L. Gómez Giraldo, *Argumentos y falacias*, Cali, Universidad del Valle, 1993, p. 122.

les, escuchamos con sorna las opiniones que en los sondeos sobre la situación del país lanzan algunas personas piadosas, cuando señalan que los problemas se deben a que los colombianos olvidaron el Evangelio y que las dificultades se arreglarían si todos cumplieran los mandamientos de Dios. No obstante, cabe preguntarse si la observación resulta menos pueril cuando se refiere a los deberes kantianos, la alteridad levinasiana, la comunicación habermasiana. En cualquier caso, recurrir a un deber-ser extrínseco para cuestionar el curso de los hechos efectivos revelaría a la vez soberbia e impotencia. Soberbia, porque como le enrostró Hegel a Kant, ésta esconde la presunción de que las propias razones son superiores a los acontecimientos desplegados realmente en el mundo. Impotencia, porque ésta parte de la maldad intrínseca de las cosas y se duele de no poder extirparla.

Al asimilar los preceptos absolutos del Sermón de la Montaña con los deberes incondicionados del imperativo categórico, Max Weber vio con acierto las limitaciones de la moral de la convicción en la acción y el análisis políticos⁴. En efecto, el político moralista de la intención oscila entre el quietismo ante la imposibilidad moral de mancharse las manos con un estado de cosas estructuralmente injusto y el terrorismo del justo que en nombre de la razón impone a sangre y fuego los principios morales al mundo. Y el filósofo moralista se duele sempiternamente como una plañidera de la inmoralidad de la vida política, pero para no comprometerse elude proponer cualquier alternativa de acción o se niega por lo menos a respaldar alguna en lisa dentro del debate público. Por acción o por omisión, todos ellos son responsables de aumentar el mal que pretenden evitar, en un caso porque la indiferencia propicia el au-

⁴ Véase M. Weber, «La política como vocación», en *El político y el científico* (1919), traducción de Francisco Rubio Llorente, Barcelona, Altaya, 1995, pp. 81-179.

mento de la iniquidad reinante en el orden existente, y en el otro porque el terror agrega a ésta la carga de la propia iniquidad.

Lejos de un pragmatismo maquiavélico, la responsabilidad weberiana no alude a la absoluta falta de escrúpulos para asegurar el control del poder político, sino al compromiso de la autoridad para buscar las mejores consecuencias previsibles para la supervivencia del cuerpo social y para el bienestar de sus integrantes. La renuncia a los principios absolutos del moralista, antes que equipararse al denostado moralista político que tipifica Kant en *La paz perpetua*⁵, apunta a la creación de un orden histórico donde los bienes sociales en verdad sean disfrutados por la comunidad política. La estabilidad del régimen no es por tanto un fin en sí misma, sino un medio para asegurar las condiciones de paz y seguridad que requieren el progreso material y los valores espirituales del grupo.

En realidad, Weber sigue así una tradición marcada por el propio Maquiavelo y por Hobbes, pues ni la astucia del Príncipe ni el poder absoluto del soberano tenían otra finalidad que la de garantizar las mejores condiciones para el desenvolvimiento de las vidas individuales y colectivas de los súbditos⁶. El autoritarismo que sin duda ambos impulsan, posee sin embargo una justificación eminentemente ética, a saber, que la fuerza se canalice hacia la conservación del cuerpo social. Los liberales con Locke y Kant a la cabeza, no renunciarán al Estado como depositario de la violencia legítima, sino que se cuidarán de someterlo a controles jurídicos que impidan que ésta se desborde en contra de los mismos protegidos. Por su parte,

⁵ Véase E. Kant, *La paz perpetua*, traducción de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1989, p. 46.

⁶ Elaboro una reconstrucción más detallada de la dimensión ética inherente a la estricta praxis política en la ponencia «Irresponsabilidad ética, responsabilidad política?», que leí en Cartagena en noviembre de 2000, dentro del VII Simposio de la Revista Internacional de Filosofía Política.

Rousseau, a través del camino político del republicanismo, y Marx, a través de la revolución socialista, intentarán que la fuerza se anule a sí misma, en el primer caso por medio de la absorción de las voluntades particulares dentro de la voluntad general, y en el segundo propiciando una dictadura del proletariado que dure sólo mientras se cambian las estructuras económicas desiguales propias del capitalismo.

