

Universidad de Caldas
Facultad de Artes y Humanidades
Departamento de Filosofía

Hacer trizas el maldito papel
Bullshit, mentira política y oposición al acuerdo de paz en Colombia
Aproximación a una ética del discurso político

Tesis de grado sometida como requisito parcial para la obtención del grado de
Maestría en Filosofía

Autor: Miguel Ángel Maya Bedoya
Directora: Marta Cecilia Betancur García
Diciembre de 2023

A mis necesarios: María, Gilberto, Ana, Valentina y Emanuel

A mis profes

Contenido

Introducción.....	6
1. Discurso, comunicación y mentira política.....	11
1.1. Significado, discurso y comunicación.....	11
1.2. El discurso político y su condición paradójica.....	21
1.2.1. De nuevo, la retórica.....	22
1.2.2. Persuadir y convencer.....	25
1.2.3. La condición paradójica del discurso político.....	30
1.3. Mentira.....	37
1.3.1. Enunciación.....	38
1.3.2. Falsedad y creencia falsa.....	43
1.3.3. Intención de engañar.....	46
1.4. Discurso político mentiroso.....	53
1.4.1. La unidad de lo verdadero, la mentira inicial.....	54
1.4.2. Sin en donde pisar.....	56
1.4.3. Conspiraciones a la luz del día.....	59
1.4.4. Bullshit.....	62
2. El Centro Democrático, la violencia política y la política mentirosa.....	68
2.1. ¿Qué es el uribismo?.....	68
2.1.1. Mirada estructural: Cinco pilares.....	70
2.1.2. Mirada coyuntural: Una manera de entender la vida.....	74
2.1.3. Mirada conceptual: Entre Hayek, Popper y Rawls.....	78
2.2. La violencia política en los argumentos del uribismo.....	81
2.2.1. Mi gobierno los señala como terroristas.....	83
2.2.2. La sangre derramada del justo salva a muchos.....	89
2.2.3. ¡No hay crímenes altruistas!.....	98
2.3. ¿Apoya el acuerdo final?.....	112
2.3.1. El Plebiscito por la paz.....	113
2.3.2. Lo que dejó el Plebiscito.....	116
2.3.3. ¿Cómo explicar la victoria del No?.....	118
2.3.4. Que la gente saliera a votar verraca.....	122

2.3.5.	Las implicaciones de la victoria del No.....	125
2.4.	De las fallas lógicas al <i>bullshit</i> y las mentiras descaradas.....	128
2.4.1.	Mi gobierno los señala como terroristas.....	129
2.4.2.	¿O conflicto armado interno o amenaza terrorista?.....	130
2.4.3.	Hacer trizas el maldito papel	136
3.	Hacia una Ética del Discurso retórico.....	150
3.1.	El marco hermenéutico de la Ética del Discurso	151
3.2.	Apel y el fundamento de la ética	159
3.2.1.	Apel y la crisis del siglo XX.....	160
3.2.2.	El aspecto esotérico de la ética del discurso.....	164
3.2.3.	El aspecto exotérico de la ética del discurso	170
3.3.	Habermas y el fundamento del principio moral.....	174
3.3.1.	Habermas y su propuesta de ética del discurso	175
3.3.2.	Fundamentación del principio ético	182
3.3.3.	Problema: entre la fundamentación y la aplicación.....	188
3.4.	Ricoeur y el fundamento ausente de la moral.....	198
3.4.1.	Hacia una hermenéutica crítica.....	198
3.4.2.	La diferencia política ricoeuriana.....	212
3.4.3.	La libertad, el fundamento.....	225
3.4.4.	De la ética a la política	239
	Conclusión	256
	Referencias	265

Introducción

Este ensayo es una reflexión de antropología filosófica. En él abordaremos los desafíos éticos y políticos que impone el estado actual de la comunicación política y sus rasgos más prominentes: la *posverdad*, la mentira y el *bullshit* –término que, por ahora, podemos relacionar con la habladuría, y defenderemos la tesis según la cual una ética discursiva renovada puede hacer frente a los desafíos contemporáneos que recaen sobre la comunicación política, en tiempos en los que ampliar y profundizar la democracia se propone como una tarea urgente. Para ello, dinamizaremos el diálogo entre perspectivas hermenéuticas, a propósito del discurso de Fernando Londoño Hoyos, dirigente destacado del uribismo, en el que invitó a “hacer trizas el maldito papel que llaman ‘acuerdo de paz con las FARC’”, con el fin de aportar elementos conceptuales a una renovación de la ética del discurso que soporte el contacto con el carácter retórico del lenguaje de la política.

Apoyados en la propuesta hermenéutica de Paul Ricoeur, procederemos, inicialmente, a reconstruir los elementos conceptuales referidos a la comunicación y a su relación con la esfera colectiva de la experiencia humana: *discurso*, *retórica*, *fragilidad* y *mentira*. Tras ello, abordaremos la situación comunicativa concreta en la que el *uribismo*, como agente colectivo imprescindible para comprender la historia reciente del país, participa en el debate sobre la naturaleza de la violencia política que ha afectado a la sociedad colombiana, reconstruiremos los argumentos que estructuran su discurso alrededor de este aspecto de la vida nacional y veremos cómo incidió estratégicamente en la discusión sobre la conveniencia y la legitimidad del acuerdo de paz que negoció el gobierno de Juan Manuel Santos Calderón y la extinta guerrilla de las FARC-EP. Por último, recorreremos el devenir de la propuesta ética que surgió de la mano de Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, durante de la década de los setentas del siglo pasado, presentaremos su lógica interna y procuraremos una actualización de sus exigencias y alcance, a partir de la hermenéutica crítica posfundacionalista, al interior de la cual encontraremos conceptualizaciones acerca de la *acción*, la *ética* y la *política*, de Paul Ricoeur. Este análisis nos permitirá concluir que una ética del discurso, planteada desde una perspectiva hermenéutica crítica y posfundacional, tiene la capacidad de hacer frente a los desafíos éticos y políticos que supone el uso contemporáneo del *bullshit* y la mentira política.

Metodológicamente, nos permitiremos proceder analíticamente, en relación con la reconstrucción de conceptos –discurso, mentira, ética, política-, argumentos –los presentados por el uribismo respecto a la naturaleza de la violencia política colombiana- y teorías –la ética discursiva apeliana de fundamentación última, la ética discursiva habermasiana de fundamentación trascendental débil y la ética discursiva posfundacional de tinte ricoeuriano. Además, procederemos dialécticamente, a partir de la aplicación de los procesos de explicar y comprender, referidos al discurso, la acción y la historia. Más específicamente, trataremos el discurso de Fernando Londoño Hoyos, al mismo tiempo, como el *discurso* que es y como la *acción significativa* que sintetizó las dinámicas de la vida nacional en lo corrido del siglo.

Teniendo por *discurso* todo “acontecimiento en forma de lenguaje” (Ricoeur, 2001, pg. 170), tenemos, también, la necesidad de la mediación de la comprensión por la explicación, toda vez el discurso reclama ser exteriorizado respecto así mismo, ver separado lo dicho del decir y extenderse hacia el texto y las obras. Esa mediación se requiere en tanto el discurso no nos permite la inmediatez que está presente en la relación hablar-escuchar, sin embargo, nos proporciona la objetividad del texto y, con este rasgo, la fijeza del significado, la posibilidad de disociar la intención mental del autor, la exhibición de referencias no directas y la permanencia y extensión del auditorio.

En el trayecto de la comprensión a la explicación, renunciaremos a significar el discurso de Londoño a partir de su intención subjetiva y optaremos por presentar conjeturas válidas, con solidez histórica y respaldo empírico. Al respecto, Ricoeur afirma:

¿Por qué necesitamos un arte de conjeturar? ¿Por qué debemos interpretar el significado? [...] Un texto debe ser interpretado porque no consiste en una mera secuencia de oraciones, todas en pie de igualdad y comprensibles por separado. Un texto es un todo, una totalidad [...] Es un proceso acumulativo y holístico (2001, pg. 184).

En la totalidad que es el texto, la conjetura hace las veces de un juicio de importancia, que distingue lo imprescindible de lo que no lo es. En nuestro caso, veremos que la intención subjetiva del orador se articula y desarticula respecto a su propio discurso, en la medida en que no busca, *stricto sensu*, engañar sobre el contenido proposicional de sus enunciados, sino sobre su posición con respecto a la verdad de lo dicho. Así, su discurso y su invitación

a deshacer y desechar el acuerdo de paz con las FARC-EP parece un objetivo mejor alineado con el fortalecimiento de la identidad colectiva de un segmento poblacional que adhiere a los ideales y los postulados de lo que, para él, más que un partido político, implica un estilo de vida.

La indagación histórica de las fuentes intelectuales, mediáticas y partidistas del uribismo, así como su confrontación con investigaciones provenientes de diversas ramas del conocimiento –periodismo, historia, psicología, sociología-, así como la revisión mediante herramientas proporcionadas por el pensamiento filosófico –lógica y hermenéutica crítica- configuran los procedimientos de validación mediante los cuales soportamos esta conjetura, y con los que pretendemos conjurar la tentación de arbitrariedad a la que esta puede ceder, y de la que somos plenamente conscientes.

En lo que concierne a los procedimientos de validación mediante los cuales ponemos a prueba nuestras conjeturas, sostengo como Hirsch que se aproximan más a una lógica de la probabilidad que a una lógica de la verificación empírica [...] La validación es una disciplina argumentativa comparable a los procedimientos jurídicos de la interpretación legal. Es una lógica de la incertidumbre y de la probabilidad cualitativa [...] El método de convergencia de indicios, típico de la lógica de la probabilidad subjetiva, proporciona una base firme para una ciencia del individuo digna del nombre de ciencia (Ricoeur, 2001, pg. 186).

La significación que, así, presentamos del discurso de Londoño se adapta a la concepción ricoeuriana del *círculo hermenéutico*. En el cuerpo de la investigación aparecerán todos los elementos necesarios y suficientes para considerar que nuestras conclusiones no solamente son probables, sino que son, comparativamente, más probables que otras, por ejemplo, que aquellas que desestiman la importancia histórica y estructural de un discurso como este, motivadas, entre otras razones, por lo increíbles, descabelladas –al inicio de su intervención, al apenas presentar su tesis, incluso, varios de sus copartidarios, ríen al escucharlo- y descaradas de las razones que Londoño ofrece. Así, aceptamos la invitación de Ricoeur a ver en la plurivocidad específica de los textos la plurivocidad de la acción humana: “También la acción humana es un campo limitado de interpretaciones posibles” (2001, pg. 187), cuyo campo teórico está compuesto por los conceptos de *razón para, deseos, creencias y sentido*.

