

Ética y filosofía política, filosofía de la religión e historia de la filosofía

EDITORES ACADÉMICOS

Juan José Botero, Álvaro Corral, Danny Marrero y Yecid Muñoz



1 Congreso Colombiano de Filosofía

Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano
Abril 19 a 22 de 2006 - Bogotá, Colombia

MEMORIAS

Volumen
III

I CONGRESO COLOMBIANO DE FILOSOFÍA
MEMORIAS
VOLUMEN III

Ética y filosofía política, filosofía de la religión e historia de la filosofía

Pablo R. Arango
Amalia Boyer
Germán Bula
René J. Campis C.
Felipe Castañeda
Mery del Rocío Castillo Cisneros
Flor Emilce Cely Ávila
Francisco Cortés Rodas
Juan María Cuevas
Vicente Durán Casas, S.J.
Numas Armando Gil Olivera
Miguel Giusti
Delfín Ignacio Grueso
Luis Eduardo Hoyos
Danny Marrero Avendaño
Angelo Papacchini
Friedo Ricken, S.J.
Ángela Patricia Rincón Murcia
Pablo Riveros
Thomas M. Robinson
Ciro Roldán
Luis Alfonso Royo C.
Porfirio Ruiz
Gonzalo Serrano
Francisco Sierra Gutiérrez
Gonzalo Soto Posada
Harold Valencia López
Guillermo Zapata, S.J.

Congreso Colombiano de Filosofía (2006: Bogotá). I Congreso Colombiano de Filosofía / Sociedad Colombiana de Filosofía, Universidad Jorge Tadeo Lozano, Departamento de Humanidades: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, 2008. 3 v.: il.; 24 cm. – (Colección: Humanidades).

Contenido: v. I. Estética, fenomenología y hermenéutica – v. II. Filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje y filosofía de la psiquiatría – v. III. Ética y filosofía política, filosofía de la religión e historia de la filosofía.

ISBN: 978-958-9029-99-2

I. FILOSOFÍA - CONGRESOS, CONFERENCIAS, ETC. 2. ESTÉTICA - CONGRESOS, CONFERENCIAS, ETC. 3. FENOMENOLOGÍA - CONGRESOS, CONFERENCIAS, ETC. 4. HERMENÉUTICA - CONGRESOS, CONFERENCIAS, ETC. 5. FILOSOFÍA DE LA CIENCIA - CONGRESOS, CONFERENCIAS, ETC. 6. FILOSOFÍA DEL LENGUAJE - CONGRESOS, CONFERENCIAS, ETC. 7. FILOSOFÍA DE LA PSIQUIATRÍA - CONGRESOS, CONFERENCIAS, ETC. 8. ÉTICA - CONGRESOS, CONFERENCIAS, ETC. 9. FILOSOFÍA POLÍTICA - CONGRESOS, CONFERENCIAS, ETC. 10. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN - CONGRESOS, CONFERENCIAS, ETC. I I. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA - CONGRESOS, CONFERENCIAS, ETC.

I. Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, Departamento de Humanidades.

II. Sociedad Colombiana de Filosofía.

CDD100'c749

Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano
Carrera 4 N° 22-61 – PBX: 242 7030 – www.utadeo.edu.co

Ética y filosofía política, filosofía de la religión e historia de la filosofía. I Congreso Colombiano de Filosofía. Memorias. Volumen III

ISBN: 978-958-9029-99-2

Primera edición: 2008

Rector: José Fernando Isaza Delgado

Vicerrector académico: Diógenes Campos Romero

Director del Departamento de Humanidades: Álvaro Corral Cuartas

Director editorial (e): Jaime Melo Castiblanco

Editores académicos: Juan José Botero, Álvaro Corral, Danny Marrero y Yecid Muñoz

Coordinación editorial y revisión de textos: Andrés Londoño Londoño

Concepto gráfico y diseño de portada: Felipe Duque Rueda

Diagramación: Mary Lidia Molina Bernal

Impresión digital: Cargraphics S.A.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización escrita de la Universidad o de la Sociedad Colombiana de Filosofía