Por uno u otro camino, la responsabilidad con la libertad de los ciudadanos y la justicia de la sociedad política ha constituido el principio ético intrínseco de la acción y el pensamiento políticos, de modo que incurre en falacia práctica o lógica cualquier político de acción o cualquier analista político que subordine esos compromisos a la conservación a ultranza del poder por medio de la fuerza. Al cabo, en tanto el discurso es una forma de acción social (teoría de los actos de habla) y la acción humana se modela sobre la acción discursiva (teoría de la acción comunicativa), se puede hablar, estructuralmente, de falacias argumentativas y éticas a la vez. La apelación falaz a razones para justificar actos falaces se constituye en falacia tanto discursiva como práctica.

Como expondremos en la tercera parte de la conferencia, al utilizar recurrentemente sofismas para justificar acciones que en sí mismas contradicen los principios normativos de la política, nuestros políticos de todos los bandos no sólo incurren en errores lógicos y en faltas morales, sino también revelan una absoluta falta de consecuencia con sus estrictas responsabilidades políticas. Pero antes debemos especificar cuáles son esas responsabilidades.

2. DE LA RESPONSABILIDAD CON LA JUSTICIA A LA JUSTICIA COMO RESPONSABILIDAD

«Yo no amo la vida, sino la justicia, que está por encima de la vida». Así resume su credo revolucionario Stepan, uno de

los terroristas de la pieza de teatro de Albert Camus «Los justos», estrenada en 1949⁷. La acción se desarrolla en tiempos de la Rusia zarista, cuando un grupo de conjurados planea asesinar al gran duque. El encargado de lanzar una bomba al paso del coche de éste es el poeta Kaliayev, quien en contrapunteo con su compañero Stepan declara: «Entré en la revolución porque amo la vida».

El primer intento falla porque Kaliayev no se atreve a asesinar también a los dos niños que acompañan al noble: «Yo no podía prever... Niños, niños sobre todo. ¿Has mirado a los niños? Esa mirada grave que tienen a veces. Nunca he podido sostener esa mirada...». El radical Stepan denuesta la debilidad que trasunta este arrepentimiento, y a la pregunta de Dora, otra de las integrantes de la célula terrorista, sobre si él podría disparar a quemarropa sobre un niño, responde no sin cierto titubeo: «Podría, si la Organización lo ordenara». Para él, el sufrimiento de los miles de niños que mueren de hambre a causa de la opresión justifica con creces la muerte «de los dos perros sabios del gran duque». En cambio, su interlocutora le replica que «la Organización perdería su poder y su influencia si tolerara, por un solo momento, que nuestras bombas aniquilaran niños».

Dos días después, Kaliayev comete el atentado y prácticamente se deja arrestar por la policía. En la cárcel, el prisionero protesta ante la acusación de asesinato: «Arrojé la bomba contra la tiranía de ustedes, no contra un hombre» (p. 145). «Sin duda —apunta Skuratov, jefe de la policía. Pero fue un hombre el que la recibió». La justificación de Kaliayev de no haber cometido un crimen sino un acto de justicia tampoco convence a la viuda del duque, quien lo visita para persuadirlo de arrepentirse. Si, como el conjurado alega, aquél «encarnaba la su-

⁷ Véase A. Camus, «Los justos» (1949), traducción de Aurora Bernárdez y Guillermo de Torre, en *Obras*, tomo II, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp. 81-171.

prema injusticia», ¿por qué haber perdonado antes a los sobrinos del duque, que por su pertenencia social eran tan culpables como el tío? Ante los reclamos de la duquesa, Kaliayev le solicita que lo deje prepararse para morir: «Si no muriera, entonces sí sería un asesino» (p. 152). Pero ella le espeta: «No. Debes vivir y convencerte de que eres un asesino».