Comprendo lo que usted se propuso hacer si logra explicarme por qué realizó tal o cual acción [...] Si usted me dice que hizo esto o aquello por celos o con un espíritu de venganza, me está pidiendo que yo ponga su acción en esta categoría precisa de sentimientos o disposiciones. Por la misma razón, usted afirma que su acción tiene sentido. Pretende hacerla inteligible para otros y para usted mismo. Este intento resulta particularmente útil cuando se aplica a lo que Anscombe llama el *carácter de deseabilidad* del querer. Los deseos y creencia presentan la característica no solo de ser fuerzas que hacen actuar a la gente de determinadas formas, sino también la de tener un sentido, a causa del evidente bien que es el correlato de su carácter de deseabilidad (2001, pg. 187 - 188).

En el sentido de explicar a comprender, esta dialéctica ofrece un nuevo significado para el texto. El acto de leer genera una nueva referencia para el texto, no ya direccionado hacia el exterior, sino hacia el sujeto. “Leer, en este sentido, significa prolongar esta suspensión de la referencia ostensiva al mundo y trasladarse uno mismo al lugar donde está el texto, en la clausura de ese sitio ajeno al mundo” (Ricoeur, 2001, pg. 190). El adentro del texto que inaugura su lectura es el objeto de su análisis estructural y cuyo propósito apunta a transitar desde la semántica de la superficie hacia la *semántica de la profundidad*.

La semántica profunda del texto no es lo que se proponía decir el autor, sino aquello *sobre lo cual* trata el texto, a saber, sus referencias no ostensivas. Y la referencia no ostensiva del texto es la clase de mundo que abre la semántica profunda del texto. Por eso lo que queremos comprender no es algo oculto detrás del texto, sino algo expuesto frente a él. Lo que se debe comprender no es la situación inicial del discurso, sino lo que apunta a un mundo posible (Ricoeur, 2001, pg. 192).

La semántica profunda del discurso de Londoño se articula a este acontecimiento comunicativo, al año siguiente, con la victoria del uribismo en las elecciones presidenciales. El llamado a deshacer el acuerdo de paz se concreta, a juicio de Guillermo Rivera, analista de la coyuntura, en la manera cómo Iván Duque Márquez, presidente de la República entre 2018 y 2022, afrontó discursivamente el tema. “Ni trizas ni risas” fue el eslogan del candidato que, como máxima autoridad del Poder Ejecutivo, protagonizó cuatro años de intentos por acabar el acuerdo de paz (Rivera, 2022). Podemos afirmar, en la terminología ricoeuriana,

que el *hacer trizas el acuerdo de paz* marca “ha dejado su marca en su época” (2001, pg. 178)

En suma, según Ricoeur, este puente entre el texto y la acción atraviesa el terreno de las ciencias humanas en tres sentidos: la realidad social es, antes que nada, simbólica, esto es, explicable bajo el modelo semiótico del texto; las estructuras sociales responden a la profundidad de los problemas de la existencia y de la vida humana, y su interpretación profunda les da sentido y proyección; y mediar la comprensión a través de los procedimientos explicativos permite, no la desaparición del compromiso personal del investigador social, sino su sana restricción. En ese sentido, el paso de la reflexión acerca del discurso de Londoño a la reflexión sobre el sentido de la acción y de la relación de esta con las instituciones democráticas modernas nos permitirá justificar esta como una reflexión de la antropología filosófica, las mediaciones simbólicas y el compromiso ciudadano.

1. Discurso, comunicación y mentira política

En este capítulo, buscaré demostrar que el discurso político, tipo particular de discurso retórico, el cual, a su vez, opera –de manera más o menos flexible- bajo las regulaciones propias de la actividad argumentativa, es un discurso complejo, debido a que debe manifestar su efectividad a través de la construcción y el mantenimiento de identidades colectivas – mediante las funciones directiva y performativa del lenguaje, mientras respeta el compromiso de veracidad -ético y pragmático- al que está sometido el lenguaje en su función descriptiva. No obstante, los contextos de aplicación implican priorizar usos según la necesidad y el propósito del orador. En algunos casos, el bullshit y la mentira aparecen como recursos efectivos y, bajo ciertas circunstancias, tolerados; esto, porque su uso da cuenta de, como Ricoeur la llama, la *fragilidad del lenguaje político*.

1.1. Significado, discurso y comunicación

Los estudios del discurso han vivido un profundo desarrollo desde la segunda mitad del siglo XX hasta hoy, como fruto de la reorientación tanto de la filosofía del lenguaje como de la lingüística, las cuales transitaron de la investigación de la lengua, en tanto sistema formal de signos, hacia indagación de la praxis del lenguaje, entendida en términos de habla, discurso, acto de habla o evento comunicativo. La orientación se dio hacia el estudio de la rica variedad de los usos del lenguaje en el contexto y de la manera como la acción se entrelaza con el significado y lo funda. Este giro en el estudio del lenguaje proviene de diversas fuentes que confluyen: las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein (2009), obra madura del filósofo que afirma la múltiple variedad de los juegos de lenguaje y la fundación del significado en las acciones intersubjetivas; la filosofía pragmática, que insiste en la necesidad de estudiar el lenguaje de la comunicación, así como la relación entre el lenguaje, el pensamiento y las acciones; la lingüística francesa de Ducrot (1982) y Benveniste (1979), quienes realizan el estudio del lenguaje especialmente en el campo del discurso, en los actos de enunciar y en los enunciados; esto es, en el uso del lenguaje. También las investigaciones de Austin (1990) y Searle (1994) en torno al acto de habla ejercen una influencia destacada.

Específicamente, el análisis del discurso político (Howarth, Norval & Stavrakakis, 2000) fue influenciado por los aportes conceptuales de filósofos como Louis Althusser y Michel Foucault, para quienes el discurso debía posicionarse como un foco investigativo fundamental, debido a la riqueza ideológica –para aquel- y arqueológica –para este- que encarna (Charaudeau, 2021). A partir de ese naciente interés, las aproximaciones al discurso político se diversificaron metodológicamente, así como los compromisos ideológicos que las motivaban y las finalidades que las impulsaban. A grandes rasgos, se tuvieron importantes desarrollos en el análisis de tipo lexicográfico -que involucra el tratamiento de datos estadísticos de corpus discursivos-, análisis enunciativos -enfocados en el comportamiento locutivo de los actores políticos-, y análisis argumentativos, cuyo propósito apunta a explicitar las lógicas de razonamiento y su relación con determinadas estructuras ideológicas. Se lograron, asimismo, discusiones en torno a la naturaleza de lo social –construido o imaginado- hacia lo cual el discurso refiere. Además, se polemizó acerca del propósito último de este tipo de análisis, y se generó un consenso implícito que apuntaba al desvelamiento de la realidad del poder. Pese a que esta investigación se ubica entre las márgenes amplias que el *análisis del discurso político* permite, conviene, previo a la adquisición de cualquier compromiso conceptual o metodológico, una fundamentación tan exhaustiva como se pueda del *problema del discurso*, referida a sus dimensiones constitutivas: el lenguaje y la comunicación; posteriormente, la política y la acción humana. Con el fin de lograr ese propósito, buscaré el entrecruzamiento de estas coordenadas de la existencia del hombre, siguiendo el camino abierto por el pensamiento y la obra de Paul Ricoeur. La pregunta, entonces, que orientará este apartado podría formularse así: ¿qué razones nos llevan a esperar comprensiones profundas acerca de la dimensión política de la existencia humana a partir del estudio del lenguaje como discurso?

El problema que implica concebir el lenguaje como discurso, mejor, los problemas que se desprenden de comprender el lenguaje como el proceso significativo mediante el cual la experiencia privada deviene en pública (Ricoeur, 2006) han sido señalados históricamente por la filosofía. Platón, por ejemplo, en diálogos como el *Cratilo*, el *Teeteto* y el *Sofista*, ya estaba planteando las cuestiones difíciles: la verdad de las palabras, la unidad entre pensamiento y lenguaje – *logos* fue el término utilizado para designar tal comunión- y el significado de la combinación de palabras. Aristóteles, por su parte, en *Sobre la*

interpretación, postuló la verdad y la falsedad como afecciones del discurso. Sin embargo, no es hasta los desarrollos de la lingüística moderna que se dispone de las herramientas conceptuales y metodológicas que permiten concebir la lengua como objeto autónomo de la investigación científica y, por lo tanto, ubicar la reflexión sobre el discurso en un espacio autónomo, aunque secundario y marginal. Con respecto a conceptos como lengua, código, estructura y sistema, el discurso quedó relegado. Específicamente, los avances logrados por Ferdinand de Saussure dan cuenta de esta precariedad, pues su *dicotomía fundamental*, como es llamada por Paul Ricoeur (2006), subordina *parole* a *langue*.

Si *langue* se define como el conjunto de códigos con el que un hablante produce *parole*, queda, entonces, por un lado, que *langue* responde a una lógica de lo colectivo, lo anónimo y lo no intencionado, lo sistemático y obligatorio, y en virtud de ello, a una lógica susceptible de ser investigada de manera científica, en la medida en que refiere al nivel combinatorio de entidades fonológicas, léxicas y sintácticas que constituyen el lenguaje, y, por otro lado, que *parole*, es decir, el mensaje particular que produce el hablante, es individual, ocurre como un acontecimiento entre otros, aparece como el resultado de la intencionalidad de alguien, es contingente y arbitrario, y el trato del que es digno por parte de la ciencia no rebosa los límites de la descripción, esté enfocada en lo acústico, lo fisiológico, lo sociológico o en los cambios semánticos históricos. Así pues, sostiene Ricoeur, el progreso de la lingüística se dio a propósito de un trato preferencial hacia categorías como código, sistema y estructura, en detrimento de otros como mensaje, acontecimiento e intención; y de la extensión de este modelo de análisis estructural a regiones significativas mayores que la oración: los cuentos folklóricos, de la mano de los estudios antropológicos de Vladimir Propp; o los mitos, gracias a las investigaciones etnológicas de Claude Levi-Strauss.