IMPRESO EN COLOMBIA - PRINTED IN COLOMBIA

I CONGRESO COLOMBIANO DE FILOSOFÍA
MEMORIAS
VOLUMEN III

**Ética y filosofía política,
filosofía de la religión
e historia de la filosofía**

scf | sociedad
colombiana
de filosofía



UNIVERSIDAD DE BOGOTÁ
JORGE TADEO LOZANO

Colección: Humanidades

Contenido

Presentación.....	11
I. Ética y filosofía política	
A. Conferencias plenarias	
<i>El delirio moral del terrorismo</i>	
Miguel Giusti (Universidad Católica del Perú).....	15
<i>Terrorismo, justicia y derechos</i>	
Angelo Papacchini (Universidad del Valle).....	27
B. Ponencias	
<i>Ética: dilemas morales</i>	
Pablo R. Arango (Universidad de Caldas).....	53
<i>Reflexiones sobre ética y política en el pensamiento de Hannah Arendt</i>	
Mery del Rocío Castillo Cisneros (Universidad Jorge Tadeo Lozano).....	67
<i>Entre el perdón y la justicia. Reflexiones en torno a los límites y contradicciones de la justicia transicional</i>	
Francisco Cortés Rodas (Universidad de Antioquia).....	83
<i>El lugar de la virtud en la filosofía moral de Kant</i>	
Vicente Durán Casas, S.J. (Universidad Javeriana).....	99
<i>Marxismo y luchas identitarias. Apuntes sobre el déficit marxista en el reconocimiento de las identidades colectivas</i>	
Delfín Ignacio Grueso (Universidad del Valle).....	113
<i>Indeterminismo y libertad</i>	
Luis Eduardo Hoyos (Universidad Nacional de Colombia).....	125
<i>¿Cómo evaluar argumentos en los diálogos argumentativo multiculturales?</i>	
Danny Marrero Avedaño (Universidad Jorge Tadeo Lozano)....	149
<i>El reconocimiento del individuo como fundamento de los Derechos Humanos</i>	
Ángela Patricia Rincón Murcia (Universidad Santo Tomás).....	165
<i>Dilemas de seguridad y legitimidad del Estado</i>	
Ciro Roldán (Universidad Nacional de Colombia).....	179

<i>Los retos ético-políticos de la ética contemporánea</i>	
Luis Alfonso Royo C. (Universidad Jorge Tadeo Lozano).....	195
<i>La responsabilidad colectiva: fundamento de los Derechos Humanos</i>	
Francisco Sierra Gutiérrez (Universidad Javeriana).....	217
<i>Crítica a la concepción liberal e instrumentalista de la democracia.</i>	
<i>Un análisis desde la perspectiva de la teoría crítica de la sociedad</i>	
Harold Valencia López (Universidad de Cartagena).....	259
<i>De la condición humana a la condición política</i>	
Guillermo Zapata, S.J. (Universidad Javeriana).....	285
II. Filosofía de la religión. Conferencias plenarias	
<i>Experiencia e interpretación y asentimiento. Sobre la racionalidad de la creencia religiosa</i>	
Friedo Ricken, S.J. (Theologische Hochschule München).....	307
<i>Filosofía y mística: hacia una crítica de la razón mística</i>	
Gonzalo Soto Posada (Universidad Pontificia Bolivariana).....	325
III. Historia de la filosofía	
A. Conferencia plenaria	
<i>El mito de El político: algunas consideraciones sobre su importancia</i>	
Thomas M. Robinson (Universidad de Toronto).....	359
B. Ponencias	
<i>Ontología y democracia. De Spinoza a Negri</i>	
Amalia Boyer (Universidad del Norte).....	379
<i>Spinoza y el pensamiento ecológico</i>	
Germán Bula (Universidad de La Salle).....	395
<i>Filosofía en Colombia: ¿hay o no hay tradición?</i>	
René J. Campis C. (Universidad del Atlántico).....	407
<i>La alteralidad, las costumbres y la racionalidad pública en Montaigne</i>	
Felipe Castañeda (Universidad de los Andes).....	429
<i>Unidad de percepción e identidad</i>	
Flor Emilce Cely Ávila (Universidad Nacional de Colombia)....	441
<i>Aportes pedagógicos de la filosofía de Lévinas: pedagogía del encuentro con perspectiva de la ética de la excepcionalidad</i>	
Juan María Cuevas.....	455