El drama termina en el escondite de los terroristas, cuando éstos se enteran de que su compañero permaneció firme hasta el final. Los hombres celebran las palabras de Kaliayev en el juicio que se le siguió: «Si he estado a la altura de la protesta humana contra la violencia, que la muerte corone mi obra con la pureza de la idea». Dora llora por él y por todos ellos: «El quería la pureza, sí. Pero ¡qué atroz coronación!». Gracias al cadalso, Kaliayev «ya no es un asesino», pero si la muerte de injustos como el duque y justos como el poeta es el único camino, reflexiona Dora, «no vamos por buen camino. El buen camino es el que conduce a la vida...» (p. 161). Sin embargo, antes de caer el telón, la mujer se ofrece a arrojar la próxima bomba para que la muerte también la redima a ella.

El mérito literario de Camus reside en revelarnos en toda su grandeza y su miseria la situación de los justos. Stepan lucha por la justicia en nombre del resentimiento y del odio, y por eso ha renunciado a cualquier escrúpulo moral que le impida cumplir su misión justiciera. A nombre de la vida, Kaliayev se ve desgarrado entre la decisión de extirpar la injusticia y los medios injustos a que debe recurrir para lograrlo. Dora aprende de él que la única justificación posible para el justo es la muerte, pero entonces ¿para qué la justicia?

Cinco años atrás, el escritor argelino había explicitado los motivos conceptuales que se expresan en el drama de 1949⁸. En una serie de artículos reunidos bajo el título general de *Mo-*

⁸ Véase A. Camus, *Moral y política (1944-1945)*, traducción de Rafael Aragón, en *Obras*, tomo II, ed. cil., pp. 639-665.

ral y política, Camus enuncia con absoluta claridad el propósito supremo de la política: «...para todos nosotros, se trata de conciliar justicia y libertad. El objetivo que debemos perseguir es que la vida sea libre para cada uno y justa para todos...» (p. 641). Pero lograr este equilibrio no resulta sencillo, porque la libertad absoluta implica la libertad de los ambiciosos y por tanto la injusticia hacia la mayoría. Recíprocamente, la justicia para todos significa en realidad someter la personalidad libre de cada uno al bien colectivo. Sin embargo, esta dificultad, al parecer insalvable, no debe motivarnos a renunciar a dicho esfuerzo: «Contra una condición tan desesperante —declaró Camus en momentos en que la Segunda Guerra Mundial aún no había concluido—, la dura y maravillosa tarea de este siglo es edificar la justicia en el más injusto de los mundos, y salvar la libertad...».

En contra del realismo político que pregonan algunos, el primer paso consiste en introducir la moral en el lenguaje de la política. Puede ser que ese método sea utópico, admite Camus, pero por lo menos debemos intentarlo. Se busca realizar un orden superior basado en la justicia, no proteger el orden mezquino de la tranquilidad en las calles, que ampara todas las injusticias sociales. A nombre de la pureza en la acción, nuestro autor se niega también a aceptar la justicia lograda con medios ilegítimos: «Se trata de estar al servicio de la dignidad del hombre por medios que permanezcan dignos, en medio de un contorno histórico que no lo es...» (p. 651).

A estas alturas se nos argüirá que la selección de Camus para ejemplificar la ética de la política se ubica en la corriente de los principios absolutos de la pura intención, en contradicción con la realista ética de la responsabilidad en la cual anunciamos situarnos. Sin embargo, como vieron el propio Weber y, antes de él Hegel, en momentos de iniquidad absoluta no existe mayor responsabilidad que la convicción sin concesiones de llevar la moral al mundo. Si la astucia y la violencia se proba-

ron durante siglos y fracasaron, nos invita a meditar Camus, «sólo queda por intentar la vía normal y simple de una honestidad sin ilusiones, de la prudente lealtad y de la obstinación para fortalecer la dignidad humana...» (p. 651). Lejos de cualquier moralismo, para el pensador francés no se trata de sustituir la reforma política necesaria con una mera reforma moral, pues juntas son necesarias. Sólo con buenas leyes e instituciones se pueden tener buenos ciudadanos.