La desaparición del discurso, resultante del éxito de la lingüística sausseriana, es la consecuencia lógica de aceptar, entre las implicaciones teóricas sobre las que se sostiene la lingüística estructural, que el lenguaje es un sistema autosuficiente de relaciones internas, en el que ningún elemento posee significatividad de manera aislada o al margen de las relaciones que permite el sistema. En palabras de Ricoeur,

El lenguaje ya no aparece como la mediación entre mentes y cosas. Constituye un mundo en sí mismo, dentro del cual cada elemento solo se refiere a elementos del

mismo sistema, gracias a la interacción de oposiciones y diferencias constitutivas del sistema. En pocas palabras, el lenguaje ya no es tratado como “una forma de vida”, como diría Wittgenstein, sino como un sistema autosuficiente de relaciones internas. En este punto extremo, el lenguaje como discurso ha desaparecido (2006, p. 20).

Los signos, las entidades básicas de la lingüística hasta aquí sintetizada, son considerados, desde la perspectiva de Emile Benveniste, una virtualidad supeditada ontológicamente a una realidad que acontece y se significa en el habla: la oración. Esta nueva perspectiva permite redefinir la significatividad del lenguaje según dos tipos de operaciones que se proyectan en sentido contrario: la integración o síntesis en totalidades de mayor magnitud, y la disociación en partes constitutivas. Se logra, entonces, recuperar el discurso; justificar el interés investigativo que su existencia autónoma supone; y, fundamentalmente, distinguir con suficiente claridad derivas de la lingüística igualmente legítimas: la semiótica, interesada por el estudio de los signos y de las formas disociadoras a que dan lugar; y la semántica, ciencia de la oración interesada en la significatividad que producen los procedimientos integradores de la lengua. El orden semiótico o semiológico prioriza el signo como unidad de la lengua en la que el significado responde a las diferencias internas del sistema de signos, y en la que su función consiste en significar. El orden semántico, por el contrario, se sostiene sobre la unidad *oración*, cuyo significado o “intentado”-en la jerga de Benveniste- remite al nexo predicativo, es decir, en simultánea, a la *idea* que se refleja en la globalidad de la oración, y en el valor de contexto de la palabra, que se disocia analíticamente dentro de dicha estructura; en otras palabras, el *semantismo de la oración* la sujeta -respectivamente- a algo (referencia), a una situación, y a un locutor, en suma, a un estado de cosas del mundo; y su comunicación es la función misma de la oración. Llegar a esta distinción significa, para Ricoeur, la clave que favorece el abordaje del *problema total del lenguaje*, es decir, la dialéctica entre la polaridad concreta acontecimiento-sentido.

Abordar el lenguaje como acontecimiento del habla, es decir, como *discurso*, hace evidentes sus debilidades constitutivas: su realidad viene dada por la emisión del mensaje, emisión clara e irremediabilmente evanescente; al tiempo que hace perceptible que es el discurso mismo quien proporciona el fundamento ontológico del lenguaje, en tanto hace operativo y actualiza códigos, sistemas y estructuras lingüísticas. No obstante su frágil realidad, el

discurso, es decir, el acto de lenguaje (Charaudeau y Maingueneau, 2005), alberga su identidad en el contenido proposicional que lo constituye, en otras palabras, en “lo dicho como tal” que, a su vez, lo reviste de interlocutividad, toda vez que el discurso como acontecimiento se asume como experiencia expresada en medio del intercambio comunicativo que sucede en el diálogo. Así, el lenguaje como discurso no puede evadir la existencia necesaria de un interlocutor, de un destinatario, de un otro con quien el lenguaje permite estar juntos y, con este, de un contexto en el que, al mismo tiempo, el discurso se hace susceptible de la ambigüedad de la comunicación humana y de la función tamizadora que neutraliza la polisemia y toda posibilidad del surgimiento de malos entendidos (Ricoeur, 2006).

Hemos avanzado en el camino de la interpretación del lenguaje como discurso, allanado por Ricoeur. Hasta ahora, hemos visto desplegarse la maravilla del lenguaje a propósito de la concepción que logra Benveniste acerca del lugar de la oración en el espacio conceptual en el que, hasta sus formulaciones, reinaban otros: código, sistema y estructura. Sin embargo, el enigma no se agota allí. Pese al juicio analítico y descriptivo con el que la lingüística de Jakobson, por ejemplo, explica el fenómeno de la comunicación -en los ires y venires del mensaje, entre su destinador, su destinatario, el contexto, y los códigos comunes y los canales por los que circula- la filosofía nutre su actitud problematizadora mediante la pregunta: ¿es posible la comunicación?, máxime cuando, entre las ideas que han marcado hitos insuperables en su devenir, ha surgido reiteradamente la sospecha de la imposibilidad monádica de hacer coincidir acontecimientos psíquicos de ningún tipo ¿La incomunicabilidad monádica, a propósito de las formulaciones de Leibniz y Husserl, implica la imposibilidad de la tesis de Jakobson? O, por el contrario, ¿señala el horizonte trasgresor bajo el cual debe comprenderse la comunicación? (Ricoeur, 1989). En *Discurso y comunicación*, Paul Ricoeur apuesta por la segunda opción, y pone en juego una interpretación finísima de la filosofía del lenguaje contemporánea a favor de la tesis según la cual la comunicación responde a un fenómeno cuya lógica debe franquear límites de una distancia infranqueable. El trasfondo monádico -psicologista- del debate que propone este autor puede generar todo tipo de sospechas conceptuales y procedimentales -desvíos analíticos, aporías innecesarias, contradicciones lógicas, etc.-; no obstante, la importancia estructural de estos elementos -creencias, deseos, compromisos, por ejemplo- en el

establecimiento del diálogo intersubjetivo hace necesario el acercamiento precavido a categorías de la psicología trascendental de Husserl. Ello lo veremos en su momento. Por ahora y tras esquematizar la idea del lenguaje propuesta por Benveniste, conviene ahondar en la conexión entre discurso y comunicación, abordar –como la formula Ricoeur (1989, p. 72)- la pregunta: “¿Por qué el *semantismo* del discurso es el que constituye la comunicación?” ¿Cómo es posible que el discurso fundamente la comunicación, toda vez esta sucede como la paradoja entre un acontecimiento, en medio de muchos otros, que configura al individuo –por ejemplo: César habla-, pero que, al mismo tiempo, pertenece a un tipo particular de acontecimiento –por ejemplo: “César habla”-?

Las respuestas a estas preguntas constituyen la argumentación de Ricoeur en el artículo mencionado; sin embargo, la conclusión esquemáticamente planteada sugiere que en la anulación -*Aufhebung*- del acontecimiento se da su propia superación y su permanencia como sentido. De ahí la tesis de este aspecto del pensamiento ricoeriano: todo discurso se efectúa como acontecimiento, pero se comprende como sentido (1989) ¿Cómo es esto posible? Es necesaria una teoría sintética en la que converjan diferentes registros y niveles de aprehensión y tratamiento del *semantismo* del discurso. Ricoeur le da el nombre de *teoría del discurso*. Su primera capa teórica la proporciona un diálogo profundo entre la filosofía analítica y la fenomenología trascendental. En el nivel intermedio de este edificio conceptual encontramos la teoría de los *speech acts* en convergencia con aspectos fundamentales de la fenomenología de Husserl. En la superficie de esta estructura analítica aparece de nuevo la fenomenología en diálogo con las formulaciones de Paul Grice y Peter Geach. Lo que Ricoeur llama la *triple membratura del discurso* está conformada, entonces, por el sentido, la fuerza y la intención de reconocimiento.

La lógica del sentido del discurso es confeccionada por Ricoeur al encontrar puntos de convergencia entre las apuestas teóricas de Gottlob Frege, Edmund Husserl y Bertrand Russell, en torno a la necesidad de autonomizar el sentido lógico de la subjetividad y las operaciones psicológicas. Así, Frege diferencia *sentido* y *referencia* en tanto entiende por *sentido* aquello que se dice, irreductible a la representación que se establece de manera variable según sujetos y momentos; y por *referencia*, ese algo de lo que eso se dice. Si tomamos en cuenta a “El discípulo de Platón” y a “El maestro de Alejandro Magno”

encontramos, pues, dos sentidos distintos, pero una sola referencia: Aristóteles. Entonces, si el sentido equivale a lo igual e idéntico de una multiplicidad de fenómenos de carácter psíquico, la referencia se propone aprehender la realidad en sí misma. De ahí que Frege conciba el conocimiento como la consecución de la referencia plena. Esta aproximación proposicional al significado del lenguaje nos inquieta en tanto las implicaciones para una teoría de la comunicación: con esa dicotomía se logra la exteriorización de la instancia del discurso en dos grados: se trasciende lo lógico sobre lo psicológico y, a su vez, lo ontológico sobre lo lógico. En conclusión, Ricoeur sostiene que Frege nos hace pensar que el lenguaje que estamos entendiendo como discurso sale de sí, avanza del sentido a la referencia.

Edmund Husserl, en las *Investigaciones lógicas*, introduce en la fórmula de la significatividad del lenguaje la *intención* del pensar, el desembarco del sentido en relación con la representación, el arribo de la “verdad en sí” de lo lógico. En palabras de Mme. Souche (citada por Ricoeur en 1989), con este filósofo se llega al sentido lógico y no psicológico de la intencionalidad, que al no ir más allá del objeto ideal que no es todavía aquello de lo que se habla precisa de la presencia del cumplimiento, en el que se asegura la referencia del lenguaje y con el cual el recubrimiento de la intención y el sentido permite la superación del lenguaje en algo diferente del signo. El estremecimiento del edificio fenomenológico que logra la convergencia entre la clásica dicotomía fregeana y la apuesta husserliana es consecuencia de la comprensión del lenguaje como un nuevo escenario en el que lo lógico se sobrepone a lo psicológico.