<i>El ethos del ser caribeño</i>	
Numas Armando Gil Olivera (Universidad del Atlántico).....	471
<i>Descartes y el análisis geométrico antiguo</i>	
Pablo Riveros.....	481
<i>Tres estrategias argumentativas del Timeo contra el dualismo</i>	
Porfirio Ruiz (Universidad Nacional de Colombia).....	503
<i>Leibniz y la ontosilogística</i>	
Gonzalo Serrano (Universidad Nacional de Colombia).....	515
<i>Isidoro de Sevilla: la etimología en las Etimologías</i>	
Gonzalo Soto Posada (Universidad Pontificia Bolivariana).....	531

Presentación

El I Congreso Colombiano de Filosofía fue convocado por la Sociedad Colombiana de Filosofía y por la Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano. Entre el 19 y el 22 de abril de 2006 se presentaron en las instalaciones de la Universidad 155 ponencias con una asistencia de aproximadamente 500 personas. A todas luces este evento marcó un hito significativo en la consolidación de comunidades académicas dedicadas a la reflexión filosófica en el país. Con la esperanza de fortalecer el creciente diálogo, los organizadores presentan ahora las *Memorias* del Congreso.

La publicación está dividida en tres volúmenes en los que no sólo se constata con gran satisfacción la variedad de las temáticas abordadas por ponentes provenientes de 23 universidades colombianas y algunas del exterior, sino que además se resalta la calidad de los trabajos. En el primer volumen, *Estética, fenomenología y hermenéutica*, se publican 28 ponencias presentadas en el marco del Primer Encuentro Colombiano de Estudios Estéticos, del Coloquio Colombiano de Fenomenología y de la sesión temática sobre hermenéutica. El segundo volumen, *Filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje y filosofía de la psiquiatría*, contiene 27 trabajos presentados en las respectivas sesiones temáticas y en el Simposio sobre Wittgenstein. El tercer volumen, *Ética y filosofía política, filosofía de la religión e historia de la filosofía*, constituye una muestra de 29 trabajos presentados en las correspondientes sesiones temáticas.

Los organizadores del Congreso quieren hacer explícito su agradecimiento a la Universidad Nacional de Colombia por su apoyo para que en el marco del Congreso se realizara el Primer Encuentro Latinoamericano de Filosofía de la Biología. Este encuentro contó con la presencia de varios invitados internacionales, los profesores Gustavo Caponi, Karla Chediak, Jorge Martínez y Alba Pérez. Los trabajos fueron editados recientemente por el profesor Alejandro Rosas en el libro *Filosofía, darwinismo y evolución* (Universidad Nacional de Colombia, 2007). También la Pontificia Universidad Javeriana y la Asociación Colombiana de Psi-

quiatría apoyaron generosamente para contar con la presencia de otros invitados internacionales, como Friedo Ricken, S.J., y Shaun Gallagher. El Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, por intermedio de su director Guillermo Hoyos Vásquez, hizo posible la conferencia del profesor Ernst Tugendhat. Del sector privado fueron muy significativas las contribuciones realizadas por las siguientes empresas: Banco de Bogotá, Fundación Santillana, Aviatur, Grupo Editorial Planeta y Yazaki-Ciemel.

Entre las personas que con su apoyo, esfuerzo y compromiso contribuyeron de manera especial al éxito académico del Congreso mencionamos a los profesores Vicente Durán, S.J., Magdalena Holguín, Carlos Cardona, Douglas Niño y Carlos Eduardo Sanabria.

Con relación a la logística, las inscripciones y comunicaciones del Congreso, resultó muy valioso el apoyo de Bibiana Valenzuela, Patricia Prieto, Alicia Llorente, Sandra Grande y Jennifer Sánchez.

El programa de Diseño Gráfico de la Universidad, bajo el liderazgo de su decana, Pastora Correa de Amaya, realizó con el apoyo de estudiantes un concurso para diseñar piezas gráficas que hicieran alusión al evento y a la importancia de la filosofía en la actualidad. Los trabajos estuvieron expuestos durante dos meses y fueron objeto de elogiosos comentarios por parte de los visitantes.