Cinco lustros después, Hannah Arendt⁹ soldará el nexo entre ética y política esbozado por Camus. En efecto, su condena a la violencia como fundamento de la acción política no obedece a un primado moral que se resienta ante la crueldad de la guerra como partera de la historia, sino de una consideración rigurosamente política. Contra lo pretendido por los realistas políticos, la mera fuerza no asegura la legitimidad de la autoridad política. Al contrario, cuando un actor político no cuenta con otro recurso que la violencia para imponer sus posiciones, revela una profunda debilidad, como lo comprueba que en el momento de soltar así sea momentáneamente las riendas, los subordinados se desbocan en busca de su libertad. La represión y el miedo pueden asegurar una adhesión más o menos prolongada, pero el verdadero reconocimiento de la autoridad se funda en el poder generado por el consenso siempre renovado entre los integrantes de la comunidad.

Desde luego, no puede ejercerse ningún consenso validante sin comprometerse a fondo con la justicia, y por tanto sin reivindicar la memoria de las víctimas de las injusticias infligidas en el pasado. Arendt, quien denunció como nadie la perversa banalidad del totalitarismo, en cierto modo había cumplido el programa trazado por Walter Benjamin a una filosofía mística de la historia¹⁰. A contrapelo de la fe historicista en el

⁹ Véase H. Arendt, *Sobre la violencia*. México, Joaquín Mortiz, 1970. 69 pp.

¹⁰ Véase W. Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, traducción y notas de Pablo Oyarzún, Santiago de Chile, Lom ediciones y Universidad Arcis,

progreso y su empatía con los vencedores de ayer y hoy, el pensador judío abogaba por una nueva historia dedicada a «adueñarse de la tradición de los oprimidos» (p. 83). Sin embargo, creemos que el pensar conmemorante no implica un llamado a vengarse de los antiguos vencedores, pues la perpetuación del ciclo de la venganza degradaría a los vencidos al convertirlos en nuevos verdugos. Pero tampoco se trata de olvidar el dolor sufrido por las víctimas en aras de una ligera reconciliación que pretenda aparentar que nada ha ocurrido. Como aclara Benjamín, el impulso destructivo surgido de la nueva historiografía comporta dialécticamente un impulso de salvación, dedicado a rescatar la herencia de los vejados¹¹.

Como puntualiza Paul Ricoeur, se trata de preservarse de lo que Todorov ha llamado «los abusos de la memoria» y la reiteración compulsiva de los odios entre las personas y los pueblos, sin caer en un *perdón fácil* que con el manto de un olvido cómplice cubra las injusticias perpetradas en el pasado¹². Aludiendo a esas expresiones espurias, ya Camus había sintetizado en su ensayo de finales de la guerra con la fórmula «ni odio ni perdón», la exigencia ética de la justicia. En clave benjaminiana, el único perdón legítimo es aquel que se funda en la razón anamnésica en honor de los vencidos¹³.

De cara al futuro, el «hacerse cargo» de la memoria se traslada a la construcción de un mundo donde ya no sea posible que existan víctimas. A diferencia de la neoliberal autocomplacencia en el presente y de las rígidas utopías de la antigua

1995, 182 pp. En este libro se recogen las diferentes variantes de las llamadas «tesis sobre filosofía de la historia», en las cuales Benjamín trabajó desde 1937.

¹¹ Para un tratamiento del tema del perdón a partir de Benjamín y Arendt, véase O. Abel, «Las tablas del perdón», en *El perdón: quebrar la deuda y el olvido*, traducción de Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 197 - 220.

¹² Véase P. Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, traducción de Gabriel Aranzueque, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1999, especialmente pp. 62 - 69 y 106 - 111.

¹³ Véase M. Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 216.

planeación socialista, el reto consiste en fundar proyectos de organización social a la vez deseables y posibles. Precisamente, el principio-responsabilidad acuñado por Jonas¹⁴ revela que no existe porvenir humano si no nos hacemos cargo de las consecuencias de nuestras acciones personales y colectivas para nuestro hábitat ecocultural. Si, con Benjamín, somos responsables por los sufrimientos pasados y, con Arendt, por la permanente recreación consensuada del poder, con Jonas se nos exige responsabilidad con el mundo que les depararemos a las generaciones futuras.