La filosofía del lenguaje de Bertrand Russell entra en esta reconstrucción conceptual a partir de lo que Quine consideró su “omisión de la distinción fregeana entre sentido y referencia” (1989, p. 77), debida a los compromisos ontológicos asumidos por aquel con todo aquello con lo que podemos hacer sentido. Esa ontología abundante se sostiene sobre la convicción de que “el ser es una propiedad general de todas las cosas y hacer mención de algo es mostrar que eso es” (Russell citado en 1989, p. 77). Así las cosas, se da un traslado automático y exitoso de aquello a lo que el lenguaje le da sentido con los estados de cosas que constituyen eso que consideramos realidad. Este realismo referencial es respondido con total rotundidad por la filosofía que lo sucede, pues su tarea consistió en emprender una reducción ontológica que actualizara nuestro compromiso con el uso de nombres propios al margen de las

extravagancias a las que nos conduce la noción russelliana de que “si no existieran entidades de este género, no podríamos hacer proposiciones sobre ellas” (ibídem). Sin embargo, sostiene Ricoeur, que, a pesar de las distancias que conviene marcar con los postulados ontológicos de Russell, es preciso identificar en estos un rasgo esencial del realismo kantiano que, trasladado del fenómeno al discurso, contribuiría a preservarlo sin la condición necesaria de su referencia universal. La tradición antirusselliana, inclusive, está dispuesta a aceptar que, si no existiera algo, nada aparecería. Así, Peter Strawson, por ejemplo, sostiene que se logra esclarecer la naturaleza de los compromisos ontológicos de las descripciones definidas si se establecen las condiciones de significatividad del discurso. En su visión, esto se logra como resultado del equilibrio de la función predicativa del lenguaje –mediante la que se otorgan cualidades a cualquier cosa- y la función singular de identificación –gracias a la cual podemos designar una y solo una cosa-. Si solamente, como es lícito pensar, la perspectiva singularizante es compatible con pretensiones ontológicas, es necesario entender que el reconocimiento de ese equilibrio debe darse en condiciones de asimetría. Con Strawson, a su manera, refrendamos lo logrado por Frege y Husserl, pues el equilibrio asimétrico entre las funciones singularizantes y universalizantes del discurso nos permite desembarazarnos del problema filosófico del modo de existencia de los universales y nos conduce a un *verdadero problema*: el del compromiso ontológico que implica ese equilibrio asimétrico, esto es, el de “establecer el estatuto de los *particulares de base* –cuerpos y personas- que, en la realidad, dan apoyo a la función singularizante del discurso” (1989, p. 78). Con ello, Strawson expone la insuficiencia de una filosofía del lenguaje que no esté dispuesta a considerarse en relación con una *metafísica descriptiva*.

Con estos filósofos, pertenecientes a diferentes tradiciones de pensamiento, el siglo XX logró arrancar el sentido del discurso de la subjetividad y de las operaciones psicológicas que esta supone. Sin embargo, no vemos con ello resuelta la condición de significatividad del discurso, pues no vemos agotado el debate que la filosofía contemporánea del lenguaje ha planteado ¿Es necesario pensar, además del sentido del discurso, su fuerza o intencionalidad? Veremos, con Ricoeur, cómo conviene responder esta pregunta.

El contenido proposicional, el rasgo que enfatiza la identidad del discurso en medio de la dialéctica entre su evanescencia y su realidad, es un actor parcial que no da cuenta del acto

total de discurso. Los aportes de John Austin marcan la dirección hacia la cual Ricoeur hace girar el análisis. La teoría de los *speech acts*, entendida como teoría de los actos del discurso, destaca la acción como una cualidad propia del uso del lenguaje. Si las emisiones constativas producen un compromiso del locutor con respecto a lo dicho, las emisiones performativas hacen algo diciendo, por ejemplo, “yo tomo a X como esposa” (1989) en tres niveles: locucionario –lo que se dice-, ilocucionario –lo que se hace con lo que se dice-, perlocucionario –lo que se hace por el hecho de decirlo-. La insuficiencia de las aproximaciones lógicas al problema del discurso marca la necesidad de transitar hacia lo que Ricoeur no se apresura a traducir y enmarca, por ahora, en lo que llama una *philosophy of mind*, encargada de explorar elementos que permitan responder a la pregunta: ¿se hace necesario llevar a los actos del discurso la tesis de la comunicabilidad del discurso por exteriorización del sentido?

La existencia y el rol que desempeñan en el discurso las que Ricoeur llama *marcas gramaticales y lexicales de exteriorización* lo hacen responder afirmativamente a la pregunta, diciendo que “es preciso extender el carácter de exteriorización intencional del núcleo lógico del sentido a los otros rasgos por los cuales la fuerza del discurso se deja identificar y reconocer” (1989, p. 82), específicamente, a rasgos que permiten la identificación de la fuerza ilocucionaria, pese a que lo léxico y gramatical no agotan su naturaleza, pues la prosodia en el acto proposicional del lenguaje oral y el paso a la escritura en el acto proposicional del lenguaje escrito son núcleos de exteriorización intencional que hace comunicable el discurso. No obstante, Ricoeur es muy claro al reconocer que las marcas de exteriorización trascienden el sentido lógico del discurso de manera limitada, pues un componente importante del acto del discurso –el perlocucionario- es poco apto para ser registrado gramaticalmente y sus efectos responden mejor a estímulos que actúan mecánicamente, sin la intención del locutor.

Como nos ha mostrado Ricoeur, la función proposicional del lenguaje –el sentido- y la fuerza ilocucionaria –en mucha menor medida la acción perlocucionaria- han permitido complejizar la noción de *significación*. Con Frege, pasamos por un momento clave en el que la trascendencia de lo lógico con respecto a lo psicológico nos permitió avanzar, como dijimos hacia el exterior del lenguaje. Parecería contradictorio -sospecha Ricoeur que podría también ser señalado de contraproducente- introducir ahora el plano del psicologismo. No obstante,

no debe perderse de vista que retrotraer la reflexión sobre conceptos como “intención”, “creencia”, “deseo” y “compromiso” ha sido una tarea mediada por factores no psicológicos del discurso. En ese sentido discurre la última parte de esta reconstrucción del argumento de Ricoeur sobre la relación entre discurso y comunicación.

Ricoeur no cede en la lucha contra el monadismo psicologista cuando decide introducir en su teoría del discurso lo que decide llamar su *dimensión noética* ¿Hay algo de la subjetividad del locutor que se comunique en el discurso? Si la respuesta es afirmativa no es porque se deba convenir la imposibilidad de la comunicación, pues ya se ha aceptado que esta se logra. A pesar de que la noción de *noesis* es antigua y su uso se puede rastrear ya en el pensamiento de Anaxágoras, Aristóteles, Plotino y Husserl, Ricoeur la conceptualiza como una dimensión del discurso que remite al orden de las intenciones involucrada en el semantismo de los actos en los que este se constituye, pues es imposible pensar en la enunciación mediante reglas semánticas y marcas de exteriorización en ausencia de elementos intencionales que refieran al autor y a lo que este hace (1989).

Con el fin de ilustrar la complejidad del orden de las intenciones en el discurso, Ricoeur analiza el ejemplo de la promesa. Cuando el locutor emite el performativo “Yo prometo” tiene la *intención que* implica, esencialmente, comprometerse con lo dicho, es decir, esta intención es el “correlato subjetivo de la regla semántica” (1989, pg. 85) en la que se hace manifiesta la condición autorreferencial de la instancia discursiva. Este primer acercamiento a la intención discursiva explícita lo propio de la instancia del discurso, esto es la designación del locutor en su enunciación, mediante indicadores de subjetividad que logran su tarea a través de la expresión de la designación del sujeto sobre sí mismo diciendo algo de algo, pero mediante actos reflexivos. “Yo prometo”. Mas, eso no es todo. La emisión de esa promesa también implica una condición secundaria, la de sinceridad; esto es, tener la intención que se manifiesta. P tiene la intención de P. Se transita, pues, de la *intención que...* a la *intención de*, que, desde una noética de las intenciones, podría asociarse con la *intención mental* –y los *actos mentales* que presenta Peter Geach-, cuya expresión suele darse mediante el uso de verbos de deseo –requerir, preguntar; por ejemplo- o verbos de creencia –aseverar, aconsejar; por ejemplo-. Además de articular las diferentes significaciones de la *intención de*, el orden del deseo y la creencia vincula lo semántico con lo psíquico en dos sentidos: lo semántico se

ancla en lo psíquico, a la vez que esto se subsume en aquello. A esta última relación, específicamente, Ricoeur remite la idea de lo *noético*. El tercer aspecto del orden de las intenciones que reconstruye este autor, deriva de las reflexiones sobre el significado elaboradas por Paul Grice, para quien, analizando el ejemplo de la promesa, la intención también refiere a “producir en el otro el *reconocimiento* de que mi enunciación tiene el sentido de colocarme bajo la obligación de hacer lo que digo” (1989, p. 85). El *reconocimiento de la intención* opera, en la lógica del acto del locutor, como su factor constitutivo de significación.

Concluimos así, diciendo que la *triple membratura del discurso*, a saber, la articulación entre los niveles de los enunciados, los actos de habla y el orden de las intenciones, configura la posibilidad fundamental de la comunicación. El diálogo entre la filosofía analítica del lenguaje y la fenomenología trascendental permite elaborar un tejido conceptual sólido, en el cual se logra una respuesta plausible a la pregunta que nos formulamos al comienzo de este apartado: ¿qué razones nos llevan a esperar comprensiones profundas de la dimensión política de la existencia humana a partir del estudio del lenguaje como discurso? Sintetizando lo dicho, contamos tres motivos: la reconceptualización del lenguaje desde la perspectiva de Emile Benveniste, la dialéctica concreta entre acontecimiento y sentido, y la teoría del discurso tal como fue presentada por Paul Ricoeur.

1.2. El discurso político y su condición paradójica

Habiendo acreditado el desplazamiento semántico que se implica de la concepción del lenguaje como discurso, es decir, de su condición actancial, y de su alcance significativo y comunicativo –tal como lo propuso Ricoeur y como lo reconstruimos anteriormente–, avanzaremos ahora hacia una conceptualización del discurso político en el que se reconozca lo que el filósofo de Nanterre considera su naturaleza frágil y paradójica. Así pues, argumentaremos a favor de la siguiente tesis: el discurso político, tipo particular de discurso retórico, el cual, a su vez, opera –de manera más o menos flexible– bajo las regulaciones propias de la actividad argumentativa, es un discurso complejo, debido a que debe manifestar su efectividad a través de la construcción y el mantenimiento de identidades colectivas - funciones directiva y performativa del lenguaje (Sánchez, Serrano y Peña, 2021)-, mientras respeta el compromiso de veracidad -ético y pragmático- al que está sometido el lenguaje en

su función descriptiva (Sánchez, Serrano y Peña, 2021, p. 25). En el terreno de la acción política, esa complejidad deviene fragilidad en tanto posibilidad inestable de deliberación pública, proyección de un buen gobierno y representación de una buena vida.