Para la edición académica de los tres volúmenes de las *Memorias* con todos los procesos de unificación en la presentación de las citas bibliográficas y la corrección de pruebas colaboraron con su apoyo certero los profesores Carlos Cardona, Douglas Niño, Carlos Eduardo Sanabria, Danny Marrero, Marta Patiño, Felipe Beltrán y Yecid Muñoz. El Departamento de Publicaciones de la Universidad estuvo a cargo del diseño del proyecto y la revisión final de textos bajo la responsabilidad de Andrés Londoño.

Juan José Botero Cadavid

Presidente

Sociedad Colombiana de Filosofía

Álvaro Corral Cuartas

Director Departamento de Humanidades

Universidad Jorge Tadeo Lozano

I. Ética y filosofía política

A. Conferencias plenarias

El delirio moral del terrorismo

Miguel Giusti*

* Universidad Católica del Perú (Lima). Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía.

Hay muchos tipos distintos de terrorismo, y conviene no confundirlos entre sí. Pero en no pocos casos, en particular en el caso del terrorismo internacional contemporáneo, parece mostrarse un patrón común, que revela una profunda y perversa contradicción. De un lado, el terrorismo parece estar animado por una motivación moral, por lo general vinculada a la experiencia de una humillación persistente, ya sea personal o cultural; es, en tal sentido, la protesta desesperada contra una injusticia. Pero, de otro lado, en su forma de expresarse, el terrorismo pone en marcha una lógica delirante, que termina por contradecir lo que la motivación moral pretendía hacer valer. Este curioso y perverso mecanismo de la acción humana fue analizado con mucha habilidad por Hegel en varios de sus escritos. Y lo fue precisamente en relación con el tránsito de la sociedad tradicional a la sociedad ilustrada. Varias lecciones pueden extraerse de aquella reflexión, y de su vinculación con los problemas emparentados de la sociedad contemporánea.

Para tratar de explicar esta compleja situación, voy a hacer cuatro comentarios generales, que serán también las cuatro partes en que se dividirá mi exposición. No podré desarrollar como haría falta el tema de fondo, pero espero al menos que quede claro el sentido de la argumentación. Hablaré, pues, en lo que sigue: 1) del déficit político del proceso de globalización, 2) del trasfondo cultural de la violencia política, 3) del significado moral de esta misma violencia, y 4) de la injusticia estructural del llamado orden internacional.

1. El déficit político del proceso de globalización

Comienzo, pues, con una reflexión de carácter general sobre el problema de la globalización, en la medida en que es relevante para situar luego la cuestión de la dimensión moral del fenómeno del terrorismo. Lo que quisiera destacar es simplemente el déficit político que caracteriza a este proceso. Esta tesis no es nueva, por supuesto, pero ha sido puesta en cuestión de manera especial desde la publicación de la obra de Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio* (2002), sobre la que volveré enseguida. Por lo pronto, para insistir en la tesis de la desaparición paulatina de la dimensión estrictamente política del escenario de la globalización, quisiera valirme de la contraposición clásica entre el *estado natural* y el *Estado civil*, o entre la sociedad económica y la sociedad política. Al menos desde Hegel se había logrado percibir que la lógica de las relaciones del mercado, si bien permite el surgimiento espontáneo de una red productiva de dependencias en la división del

trabajo (la “mano invisible”), encierra igualmente una distorsión esencial tanto en lo que respecta a sus efectos indirectos –la acumulación del capital, la distribución injusta de la riqueza o la creación de un ejército de desempleados– como en lo que respecta a la conceptualización del sujeto político implícita en aquel modelo. Por eso, para corregir las deficiencias prácticas y teóricas del paradigma de la sociedad económica, para superar ese resto de *estado natural* aún presente en ella, era preciso concebir, en el marco del Estado-nación, una esfera específicamente política que recuperase el papel protagónico y participatorio de la voluntad colectiva y que, por esa vía, reintrodujese una racionalidad deliberativa en el seno de los procesos instrumentales de la actividad económica.