Para concluir este apartado, aclaremos con Arendt y su intérprete Fina Birulés¹⁵, que las responsabilidades éticas fundantes de la política no se confunden con la culpa moral ni con la imputación legal. Ciertamente, éstos son ingredientes de la compleja realidad personal y social, pero conviene diferenciarlos del campo estrictamente político. Mientras en los dos últimos casos se trata de atribuir la acción respectivamente a un sujeto moral o a un agente jurídico según una escala de valores morales o de normas legales, la responsabilidad política para Arendt reside esencialmente en la comunidad. Como integrantes del cuerpo político, somos responsables por la memoria de quienes nos antecedieron, por los derechos de quienes viven en nuestra época, por las necesidades de quienes nos sucederán; podemos y debemos solidarizarnos con ellos, pero mientras no ejecutemos una acción u omisión directa, nadie nos podrá culpar, como individuos, de su suerte. Anclada en el presente y comprometida con los otros de ayer, hoy y mañana, se trata de una responsabilidad específicamente política.

¹⁴ Véase H. Jonas, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, traducción de Javier Ma. Fernández (1979), Madrid, Herder, 1995, 398 pp; sobre las implicaciones éticas y políticas, puede consultarse en especial el capítulo cuarto de la obra.

¹⁵ Véase F. Birulés, «Responsabilidad política, Reflexiones en torno a la acción y la memoria», en M. Cruz y R. Aramayo (eds.), *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 141-152

3. LA FALAZ IRRESPONSABILIDAD

Los cuatro autores invocados en el apartado anterior nos han enseñado que la genuina responsabilidad de la acción y el discurso políticos concierne integralmente al fomento de la dignidad de los seres humanos, a la reparación histórica de las injusticias pasadas, a la construcción del poder como expresión del consenso social y a hacernos cargo de la utopía posible de un futuro a la altura del hombre. Como pone de presente en especial Camus por medio de su obra teatral, en ninguno de ellos se trata de principios abstractos de mera razón que, como pretendía su personaje Stepan, pudieran negarse en una situación particular con el pretexto de alcanzar su ulterior realización plena. Luchar por la libertad esclavizando, o sentirse autorizado para perpetrar nuevas injusticias a nombre de la justicia, o presionar a la fuerza el unanimismo del miedo, o justificar con teleologías deterministas las atrocidades de hoy, constituyen falacias a la vez discursivas y prácticas.

Por supuesto, comprendemos que las falacias sólo se pueden predicar de modo directo de los argumentos empleados, y si se desea ser lógicamente estricto, no en relación con los contenidos semánticos sino con la incorrección de los procedimientos deductivos ejercidos. No obstante, en virtud de la analogía entre la lógica como ética del pensamiento y la ética como lógica de la acción, podemos señalar que la violación de estos principios anula no sólo las razones argüidas sino también las obras fundadas en ellas. Sin que suscribamos su racionalismo utilitarista, quizás Bentham no se equivocaba cuando pensaba que el primer paso para oponerse a los errores políticos reside en denunciar los sofismas sobre los cuales se sostienen.

Para comenzar por la benjaminiana rememoración de las víctimas, ¿qué responsabilidad pueden reivindicar los actores políticos en un país donde pasa año tras año sin que se haga

plena justicia a los sacrificados en la doble toma del Palacio de Justicia, a los guerrilleros asesinados en la purga de Tacueyó, a los niños incinerados en Machuca, a los campesinos masacrados con complaciente omisión en Mapiripán, a Carlos Calderón, Elsa Alvarado y los demás defensores de los derechos humanos acribillados? Por supuesto, los victimarios siempre pueden poner en duda la inocencia de los caídos, pues si murieron, por algo sería, arguyen en una malvada petición de principio. Para evitar cualquier reserva moral inoportuna, al igual que Stepan pueden cerrar los ojos y cosificar a sus víctimas llamándolas perros, hambre, muñecos. Y en cualquier caso, la culpa residirá en los enemigos: los milicos, los bandoleros, los oligarcas, los gringos, los paras, pues son ellos los que han impuesto el estado de cosas injusto contra el cual se está luchando. ¿No hemos visto todos en la televisión a un jefe subversivo justificar la retención de los niños ricos apelando a los sufrimientos de los niños pobres?