Con el fin de sostener lo dicho, nos moveremos en la siguiente dirección. Prolongaremos el tratamiento conceptual, desde la lingüística contemporánea, de las nociones de lenguaje, comunicación y argumentación, y enfocaremos el análisis desde la perspectiva que, con Perelman y Olbrechts-Tyteca, llamaremos de la *nueva retórica*. Tras ello, avanzaremos hacia el terreno fronterizo en el que se entrecruzan, de manera compleja, la demostración y la argumentación, el orador y el auditorio, y las intenciones de persuadir y convencer. Finalmente, aceptando la invitación de Ricoeur a pensar sobre y desde los interludios, plantearemos la condición paradójica del discurso político como su condición misma de posibilidad y su riesgo más inminente y radical. Dejaremos, pues, enunciada, pero suspendida para un momento posterior, la urgencia del abordaje ético de esta problemática, tan inquietante en lo teórico como urgente en lo práctico.

1.2.1. De nuevo, la retórica

Si aceptamos, con Ricoeur (1997), que el lenguaje, más que un fin en sí mismo, es la condición de posibilidad -como mediación- de las relaciones entre los hombres, los hombres y el mundo, y los hombres consigo mismos, podríamos partir de su conceptualización y asumir las implicaciones que se siguen. En *Retórica, política y hermenéutica*, este filósofo sostiene que el lenguaje se podría definir como aquello que sucede cuando “alguien dice algo a alguien sobre algo” (1997, pg. 79). El argumento con el que se concluye la necesidad de poner en diálogo esos *focos de constitución del discurso*, supone que el lenguaje permite la ocurrencia de una serie de acontecimientos. Inicialmente, que alguien haga llegar algo a otro u otros, mediante el ejercicio de reglas constitutivas precisas que lo vuelven emisor y agente de un enunciado, un *speech act*, una constatación, etc. Así, *alguien dice*. Además, se establece una relación entre el enunciado y el mundo, al vincularse un sentido y una referencia. Así, alguien dice *algo sobre algo*. Por último y como acción fundamental en tanto superación del solipsismo moderno, la lingüística posterior a Benveniste reconoce que el lenguaje está dirigido a un interlocutor y que, en consecuencia, fundamentalmente, comunica. Así, alguien dice algo a sobre algo *a alguien*. Así, pues, centrados en el proceso comunicativo, al que

arribamos tras delimitar las cualidades discursivas del lenguaje, avanzaremos, mediante una aproximación a la lingüística actual, hacia el campo filosófico que nos interesa.

Desde el campo de la lingüística contemporánea, Patrick Charaudeau, en *Los modos de organización discursiva*, se propone describir los conceptos principales que explican la comunicación, entendido en términos amplios, más allá de la transmisión de la información, como un proceso que implica también la concepción, comprensión y producción de un fenómeno complejo y doble: el lenguaje-pensamiento. Así, pues, la comunicación debe entenderse como un dispositivo fundamental en el intercambio humano, en el que el hablante dispone del espacio central y en cuyo entorno orbitan una serie de componentes con los que este interactúa y los que, a su vez, van estableciendo determinantes dentro del proceso. Los componentes del dispositivo vendrían a ser, entonces, la situación de comunicación –el marco físico y mental en medio del cual se da el intercambio entre participantes-, los modos de organización del discurso –principios de organización de la materia lingüística-, la lengua –el material verbal que se estructura mediante categorías lingüísticas- y el texto –la realidad material del acto mismo-.

Para el propósito que perseguimos, se hace especialmente interesante el componente de la comunicación que refiere a los modos de organización discursiva, es decir, “a los procedimientos de puesta en escena del acto comunicativo que corresponden a ciertas finalidades: describir, contar, argumentar” (Charaudeau, 1992, p. 2). Específicamente, el modo argumentativo es definido por Charaudeau, en *Cuando la argumentación es solo persuasiva*, a partir de la finalidad que le da sentido: exponer el porqué y el cómo de fenómenos del mundo (s.f. p. 3). A diferencia de la descripción -que pretende caracterizar entidades- o de la narración -que busca hilar en un relato sus *haceres*-, la argumentación opera bajo una mecánica muy particular, definida básicamente por el constreñimiento sobre las operaciones comunicativas del usuario, esquematizadas así: inicialmente, la argumentación *problematiza*, es decir, establece ante el interlocutor un dominio temático dentro del cual se discurrirá; tras ello, la argumentación *posiciona* o define una postura dentro del área temática; posteriormente, la argumentación *dilucida* una serie de postulados que justifican la toma de una decisión; finalmente, la argumentación *prueba* o convalida su razonamiento.

Definida la argumentación como la “actividad cognitiva general volcada hacia el interlocutor, y que implementa una organización discursiva encaminada a imponerle a este un marco de cuestionamiento, una posición y argumentos de prueba” (s.f., p. 5), queda preguntarse qué hace necesaria una acción tal. Charaudeau elabora una tipología de los problemas de la comunicación que nos ayuda a resolver esa inquietud. Según este autor, la argumentación es el medio que permite: (1) *explicar*, o exponer las causas y el funcionamiento de un fenómeno particular en situaciones, especialmente, de enseñanza, en las que el emisor del discurso supone a su interlocutor como ignorante del conocimiento en cuestión que, por cierto, se considera investigado, revisado y legitimado con independencia de variables subjetivas; (2) *demostrar*, o intentar establecer un razonamiento válido mediante pruebas lo más contundentes posible, en un discurso en el que el emisor asume que su tarea incide en la construcción de un conocimiento, cuyo aporte permite ahondar, revisar, sustituir o contribuir a legitimar un consenso epistémico preexistente, durante una conferencia o por medio de escritos científicos; (3) *persuadir*, o “*hacer creer* (...) para que el auditorio se encuentre en una posición de *tener que creer*” (s.f., p. 6).

Sin tener en cuenta aspectos problemáticos generales de la tipología de Charaudeau - evidentemente es un esfuerzo analítico que, enfrentado con datos empíricos, puede verse rígido y un poco limitado- o aspectos particulares –epistemológicos, fundamentalmente-, su conceptualización tiene dos implicaciones clave. La primera señala que el éxito de un argumento debe ser juzgado en medio del desafío comunicativo que afronta. Así, la explicación debería disponer adecuadamente operaciones causales, la demostración debería manifestar resistencia ante razonamientos contrarios y la persuasión debería impactar contundentemente a la audiencia abordada. La segunda implicación conduce a la necesidad de distinguir entre *persuadir* –pretensión de influencia del hablante “que busca hacer compartir al otro un cierto ‘hacer creer’, y que se realiza mediante un determinado proceso argumentativo” - y *convencer* –pretensión de fortalecimiento de un “estado de certeza en el que se encuentra el hablante”- (s.f., p. 6).

En cuanto al término "convicción", es lamentable que el uso actual utilice este término para atribuirlo al otro, interlocutor o audiencia, objeto de un acto de persuasión, como en las expresiones "voy a tratar de convencer", "vamos a hay que acabar

convenciéndolo”. Porque “convencer” debería reservarse para significar el estado de certeza en el que se encuentra el hablante, como cuando dice “Estoy convencido de que...” o “Mi convicción es que...”. Así, se podría decir que la persuasión se vuelve hacia el *Tú*, mientras que la convicción se vuelve hacia el *Yo*. Pero el uso actual aquí no nos ayuda, porque por un lado podemos decir "convencer al otro" y por otro lado podemos decir "estar uno mismo persuadido de que...", en otras palabras, podemos atribuir convencer a otro y persuadirlo a uno mismo. Sin embargo, por mi parte, sostengo que la persuasión corresponde, como acabamos de decir, a una cuestión de influencia que busca hacer compartir al otro un cierto "hacer creer", y que se realiza mediante un determinado *proceso* argumentativo, mientras que la convicción corresponde a un modo de conocimiento que describe un *estado* de juicio. Puede entonces servir como estrategia para que el otro se adhiera a este juicio, por lo que se llama “la fuerza de la convicción” (s.f., p. 6).

1.2.2. Persuadir y convencer

Con Charaudeau, como vimos, podemos concluir que la argumentación es una noción genérica que se hace específica en la medida en que su uso se orienta hacia la explicación, la demostración o la persuasión. Abierto, así, el panorama conceptual, Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca contribuyen a nuestro propósito al precisar la diferencia entre convencer y persuadir. Establecer esa diferencia nos permitirá avanzar hacia la conceptualización del discurso político. En *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, obra publicada en 1958, en medio del impulso revitalizador de los estudios que reivindican a Aristóteles, sus autores se proponen –desde un terreno propiamente filosófico- generar una fractura con respecto a la concepción de la razón y del razonamiento que se gestó con Descartes, además de establecer el campo de la argumentación en el terreno de lo verosímil, lo plausible y lo probable, en la medida en que escapa a las certezas del cálculo y de las ideas claras y distintas (1989).

En ese sentido, a diferencia de la demostración –que señala los procedimientos que permiten que la conclusión sea la última expresión de una serie deductiva de enunciados-, la argumentación “pretende la adhesión de los individuos y, por lo tanto, supone la existencia de un contacto intelectual (que hace necesario) que exista una comunidad efectiva de

personas -auditorio- (y que hace) relevantes las condiciones psíquicas y sociales sin las cuales la argumentación no tendría objeto ni efecto” (1989, p. 89). La adhesión argumentativa es, entonces, el resultado exitoso del entrecruzamiento de las funciones del lenguaje que Sánchez, Serrano y Peña (2021) llaman directiva, expresiva y performativa. Emisiones como las órdenes militares, las obligaciones o las prohibiciones legales, las solicitudes, las peticiones, los ruegos y las preguntas buscan motivar la acción de los receptores, en el sentido de ejecutar o abstener su actuar. A este tipo de enunciados corresponde la función directiva del lenguaje. Emisiones típicas del lenguaje alusivo y sugestivo, como las propias del uso poético, se utilizan para manifestar sentimientos o emociones, y para generarlos en los receptores. A este tipo de enunciados corresponde la función expresiva del lenguaje. Emisiones del tipo condenas o absoluciones, declaraciones o formalización de compromisos –rodeadas de las circunstancias institucionales suficientes- redundan en la realización de actos que inciden en las dinámicas de la realidad social. A este tipo de enunciados corresponde la función performativa del lenguaje.