Esa ha sido, al menos, la teoría. Pero lo que ha ocurrido con la globalización es precisamente que se han desatado las amarras de la sociedad económica, se han desplegado las redes sistémicas de la racionalidad del mercado, por encima de los controles políticos de los Estados-nación, y se ha llegado a instaurar, por así decir, un nuevo *estado natural* de dimensiones mundiales, al que no corresponde ya ninguna instancia política realmente adecuada. Asistimos entonces, a nivel planetario, a un fenómeno análogo al que se producía en los inicios del liberalismo económico, aunque en dimensiones completamente diferentes: la lógica de la racionalidad económica ha vuelto a independizarse, y con ella vuelven a aparecer las distorsiones y las injusticias denunciadas en su momento, sin que haya otra perspectiva de conducción política que no sea la del control policial. La política ha perdido su especificidad y se ha convertido nuevamente en una suerte de *ancilla economiae*. Esta constatación tiene, naturalmente, muchas repercusiones, pero presumo que no es preciso ahondar en ellas. Me basta señalar que, por las razones expuestas, nos hace falta imaginar un replanteamiento de la dimensión política de la globalización.

Decía que Michael Hardt y Antonio Negri rechazan enfáticamente esta tesis y sostienen más bien que la globalización ha generado una nueva forma de soberanía y un nuevo sujeto político, al que dan el nombre de “imperio”. No de “imperialismo”, porque éste sería tan sólo una forma de expansión de la lógica de los Estados-nación más allá de sus fronteras, sino de “imperio”, en el sentido de un sistema “descentrado y desterritorializador” de dominio que abarcaría progresivamente la totalidad de los espacios y la totalidad de las actividades productivas y vitales del planeta (Hardt y Negri, 2002: 14). El núcleo de este nuevo paradigma sería, en su

opinión, el concepto de “derecho”, es decir, la autocomprensión jurídica del sistema, o, en otras palabras, su pretensión de ofrecer una suerte de “constitucionalización imperial del orden mundial” (*ibid.*: 30) que permita legitimar el dominio sobre la base de valores supuestamente universales.

Entiendo que estos autores están tratando de expresar la inversión entre la sociedad política y la sociedad económica a la que nos referíamos hace un momento, pero en su intento, a mi modo de ver equivocado, de atribuirle una voluntad política unívoca al sistema en su conjunto, se ven obligados a imaginar una inmensa maquinaria de complicidades con repercusiones incluso ontológicas y a concebir el imperio en última instancia como una civilización en decadencia a la cual sólo cabría contraponer un proyecto de corte milenarista (*ibid.*: 36, 357 y ss.). Si el imperio es entendido, en el sentido indicado, como la imposición de un orden mundial legitimado por valores pseudouniversales y sancionado luego con la fuerza de las armas, no llamará tanto la atención que Hardt y Negri consideren a Amnistía Internacional, Oxfam y Médicos sin Fronteras como “las armas pacíficas más poderosas del nuevo orden mundial” o como las “órdenes mendicantes del imperio”, cuya intervención moral “hace las veces del primer acto que prepara el escenario para la intervención militar” (*ibid.*: 48-49). Como, al parecer, los extremos se tocan, resulta sorprendente la cercanía entre el diagnóstico final de esta obra y el diagnóstico hecho por Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud*. En ambos casos, ya sea desde un fundamentalismo foucaultiano posmoderno o desde un fundamentalismo católico ultraconservador, se trata de desautorizar al liberalismo como sistema global y como civilización, comparándolo explícitamente con la decadencia del imperio romano y con el papel que jugó allí el nacimiento de la cristiandad, sólo que MacIntyre opta por la obra monacal de san Benito, y Hardt y Negri prefieren a san Francisco de Asís. Cito las palabras finales de *Imperio*: “san Francisco, en oposición al capitalismo naciente, repudió toda disciplina instrumental y, en oposición a la mortificación de la carne (en la pobreza y en el orden constituido), propuso una vida gozosa que incluía a todos los seres y a toda la naturaleza, a los animales, al hermano Sol y a la hermana Luna, a las aves del campo, a los seres humanos pobres y explotados, todos juntos en contra de la voluntad del poder y la corrupción. En la posmodernidad, volvemos a encontrarnos nuevamente en la situación de san Francisco de Asís y proponemos contra la miseria del poder, el gozo del ser. Ésta es una revolución que ningún poder podrá controlar, porque el

biopoder y el comunismo, la cooperación y la revolución continúan unidos, en el amor, la simplicidad y también la inocencia” (*ibid.*: 374).