Quizás se nos replique que estamos idealizando los motivos de nuestros guerreros, y que el grave rigor de los justos de Camus para nada se expresa en los calculadores comunicados de los comandantes guerrilleros, en las psicóticas declaraciones de los líderes paramilitares, en las cínicas justificaciones de los representantes del establecimiento. Antes que luchadores de la justicia, equivocados pero auténticos, en Colombia nos enfrentaríamos a mercaderes de la miseria, a mercenarios de la ilegalidad, a promotores de un sistema corrupto. A juzgar por la degradación creciente de nuestra vida social, puede que así sea, y que bajo los principios invocados por unos y otros se escondan intereses parciales disfrazados de valores comunes a todo el cuerpo social. Sin embargo, ese nuevo diagnóstico en lugar de invalidar corroboraría nuestra interpretación, pues más inaceptable que matar y morir por una idea como Kalayiev, es asesinar por un puñado de dólares.

De nuevo, advirtamos que no oponemos una moral abstracta a la *Realpolitik*, sino pretendemos mostrar que ésta se resien-

te por la violación de las responsabilidades éticas que la constituyen. Para comprobarlo, basta observar que por no haber reparado la memoria de las víctimas, estamos sumidos en el péndulo sin pausa de la venganza. La anhelada reconciliación exigirá que al final nos perdonemos unos a otros, pero si antes no se establece una severa justicia que rescate del olvido a los humillados y denuncie a los humilladores, el perdón sonará como una palabra cómplice surgida de la impotencia de aquéllos y de la hipocresía de éstos.

Del mismo modo, mientras los fusiles sean la herramienta principal de los grupos armados para obtener el reconocimiento político, no podrán reclamar ninguna potestad a los adversarios cuando los sobrepasen en fuerza (ejemplo, Urabá). Incluso Hannah Arendt reconoció que la violencia ha estado vinculada históricamente a la política, pero llamó la atención sobre el carácter instrumental de ésta frente al acuerdo social donde se genera el poder. Y comoquiera que no puede existir ningún acuerdo entre las personas sin unas reglas que fijen los límites de lo permitido, lo prohibido y lo ordenado, se establece la necesidad de un código ético de base. En nuestro tiempo, los derechos humanos y el derecho internacional humanitario ostentan dicha calidad, previa por entero a los contenidos particulares de las políticas públicas que negocien los contrincentes. Los principios estipulados allí sirven de condición a la vez ética y jurídica de cualquier acuerdo posible, y por tanto no puede quedar a discreción de los contendores el convenir o no en ellos. Pretender otra cosa y volver los derechos humanos y el derecho internacional humanitario objetos de la negociación revela otro de los sofismas de nuestro discurso político y otra de las irresponsabilidades de nuestra acción política.

A quien apunte en este momento que la experiencia vivida en Colombia indica que la fuerza de las armas sí constituye un factor real de poder, y que por tanto sería una discusión nominal negarles tal atributo a quienes ejercen una evidente pre-

eminencia sobre vastos territorios del país, debemos llamarle la atención sobre que día a día se está cerrando el abismo entre las normas ético-jurídicas y la sanción por su incumplimiento. La repetida falacia de los miembros de cierta asociación armada de que ellos sólo reconocen sus propios reglamentos y los acuerdos explícitos que han firmado previamente en la mesa (como si unos y otros no pudieran ser transformados en virtud de los mismos procedimientos que los fijaron), de nada servirá cuando tarde o temprano los tribunales internacionales los llamen a rendir cuentas, no sólo en calidad de sujetos de derecho imputables, sino también en virtud de la misma condición política que reclaman. Como lo ha puesto de presente Habermas, la institucionalización judicial de la ética asegura que el poder deliberativo propio de la democracia se identifique cada vez más con la efectividad de las normas.

Por eso, si se trata de ser realistas y aceptar la tozuda lógica de los hechos, estimo que nuestros actores políticos violentos revelan una absoluta falta de responsabilidad cuando se niegan a reconocer la nueva situación geopolítica internacional. Con o sin torres gemelas, valga la expresión, la comunidad internacional no iba a admitir la nuda arbitrariedad disfrazada de justicia, pero después del 11 de septiembre la persecución del terror se ha convertido en un desiguio inaplazable. Claro está, sabemos que esa campaña está atravesada por sus propios sofismas y que la lucha contra el terrorismo se puede convertir en el mayor terror, pero una falacia no se salva descubriendo las falacias de la contraparte (*tu quoque*). Para el caso, la denuncia de los intereses ilegítimos a los cuales obedece la intervención militar de los Estados Unidos en Colombia, en ningún momento avala el empleo de medios bélicos proscritos por la humanidad. Y en estrictos términos del conflicto, no existe mayor irresponsabilidad que forzar temerariamente la confrontación con un adversario mucho más poderoso y propiciar la destrucción del propio teatro de la lucha. ¿Quién año-

ra héroes que en lugar de morir por nosotros, nos llevan a morir por ellos?