No se daría adhesión argumentativa, en el sentido planteado por Perelman y Olbrechts-Tyteca, si su éxito dependiese únicamente de variables que denotan requerimientos afectivos –como en la función expresiva- o de la mediación institucional o del revestimiento de un rol de autoridad –como en el caso de las funciones directivas y performativas-. Lo que en su *Nueva retórica* se denomina “contacto intelectual” desactiva las lógicas operativas que apelan al recurso a lo ideológico, como suerte de estrategia de manipulación o enajenación de la conciencia del auditorio. Muy por el contrario, en el juego de la argumentación, el auditorio es un agente activo y real, y cuya adhesión, consentimiento o concurso mental le cuesta al orador un esfuerzo genuino por comprender, recrear y presentar atractivo, máxime cuando todo auditorio es, por definición, es heterogéneo y precisa diversidad de estrategias persuasivas, no restringidas al contenido proposicional, sino extendidas a recursos como la perspectiva teatral, el tono demagógico, la música, la iluminación y la decoración del espacio en el que se profiere el discurso. La escucha y la atención son recursos preciosos y limitados, a cuya explotación contribuye la claridad del discurso y la calidad intelectual del argumentante. La atribución de responsabilidades éticas sobre el auditorio -interlocutor activo sobre el que la filosofía política moderna erradamente sospechó de ingenuo y manipulable con facilidad- es una de las condiciones de la argumentación efectiva, prevista

por Demóstenes en la antigüedad y considerada actual por los autores de la *Nueva retórica*. El ateniense se refería así a la responsabilidad de los oyentes en la formación de sus oradores:

En ningún momento los oradores os hacen o perversos u hombres de provecho, sino vosotros los hacéis ser de un extremo o de otro, según queráis; pues no sois vosotros los que aspiráis a lo que ellos desean, sino que son ellos los que aspiran a lo que estimen que vosotros deseáis. Así pues, es necesario que seáis vosotros los primeros en fomentar nobles deseos, y todo irá bien; pues, en ese caso, o nadie propondrá ningún mal consejo, o bien ningún interés le reportará al proponerlo por no disponer de quienes le hagan caso (Citado en Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 62).

En relación con los efectos esperados sobre el auditorio, y antes de dar el paso hacia el terreno en el que estas nociones se materializan en el discurso político, conviene identificar el sentido y el propósito de una distinción conceptual clave en la retórica contemporánea: argumentación persuasiva y argumentación convincente. Según Perelman y Olbrechts-Tyteca, persuadir y convencer son fenómenos lingüísticos que se distinguen en varios niveles. Inicialmente, en el plano teleológico, *persuadir* es el objetivo que se propone el emisor que busca inmediatamente la inducción a determinada acción u omisión; mientras que *convencer* es el objetivo que se propone el emisor que busca la adhesión, operando específicamente sobre supuesto de que existen y es posible aislar procedimientos, facultades o elementos considerados estrictamente racionales (1989). En otro sentido, se considera persuasiva aquella argumentación cuyo auditorio objetivo se ha conformado siguiendo criterios de especificidad; mientras que la argumentación convincente ambiciona la adhesión de auditorios de carácter universal. Basada en la noción kantiana, que aparece en la *Crítica de la Razón Pura*, el tercer nivel de distinción deriva la argumentación persuasiva del juicio de persuasión, en el que la validez privada restringe su campo de aplicación hacia escenarios diferentes a la reflexión interna del sujeto; y deriva, a su vez, la argumentación convincente del juicio de convicción, en el que la validez universal hace extensiva este tipo de prueba a todo ser racional. La distinción que identifican Perelman y Olbrechts-Tyteca se podría formular así, en sus propios términos:

Nos proponemos llamar *persuasiva* a la argumentación que sólo pretende servir para un auditorio particular, y nominar *convincente* a la que se supone que obtiene la

adhesión de todo ente de razón [...] La distinción que proponemos entre persuasión y convicción da cuenta, de modo indirecto, del vínculo que a menudo se establece, aunque de forma confusa, entre persuasión y acción, por una parte, y entre convicción e inteligencia, por otra [...] Desde nuestro punto de vista, es comprensible que el matiz entre los términos *convencer* y *persuadir* sea siempre impreciso y que, en la práctica, se suprima [...] Es, por tanto, la naturaleza del auditorio al que pueden someterse con éxito los argumentos lo que determina, en la mayoría de los casos, no sólo el tono que adoptarán las argumentaciones sino también el carácter, el alcance que se les atribuirá. ¿Cuáles son los auditorios a los que se les atribuye el papel normativo que permite saber si una argumentación es convincente o no? Encontramos tres clases de auditorios, considerados privilegiados a este respecto, tanto en la práctica habitual como en el pensamiento filosófico; el primero, constituido por toda la humanidad o, al menos, por todos los hombres adultos y normales y al que llamaremos el auditorio *universal*; el segundo, formado, desde el punto de vista del diálogo, por el único *interlocutor* al que nos dirigimos; el tercero, por último, integrado por el *propio sujeto*, cuando delibera sobre o evoca las razones de sus actos (1989, p. 65-70).

Sin interés alguno por el auditorio que constituye el propio sujeto, y siguiendo la diferencia propuesta por los antiguos -expuesta por Platón en *El Gorgias*, entre dialéctica y retórica - diferencia que nos conduce a dejar a un lado la demostración que se hace en el diálogo, ante el interlocutor (Posada, 2015), nos queda preguntarnos, con Perelman y Olbrechts-Tyteca, qué define al *auditorio universal* más allá de la pretensión de racionalidad universal que representa. Suponiendo que se da esa condición, como lo consideran de hecho aquellos herederos de la tradición que instala el racionalismo moderno, en el discurso que ante este se despliega, la argumentación debe convencer al lector de lo inevitables de las razones expuestas, sin consideración de las circunstancias concretas. Las pruebas lógicas que constituyen este tipo de discurso se imponen con tanta fuerza que el orador es un medio ante el cual la demostración también se muestra absoluta. Sin embargo, comprometerse con ese escenario ideal le hace un flaco favor a la comprensión del funcionamiento de la retórica concreta. En la obra de Aristóteles ya se contaba esa lección. El estagirita llegó al estudio de

este campo de la argumentación en una edad avanzada, después de pasar por la Dialéctica y la Lógica, y no logró consolidar un cuerpo teórico uniforme, pues consideran los estudiosos que, al interior de su obra, conviven dos posiciones diferentes: una, de textura más lógica –enfocada en las formas de razonamiento en el género- presente en el Libro I de la Retórica- y otra, centrada en la incidencia de las pasiones y el talante del orador, esto, en el Libro II (Posada, 2015).

Pasando por alto las particularidades sobre las que discurren las investigaciones acerca de la retórica aristotélica, en nuestro caso conviene centrarnos en su definición. Para este filósofo, la retórica es, al mismo tiempo, la actividad intelectual mediante la cual es posible “reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso” y la facultad del dialéctico que le permite teorizar “lo que es adecuado en cada caso para convencer” (Aristóteles, citado en Posada, 2015, p. 108). Así las cosas, el proceder del retórico debe asimilarse al del dialéctico, al del conocedor, en vez de al del sofista, es decir, al de aquel a quien solo moviliza la intención moral de engañar; aunque sea evidente que sus razonamientos pertenecen a la región de lo plausible y lo verosímil y no, a la de lo necesariamente verdadero, propia de la lógica demostrativa. Esta cercanía entre la retórica y la dialéctica –planteamiento contrario al que presenta Platón en el *Gorgias*- es posible:

Porque corresponde a una misma facultad reconocer lo *verdadero* y lo *verosímil* y, por lo demás, los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad y la mayor parte de las veces la alcanzan. De modo que estar en disposición de discernir sobre lo *plausible* es propio de quien está en la misma disposición con respecto a la *verdad* (Aristóteles, citado en Posada, 2015, p. 106).

La utilidad de la retórica radica, pues, en la capacidad de vincular de manera sólida y estable, manteniendo difusa la frontera entre lo verdadero y lo verosímil, la persuasión y la demostración. A propósito de Aristóteles, Posada afirma que, ante la dificultad de persuadir mediante razonamientos deductivos, la retórica permite acudir a recursos persuasivos y a argumentaciones que parten de nociones comunes. Y ello se comprueba en la experiencia cotidiana. En el uso del lenguaje ordinario, está de sobra respaldada la reciprocidad entre lo uno y lo otro, pues es un hecho que somos persuadidos con mayor facilidad cuando más convencidos estamos de la correcta demostración de lo que se nos expone. Dada esta

condición, podemos aceptar que la persuasión se sostiene sobre lo verdadero y lo verosímil, y que los medios a través de los cuales estos se mueven son fundamentales en el propósito de la argumentación. Aristóteles veía claramente que las estrategias, en este caso, no se distinguían de los fines. La comprensión del funcionamiento del silogismo dialéctico, o entinema, da cuenta de ello. Sin embargo, las pruebas de persuasión van más allá de este tipo famoso de silogismo. Las que se circunscriben al uso del orador –pero no a su invención- se consideran ajenas al arte retórico y corresponden, por ejemplo, a la enumeración de pruebas y a la exposición de leyes, testimonios, contratos, confesiones o juramentos. Las que responden tanto al uso como a la preparación apelan al *ethos* (el talante del orador), al *pathos* (condiciones del auditorio) y al *logos* (el discurso mismo). Esta referencia al *pathos*, reelaborada por Charaudeau en dirección hacia los afectos de la audiencia y la dramaturgia retórica a la que da paso (s.f.), nos remite de nuevo a la retórica de Perelman y Olbrechts-Tyteca, para quienes el objetivo de toda argumentación consiste en la provocación a asentir unas tesis demostradas y en el establecimiento, en los interlocutores, de una predisposición a la acción que se materializará, probablemente, en algún momento.

Así las cosas y sin referirnos directamente aún a este, cabe preguntarnos: ¿qué implicaciones tiene lo dicho para el discurso político?