2. El trasfondo cultural de la violencia política

Una de las consecuencias más palpables del proceso de independización de la lógica del mercado a nivel global es la internacionalización acelerada y caótica de las tradiciones y las culturas, hecho que repercute a su modo en los fenómenos contemporáneos de violencia política. Paso así a mi segunda reflexión, que estará vinculada, como señalé al comienzo, con el problema de la confrontación entre las culturas. Lo que quiero sostener se puede graficar recordando algo que llamó poderosamente la atención del atentado del 11 de septiembre de 2001, y que fue la curiosa *extemporaneidad* entre las motivaciones y los medios. Por el propio testamento de Mohamed Atta sabemos que las motivaciones del atentado fueron estrictamente religiosas, pero para su realización se pusieron en obra los recursos tecnológicos más sofisticados, incluyendo naturalmente la escenificación mediática. Esta extemporaneidad es expresión de un conflicto más profundo entre cultura y sociedad, o entre religión y modernidad, conflicto que adquiere una peligrosidad particular por hallarse enmarcado en un proceso de globalización económica sin genuina dimensión política. Una reflexión como esta ha llevado a Jürgen Habermas, como se sabe, a interpretar aquel atentado como muestra de una tensión irresuelta entre la secularización y el fundamentalismo, y a retomar el viejo problema de la relación entre la fe y la razón [*Glauben und Wissen*] (cf. Habermas, 2001) para hacerle frente.

Sin entrar a discutir aquí la tesis de Habermas, retomo el hilo del problema esbozado de la extemporaneidad. El conflicto entre sociedad tecnológica y cultura pone de manifiesto una confrontación secular entre el desarrollo de la sociedad capitalista occidental y la frustrada evolución de muchas culturas que se han visto forzadas, a lo largo de su historia, a incorporarse al universo de la modernidad. La modernización económica contemporánea no ha hecho sino acelerar un proceso que había sido iniciado con la conquista y la colonización; ha sido ella la que ha creado las condiciones en que podía florecer un fenómeno como el del fundamentalismo religioso. El conflicto revela una tensión de signo perverso. Porque si el fundamentalismo es un mecanismo desesperado de regresión colectiva en el contexto de una cultura humillada, la ceguera occidental ante las causas de dicho

fenómeno puede igualmente convertirse, si no lo es ya, en una actitud prepotente y simétricamente equivalente. Sólo en este contexto perverso tiene sentido, en realidad, hablar de un “choque entre civilizaciones”. Desgraciadamente, esta parece ser la tentación de la administración norteamericana hoy en día, pese a las saludables vacilaciones que la llevaron a buscar en un primer momento una alianza internacional de tipo político. No es casual que una y otra vez se haya recurrido a expresiones semirreligiosas (como la “lucha contra el mal” o la supuesta defensa de una “justicia infinita”) para caracterizar el tipo de batalla que habría de librar la civilización occidental en contra de sus enemigos. De esa manera se refrenda indirectamente el planteamiento fundamentalista, se hace depender la victoria únicamente de la fuerza de las armas y se retroalimenta y legitima, por añadidura, la reacción de signo contrario.

Para muchas culturas no occidentales, no sólo para la cultura islámica, la percepción de su relación con Occidente está ligada a la experiencia de la invasión, la destrucción o el sometimiento. Y el proceso de la globalización económica no ha contribuido en modo alguno a mitigar esa experiencia. Por el contrario, precisamente porque ella parece imponerse con la lógica implacable de los procesos sistémicos del mercado, la globalización es percibida como el triunfo violento de la racionalidad instrumental de la civilización liberal. La falta de una orientación política de dicho proceso refuerza pues la percepción de su arbitrariedad. Y no obstante, por el contacto obligado con las otras culturas, y por efecto de la propia modernización, se ha producido ya en el seno de todas las tradiciones culturales un proceso de aprendizaje y de reapropiación de su propia historia, un proceso en muchos sentidos abierto. Como bien se sabe, el fundamentalismo no es la forma principal ni la más difundida de autocomprensión cultural en aquellas tradiciones. Bien haríamos por eso en buscar fórmulas de entendimiento político que permitiesen replantear las condiciones básicas en que se lleva a cabo la relación entre las culturas, en lugar de hacerle el juego al fundamentalismo.