Del lado del establecimiento, ¿qué reconocimiento puede alcanzar un orden público contrario a la dignidad de los asociados? Un Estado incapaz de ofrecer a la mayoría de los ciudadanos los servicios básicos de salud y educación, con una economía recesiva marcada por el desempleo y la baja inversión, y una inseguridad policial y social generalizada, mal puede reclamar legitimidad política. En la otra orilla, tampoco queda bien parada la subversión al esgrimir las reivindicaciones sociales como patente de corso para enrolar menores de edad, comerciar secuestrados con bandas de delincuentes comunes, ajusticiar sin fórmula de juicio a quienes no se someten a sus amenazas, etc. Cuando los representantes de los bandos declaran que ésas son las leyes de la guerra, y por tanto ellos no son culpables del dolor ocasionado, incurren en una flagrante falacia naturalista responsable de la perpetuación del conflicto armado.

Instalados en el siglo XXI, cuando, por así decirlo, ya padecemos el futuro generado por un siglo de violencia, la irresponsabilidad prospectiva de nuestra práctica política es una experiencia cotidiana. Expoliadas con las armas de la guerra, la corrupción y la ambición, paulatinamente se secan las fuentes materiales, institucionales y simbólicas de la convivencia social. ¿Cuánto nos cuestan a todos las indemnizaciones amañadas a empresas extranjeras, los derrames de petróleo en falsa defensa de la soberanía nacional, la restricción creciente de los derechos de trabajo? ¿Quién confía en una administración de justicia politizada donde reina la impunidad, en unos gobernantes incapaces de emprender reformas estructurales, en unos legisladores al servicio de intereses pecuniarios parcializados? Nuestras jóvenes y nuestros jóvenes de hoy, cuyos primeros recuerdos del país se remontan a la toma del Palacio de Justicia en 1985, ¿qué motivos pueden tener para superar su

escepticismo radical? En fin, ¿qué esperanza les cabe a las generaciones futuras en una sociedad donde, en contravía de Dostoievski, las lágrimas de un niño no sirven de argumento para la redención humana?

Aunque estimo que en discursos académicos como éste debemos huir de observaciones efectistas de ocasión, en este punto no puedo menos que señalar la crueldad de los comandantes de las FARC al negarse a liberar a un cabo de la policía para que pueda visitar a su hijo moribundo¹⁶. Claro está, por execrables que sean, comportamientos tan indignos como ése no constituyen por sí solos un sofisma, pero si se contrastan con la supuesta intención de crear una Colombia más digna, indican una falta absoluta de coherencia lógica y de consecuencia práctica. ¿O será que partimos de presupuestos falsos, y en el fondo esas obras revelan sus verdaderos designios, de ellos y de otros de nuestros agentes políticos?

Consolémonos suponiendo con Adolfo León Gómez que ni siquiera dentro de una crisis tan profunda como la colombiana todo está perdido, pues también en nuestra vida política el engaño descansa en que «por lo menos en ciertos casos hay persuasión verdadera» (*op. cit.*, p. 122). En tanto filósofos de la política, nuestra responsabilidad consistirá en procurar a través de la crítica que cada vez circulen más los argumentos y las acciones legítimos.

¹⁶ El 18 de diciembre de 2001, a pocas semanas de haberse pronunciado esta conferencia, el niño Andrés Felipe Pérez falleció sin haber cumplido su último deseo: ver a su padre. Como comentó Antonio Caballero en un artículo publicado antes de dicho desenlace fatal, en un contexto de violencia tan degradado como el colombiano se trataba de un caso marginal, pero por ello mismo reveló la inhumanidad en que nos hemos sumido. Véase A. Caballero, «Un caso específico», *Semana*, No. 1022, 3 a 10 de diciembre de 2001, p. 152.