1.2.3. La condición paradójica del discurso político

En *La fragilidad del lenguaje político*, conferencia de 1987, Ricoeur pretende darles un tratamiento prudente y esclarecedor a sus complejidades, con la intención de invitar a la construcción de una ética de la justicia discursiva. La consecución del objetivo que se propone Ricoeur en esta conferencia supone un acercamiento a la *base antropológica* de la dimensión política propia de la existencia humana, referida a la mediación –percibida apropiadamente por Aristóteles, Hegel y Marx- de la comunidad como factor indispensable en la conformación del entramado de posibilidades que permiten el florecimiento de lo humano. Con la comunidad ubicada en el *escalón inicial del reino político*, el individuo no es libre, autónomo ni persona propiamente humana al margen de instituciones, respecto de las cuales es responsable en la contribución a que los otros se sirvan de ellas para su construcción como agente moral y político. Así las cosas, hace parte de vivir como humano el deseo, el interés y la preocupación por la forma y la dinámica que asume la comunidad de

iguales. De ahí que Ricoeur sostenga que “la política es una parte de la auto-actualización de los seres humanos como humanos, porque no es extrínseca a la humanidad” (1989, p. 36). Al pertenecer de suyo a la condición moral y política a la que nos referimos cuando hablamos de persona, el lenguaje entra en el juego de la auto-actualización de lo humano en una condición paradójica, pues las instancias en las que se relaciona con la realidad pasan de la argumentación puramente demostrativa, nivel en el que la contundencia de la prueba opera exclusivamente en el ámbito de lo racional, a la argumentación puramente sofística, nivel en el que el objetivo de producir creencias en el auditorio justifica el uso de falacias, amenazas y falsas promesas. Entre lo uno y lo otro, en el nivel intermedio, aparece el lenguaje retórico, cuyo uso se adecúa al ejercicio de la política y que, en vez de clausurar su posibilidad, “nos los entrega a nuestra protección y crea en nosotros la obligación de asegurar que funcione tan bien como sea posible” (1989, p. 36), bajo la amenaza permanente que implica, como lo afirma Gallardo (2014), supeditar la dimensión informativa y representacional –en que debe tenderse un puente directo entre verdad y realidad- a la dimensión interactiva y relacional, es decir, la que se utiliza para establecer identificaciones de grupo.

Controvertiendo la terminología utilizada por Ricoeur en esta conferencia, a propósito de las herramientas conceptuales que el mismo Ricoeur nos invitó a equipar en la primera parte de este capítulo, daremos al “lenguaje” la connotación de *discurso* y definiremos lo que este significante debe hacernos pensar en el análisis del escenario específicamente político. Posterior a ello, volveremos a su connatural *fragilidad*.

Además de la sintonía que Oliver Marchart encuentra entre las conceptualizaciones de la *diferencia política* que desarrollan autores denominados como heideggerianos de izquierda y entre quienes clasifican, además de otros, Ernesto Laclau y Paul Ricoeur y que queda registrada en apartados introductorios de su obra *El pensamiento político posfundacional*, las investigaciones de Esteban Vergalito enmarcan las formulaciones del politólogo argentino dentro de una fenomenología hermenéutica en la que, si bien el rol preponderante recae sobre el pensamiento de Heidegger, Ricoeur aporta elementos estructurales necesarios, que contribuyen significativamente a darle consistencia interna a esa teoría. Los hallazgos de estos investigadores y el reconocimiento y la relevancia que los argumentos de esos autores han tenido, nos permiten extender la reflexión ricoeuriana hacia un nuevo espacio teórico, el

que abrieron Chantal Mouffe y Ernesto Laclau en lo que hoy se conoce como la Escuela de Essex. Dos de sus estudiantes, David Nowarth y Yannis Stavrakakis, en la introducción de *Discourse theory and political analysis*, argumentan a favor de la fuerza explicativa de lo que se ha denominado *el análisis político del discurso*, a propósito de la sólida red conceptual que despliega y las profundas bases metodológicas –pese a su innegable y necesaria heterodoxia- que lo sostienen.

En primera instancia, es necesario destacar que los aportes de la Escuela de Essex suponen un presupuesto hermenéutico fundamental: la significatividad de acciones y objetos constituida en medio de sistemas históricos de reglas. La sedimentación de esos significados se materializa discursivamente y media en la construcción directa de identidades subjetivas y, de manera indirecta, de la realidad social, en tanto conjunto de prácticas institucionalizadas. No obstante, esa sedimentación no responde a mecánicas necesarias y sus resultados son siempre precarios; de ahí que el campo de lo discursivo permanezca en constante disputa, es decir, que constituya un escenario en el que se pone en juego el poder. Los autores lo expresan así:

Tomamos discurso o discursos para referirnos a sistemas de prácticas significativas que forman las identidades de sujetos y objetos. En este nivel inferior de abstracción, los discursos son sistemas concretos de relaciones y prácticas sociales que son intrínsecamente políticas, ya que su formación es un acto de institución radical, que implica la construcción de antagonismos y el trazado de fronteras políticas entre 'insiders' y 'extranjeros'. Además, por tanto, implican siempre el ejercicio del poder, ya que su constitución implica la exclusión de ciertas posibilidades y una consecuente estructuración de las relaciones entre los diferentes agentes sociales. Además, los discursos son construcciones contingentes e históricas, siempre vulnerables a aquellas fuerzas políticas excluidas en su producción, así como a los efectos dislocadores de eventos fuera de su control (2000, p. 4-5).

La estructuración que hacen Howarth y Stavrakakis de los elementos teóricos que dejaron los primeros autores de Essex visibilizan sus compromisos teóricos, ontológicos y metodológicos. El rechazo a las tesis marxistas ortodoxas que abrazaron el determinismo económico conduce al postestructuralismo, desde las sendas trazadas por Gramsci y

Althusser; es decir, a adherir a las tesis de la dominación simbólica y a la contingencia de los elementos de orden ideológico en el campo discursivo. El rechazo a las tesis de la psicología y la antropología conductistas conducen a compartir la orientación hermenéutica que, después de las *Investigaciones* de Wittgenstein, llegaron a las ciencias sociales de la mano de Max Weber y su sociología comprensiva, interesada en la dimensión profunda de las acciones sociales, es decir, en la significación de la que son dotadas por parte de los agentes. El rechazo a las tesis racionalistas en política, subsidiarias de las concepciones economicistas de la acción y la elección de los agentes sociales, dan la posibilidad de ver en la realidad social la profundidad que se asoma con la contingencia y la concepción histórica de las relaciones y los sistemas sociales. Y, finalmente, el rechazo a las prescripciones positivas en la investigación da cabida a la aproximación interpretativa a los fenómenos discursivos, en los que es fundamental una visión crítica de los riesgos a los que conducen algunas perspectivas naturalistas y sus concepciones ingenuas de las identidades, los hechos y los valores en ciencias sociales.

Desde esa plataforma epistemológica, estos autores definen el objeto de estudio de la Teoría del Discurso como “la manera en que las prácticas sociales forman sistemáticamente las identidades de sujetos y objetos al articular una serie de elementos significantes contingentes en un campo discursivo” (2000, p. 7). La paradoja que resulta de esa formación sistemática de identidades y la contingencia de los elementos cuya articulación se comprende mediante la integración de dos conceptos a esta lógica: puntos nodales y significantes vacíos. En términos lacanianos, los “puntos de capitón” son significantes privilegiados que conservan unida una cadena de significados. La unión de ese sistema, en la Teoría del Discurso, debe a la acción de los puntos nodales. Los significantes vacíos, por su parte, denota la existencia de ideales irrealizables –aunque útiles como horizontes de sentido- en torno a los cuales las sociedades se ordenan. Su imposibilidad es síntoma del cierre, también imposible, de todo sistema social, y la razón que hace necesaria la práctica política como intento de clausura. Laclau ejemplifica este concepto mediante el ideal de *orden* de la siguiente manera:

En una situación de desorden radical, el 'orden' está presente como lo que está ausente; se convierte en un significante vacío, como el significante de esta ausencia. En este sentido, diversas fuerzas políticas pueden competir en sus esfuerzos por presentar sus

objetivos particulares como los que llevan a cabo la suplencia de esa carencia. Hegemonizar algo es precisamente cumplir esta función de relleno (Laclau, citado en Howarth y Stavrakakis, 2000, p. 8-9).

La articulación, entonces, como operación discursiva fundamental en términos políticos, solo es posible en torno a la existencia de un significante vacío como punto nodal. Y, a su vez, la política “es posible porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad sólo puede representarse a sí misma a través de la producción de significantes vacíos” (Laclau, citado en Howarth y Stavrakakis, 2000, p. 8-9).

Aunque en un registro diferente al de la antropología filosófica, vemos refrendada la necesidad –en este caso, imposible de suplir- de la dimensión política de la existencia del ser humano. Además, tanto la Teoría del Discurso como la fenomenología hermenéutica de Ricoeur, se proponen comprender la significatividad de la dimensión social de la vida del hombre; esta, en el intermedio paradójico de la retórica política, aquella, en la contingencia histórica y en medio de las disputas por la capacidad hegemónica del discurso político. Nos queda, en lo inmediato, reconstruir de la mano de Ricoeur, la fragilidad de lo que, en adelante, a partir de las propuestas provenientes de la Escuela de Essex, llamaremos *discurso político*.

En su análisis, Ricoeur argumenta a favor de la discusión política como una mediación hacia el mantenimiento en salud y vitalidad de la comunidad de personas -las instituciones- en medio de las cuales la vida humana se puede dar humanamente si se logra un equilibrio entre las condiciones de conflicto y las condiciones de consenso, es decir, si se logra una estabilidad en el tiempo de la condición democrática. En el nivel más superficial de la fragilidad del discurso político, su función deliberativa es posible en la medida en que se mantienen fuertes las libertades de expresión y prensa, y en que las diferencias en el seno de la opinión pública se tramiten institucionalmente y a través de reglas establecidas, mediante el consenso. La vulnerabilidad de este discurso, a la vez conflictivo y consensual, es contenida por órganos sociales de discusión organizada: partidos políticos, sindicatos, grupos de presión, gremios y medios de comunicación. Los resultados que la deliberación genere deben, a su vez, producir márgenes sociales amplios y modificables de aceptación. A esto refiere la condición democrática.