3. El significado moral de la violencia política

Mi tercer comentario se refiere al significado moral de la violencia política. El asunto es delicado, pero es de extrema importancia, y no se puede sino manifestar extrañeza de que resulte tan difícil tomar debida conciencia del problema. Que las reivindicaciones políticas tengan una connotación moral no es un tema nuevo,

pero ha adquirido una relevancia particular en el contexto de los debates sobre el reconocimiento y el multiculturalismo. La actualización del paradigma del reconocimiento tiene, en efecto, la peculiaridad de que logra poner en el primer plano, no la invocación a reconocer, sino más bien la demanda de ser reconocido. Esta demanda se ha hecho sentir en las últimas décadas por parte de géneros, etnias, razas, culturas o subculturas. Y en el interior de este paradigma se ha reactualizado igualmente el interés por la interpretación hegeliana del delito. Hegel parece haber estado siempre preocupado por entender el sentido moral que puede encerrar la violación voluntaria de una norma social, y ha tratado por eso de ofrecer una explicación de dicha conducta. Y lo ha hecho enmarcándola precisamente en la dinámica del reconocimiento. Porque, desde esta perspectiva, el delito adquiere el sentido de una protesta contra la experiencia de frustración derivada de una expectativa normativa incumplida. De ahí que la solución al problema del delito no pueda ser nunca simplemente el castigo –porque el castigo no reconoce la motivación ni la legitimación moral–, sino más bien la satisfacción del reconocimiento frustrado.

Como lo ha señalado Axel Honneth con la ayuda de ejemplos históricos (cf. 1997), el paradigma del reconocimiento nos permite efectuar una *lectura invertida* de la experiencia de los sujetos implicados en esta relación, es decir, nos permite analizar el reconocimiento no sólo desde la perspectiva de su puesta en práctica exitosa, sino también desde la perspectiva de su fracaso. Podemos así, en otras palabras, entender qué ocurre en un individuo o en un grupo cuando estos no ven cumplidas sus expectativas normativas de reconocimiento, es decir, cuando su desconocimiento es percibido como una experiencia de menosprecio o de negación de su propia identidad. Es claro que, vistas las cosas de esta manera, podrá identificarse en dicha experiencia una fuente de motivación moral.

Muchas formas de violencia política, incluyendo el atentado del 11 de septiembre, deberían ser leídas e interpretadas en esa clave. Son expresión de una experiencia de menosprecio y de una demanda implícita de reconocimiento. Es esencial entender este significado porque de esa manera comprenderemos las verdaderas causas de la violencia y podremos hallarles remedio. Claro está, entre esas causas estará involucrada no sólo la parte atacante, sino también la parte atacada, es decir, se pondrá de manifiesto la falla profunda de la expectativa normativa. “¿Por qué nos odian?”, decía el presidente Bush, pero no lo decía como quien se hace

realmente una pregunta, sino como quien expresa un enigma inexplicable. Si se hiciera, en cambio, esa pregunta realmente como pregunta, podría escuchar muchas razones, y podría entonces pensar en otras formas de hallarles remedio.

Hay que hacer, sin embargo, dos precisiones muy importantes. La primera es que no todos los hechos de violencia política admiten una interpretación moral en los términos mencionados. Y la segunda es que, no por tener un significado moral, los crímenes dejan de ser crímenes. Y que deben, por consiguiente, ser juzgados y castigados como tales. Eso sí, sin perder tampoco el sentido de las proporciones ni aplicando varas distintas. Como se ha escrito ya más de una vez, a nadie se le ocurrió convocar a una alianza para bombardear o invadir Belfast cuando el IRA hacía estallar bombas en la ciudad de Londres, ni a nadie se le ocurrió bombardear Bilbao como reacción a los atentados de ETA; y lo mismo podría decirse de tantos otros casos análogos que no han conducido a ataques indiscriminados contra poblaciones civiles. Son los criminales los que deben ser apresados y castigados, sin menoscabo de prestar atención ni de dar solución a las causas más profundas de los crímenes que cometieron.

4. Contradicciones del orden internacional

Yehosafat Harkabi, ex jefe de los servicios de inteligencia israelí, declaró en cierta ocasión lo siguiente con respecto al conflicto árabe-israelí: “ofrecer una solución honorable a los palestinos respetando su derecho a la autodeterminación: he ahí la solución al problema del terrorismo”. Y añadió: “sólo cuando se seque el pantano, dejará de haber mosquitos” (*El Comercio*, Lima). Se podrá pensar que eso es demasiado simple. Pero es también tan simple como eso. No puede haber una solución al problema de la violencia política si no se reconocen y se sopesan en su verdadera dimensión las causas que la producen, y si no se brinda una satisfacción genuina a la demanda de reconocimiento implícita en la protesta.

Hay que hacer, no obstante, un último comentario, igualmente esencial, para cerrar esta presentación. Ocurre que, casi por inercia, cuando discutimos sobre el problema de la violencia política, pareciera que tuviésemos que referirnos siempre a los grupos terroristas que cometen atentados frente al orden establecido. Pero las cosas están muy lejos de ser tan simples. En este contexto puede sernos útil citar a Chomsky, autor suficientemente controvertido. Su utilidad se debe sobre todo a que Chomsky llama las cosas por su nombre y no tiene reparos en recordarnos

la larga serie de incongruencias o de contradicciones en que incurre la política norteamericana. Si tomamos la definición de terrorismo de los documentos oficiales estadounidenses, a saber: “uso premeditado de la violencia o amenaza de violencia para lograr objetivos de naturaleza política, religiosa o ideológica. Se comete a través de la intimidación, la coacción o infundiendo miedo” (Chomsky, 2001: 96), entonces, nos dice Chomsky, no sólo habría que calificar de terrorista al ataque del 11 de septiembre, sino también al propio Estado norteamericano, porque éste ha hecho gala de ajustarse a esa definición en una multitud de casos. Es más, Estados Unidos, nos recuerda, es el único país que haya sido condenado por terrorismo en el Tribunal Internacional –con ocasión de la invasión a Nicaragua en los años ochenta–, luego de lo cual se permitió incluso vetar una resolución del Consejo de Seguridad que simplemente llamaba a los Estados a cumplir con las leyes internacionales (*ibid.*: 44). La serie de intervenciones políticas violentas de Estados Unidos, llamémoslas o no terroristas, es larga, larguísima. Es como una espiral permanente y absurda, en la que se instaura por la fuerza un día lo que al día siguiente se trata de derrocar también por la fuerza. Eso lo hemos visto innumerables veces en América Latina, y eso lo hemos visto también recientemente con el derrocamiento del régimen afgano que los propios americanos se empeñaron en instaurar, y con la invasión de Iraq, luego de que dicho régimen fuese respaldado por Estados Unidos cuando hizo la guerra con Irán e incluso cuando arrasó con los curdos. La misma alianza actual contra el terrorismo no está exenta de sospechas, pues muchos países, como los rusos, los egipcios, los turcos, los argelinos, ven en ella una forma de deshacerse de minorías rebeldes y de legitimar el uso de la violencia política en el interior de sus territorios.

El problema de fondo no es simplemente la incoherencia o la hipocresía de las políticas de algunos países occidentales, aunque por cierto estas desdican por completo sus pretensiones de legitimación moral. El problema de fondo es la injusta situación *de facto* del llamado orden internacional y la insólita suposición de que ese orden debe ser considerado *de iure* como necesario. Mientras no se contemple con la debida seriedad este problema, mientras no se inviertan las energías (y el dinero) en secar el pantano, no va a ser posible eliminar la violencia política. Los comentarios que he hecho en esta intervención apuntan, todos, en la misma dirección: sería preciso recuperar la dimensión política del proceso de la globalización a fin de neutralizar las continuas distorsiones que este produce en el

mercado mundial y en el desarrollo de los países; sería necesario además atender el reclamo de las tradiciones culturales secularmente reprimidas, comprender igualmente el significado moral de las luchas y las reivindicaciones políticas, y tomar conciencia de la injusticia estructural del orden o del desorden del mundo. Todo esto sería necesario para poner fin a la violencia política. Lo sería, no sólo desde un punto de vista estrictamente moral, sino también desde un punto de vista estratégico. Pero no me hago, por supuesto, ilusiones. Temo, más bien, que el cambio sólo se producirá cuando nos llegue una tragedia mayor.

Bibliografía

- CHOMSKY, N. 2001. *11/09/2001*. Barcelona / México: RBA / Océano.
- HABERMAS, J. 2001. «Glauben, Wissen – Öffnung». En: *Süddeutsche Zeitung*, 15 de octubre, p. 17.
- HARDT, M. y A. NEGRI. 2002. *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- HONNETH, A. 1997. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.