Sin embargo, la deliberación política alcanza un nivel mayor de complejidad en la medida en que los objetivos de la discusión se concentran en términos más vagos y abstractos: seguridad, prosperidad, libertad, justicia o igualdad, mediante los que se disputan los fines del gobierno y la forma del Estado. El vacío semántico y su volatilidad significativa es el primer y más acuciante condicionamiento que enfrenta el debate político, debido a que su capacidad comunicativa se ve reducida en tanto es la fuerza emotiva la que se impone en el debate público; no obstante, es en la disputa y la construcción de la significatividad de esos discursos en donde se juegan los principios organizativos y los horizontes posibles de las instituciones. De ahí que Ricoeur considere que estos términos, muy cerca de las nociones de significantes vacíos y de puntos nodales de la Escuela de Essex:

Son armas más que argumentos, por ser tan fáciles para la manipulación y el uso como propaganda [Sin embargo] el simple rechazo de estas palabras, tomándolas como términos emocionalmente evaluativos a las que no puede recuperarse con propósitos analíticos es precisamente entregarse al maltrato ideológico, aquí entendido en el peor de los sentidos (1989, p. 38).

Paradójicamente, no solo así se ven desafiadas las condiciones del equilibrio democrático, también las amenaza un hecho irreductible e insuperable: la pluralidad de fines de un buen gobierno, hecho que la perspectiva hermenéutica sabe reconocer y valorar, y que se ve reflejado en el vaciamiento semántico del que son objeto los conceptos que dan cuerpo al discurso político. La reflexión y la acción políticas, a este nivel, se ven ante la necesidad de reconocer su condición trágica. La disposición de los significantes vacíos para servir a causas contrarias e incompatibles hace imposible la diafanidad del discurso político, inviable la satisfacción de todos los intereses involucrados en este juego discursivo, además de fragmentario y conflictivo el pensamiento político, pues truca su deseo de completitud y totalidad. Se perciben, entonces, la necesidad –resultante de la precariedad de la acción política- y los riesgos, que implican, la dogmática y la simplificación ideológica.

Mas, para recorrer un camino circular que nos devuelve al núcleo ético de la acción política, Ricoeur sostiene que el máximo nivel de fragilidad de las posibilidades de la deliberación se halla en el campo en el que se discuten los contenidos de una representación de la vida buena. El discurso político, en este tercer nivel de fragilidad, no solo está marcado por la

conflictividad y la ambigüedad de las capas más superficiales de su vulnerabilidad, sino que padece la ambivalencia que “refleja el hecho de que los seres humanos pueden amar y odiar las mismas cosas con buenas razones, pueden aceptar o rechazar los mismos valores” (1989, p. 40). Los fines de un buen gobierno, la forma misma del Estado y las instituciones, inclusive, las expectativas de lo que consideramos una vida buena son los blancos de esta ambivalencia. En el centro del cuestionamiento queda el problema del reconocimiento del individuo en relación con su condición histórica, es decir, es increpada la *idealidad del hombre moderno en regímenes democráticos contemporáneos*, en tanto hereda la crisis que padece su fuente de legitimidad.

La gente habla hoy de crisis de legitimación referida a la duda que afecta la orientación general de la sociedad moderna sobre la base de un interrogante primero planteado por J. Habermas al capitalismo desarrollado de las sociedades industriales y subsecuentemente extendido a todas las sociedades por las consecuencias que surgen de la elección por el crecimiento ilimitado y el consumo interminable. Aún sociedades socialistas, que voluntariamente no se asocian al destino de la democracia occidental, no se escapan a este sentido de duda, porque lo que se cuestiona es la modernidad *per-se* o, más exactamente, la auto-interpretación de la existencia moderna. En otras palabras, lo que está en pleito es el hecho de que el hombre moderno ha llegado a odiar lo que ama sin haber podido encontrar una alternativa creíble a la forma de sociedad que define su identidad (1989, p. 40).

El discurso político es la evidencia, manifestada en su fragilidad, de la ambivalencia de la identidad moderna, y de lo que esto implica para la construcción de identidad del sujeto actual. El fenómeno filosófico en torno al cual gira la incompreensión de la vida es señalado por Ricoeur en el déficit del uso práctico de la razón, mientras se desborda su funcionamiento instrumental. En el epicentro de esta confusión queda el individuo –asilado de la comunidad, ese *escalón inicial del reino político*-, e insatisfecho de las posibilidades de identidad que ofrecen el mercado de consumo y el mercado de trabajo. Ricoeur sugiere que este es el signo prioritario de un proyecto civilizatorio desviado, frente al cual, en conclusión, el discurso político, en medio de su debilidad y su grandeza, nos implica en la construcción de “una deontología de una mirada justa aceptada por todas las partes en este juego político [que]

podría mantener al lenguaje alejado de la perversión posibilitada por su propio funcionamiento. Yo mismo pienso que la retórica buena es posible” (1989, p. 43).

Así las cosas, vemos que el discurso político cumple funciones comunicativas vitales. No solamente moviliza la relación del hombre con el hombre, sino que abre el vínculo al mundo -escenario histórico en el que se acumulan las múltiples posibilidades de realización de una vida plenamente humana- y refleja esa relación hacia el interior del ser humano -en tanto posibilidad de construcción de su subjetividad-. Por supuesto, lo hace en medio de reglas constitutivas de la actividad argumentativa: problematizando, dilucidando y exigiendo convalidaciones razonables. Sin embargo, comprender su funcionamiento nos exige difuminar la sutil frontera que distingue lo cognitivo de lo emotivo, para percibir su lógica de operación en un movimiento permanente entre la persuasión y la convicción, que da como resultado, finalmente, acciones comunicativas cuyo contenido se debe evaluar en términos de lo verosímil, lo plausible y lo probable, sin que esto implique abandonar el compromiso fundamental con lo verdadero. Su carácter retórico, entonces, es muestra de su grandeza y, en simultánea, de su debilidad; por lo tanto, de la responsabilidad que nos asiste como usuarios y, específicamente, desde la filosofía, como usuarios no ingenuos del funcionamiento de este escenario de disputa simbólica, que deja resultados contingentes y cuya capacidad de construir y confrontar el horizonte de sentido del hombre moderno es total.

1.3. Mentira

El estatus epistémico y moral de la mentira no es un asunto derimido definitivamente. Por ello, vale la pena partir de su reconstrucción conceptual. A ese propósito dedicaré este apartado, usando como hilo conductor el debate suscitado a propósito de la aproximación lógica al concepto de mentira, basado en el establecimiento de sus condiciones necesarias: enunciación, falsedad, creencia falsa e intención de engañar. Dada la presencia de mentiras anómalas que desafían la aproximación lógica al concepto, seguiré la formulación de Grimaltos y Rosell, según la cual es necesario un paso fenomenológico para la comprensión de la mentira en su heterogeneidad.

1.3.1. Enunciación

La condición de enunciación está intuitivamente asociada al concepto de mentira. Además, su presencia en la definición tradicional de la mentira genera importantes consensos entre los teóricos del tema. No obstante, no son pocas las situaciones en las que el uso desafía lo que en el papel parece incontrovertible. Como veremos, las expresiones metafóricas, irónicas y conjeturales, además de las preguntas, las peticiones y las órdenes, podrían tomarse como vehículos de la mentira, en el sentido más clásico. Para comprender el fenómeno de la mentira en política, es decir, la naturaleza del discurso político mendaz –en el que los recursos retóricos son múltiples y variados-, conviene adherir a la postura que Grimaltos y Rosell mantienen al respecto: “lo que delimita qué puede constituir una mentira se corresponde con todo el contenido [semántico] evaluable como verdadero o falso” (2021, pg. 46).

Desde una perspectiva restringida, la mentira –contrario al engaño- se define por su naturaleza verbal, así como por el uso enunciativo del lenguaje que implica. Con esto, habría que aceptar que solamente las oraciones declarativas evaluables como falsas o verdaderas sirven como vehículos de la mentira. Así, las preguntas o las órdenes, por ejemplo, quedan excluidas del uso mendaz. La aserción -la emisión del enunciado- implica la conciencia del emisor sobre lo emitido y, en consecuencia, su compromiso con la verdad de lo dicho; contrario a lo que pasa con la suposición o la conjetura. Además, lo aseverado se debe limitar al contenido proposicional explícito; las presuposiciones no tendrían cabida allí.

No obstante, en la emisión de enunciados no se agota nuestra relación con el lenguaje. Desde una perspectiva amplia, además de aseverar, las palabras nos sirven para diversos propósitos (González, 2019). La tradición de pensamiento en la que emergió y se consolidó esta concepción del lenguaje es heredera de la propuesta de John Austin, quien “enfrentó el prejuicio inveterado de que el lenguaje solo tiene por función representar la realidad, describirla o informar sobre ella” (Gómez, 2018) y sostuvo que, al afirmar, ordenar o preguntar, realizamos actos de habla. La conocida tipología de Austin contempla la emisión de determinadas palabras cargadas semánticamente como acto locutivo; la acción realizada con la emisión –aseverar, ordenar, preguntar, jurar, prometer, excusar, etc.- como acto ilocutivo; y los efectos o consecuencias producidas respecto a las acciones, sentimientos o pensamientos del auditorio fueron englobado en los denominados actos perlocutivos. De ahí

que la expresión “Mañana nos vemos” pueda significar, de acuerdo al contexto y la intención del emisor, una promesa, una amenaza o un informe.

En el sentido de lo propuesto por Austin, Paul Grice defendió que todo intercambio comunicativo – denominado en sus términos “conversación”- es una actividad cooperativa y racional (Gómez, 2018), regulada por el Principio de Cooperación, que dice: “haga usted su contribución a la conversación tal y como lo exige, en el estadio que tenga lugar, el propósito o la dirección del intercambio que usted sostenga” (Grice citado por Grimaltos y Rosell, 2021, pg. 48). Este principio se torna operativo en la medida en que se ramifica en un conjunto de máximas conversacionales agrupadas en cuatro categorías, así:

Máximas de cantidad:

- 1) Haga que su contribución sea tan informativa como sea necesario.
- 2) No haga que su contribución resulte más informativa de lo necesario.

Máximas de cualidad:

Supermáxima: Trate de que su contribución sea verdadera.

Máximas específicas:

- 1) No diga lo que cree que es falso.
- 2) No diga aquello de lo cual carezca de evidencia adecuada.

Máxima de relación:

- 1) Sea pertinente (relevante).

Máximas de modo:

- 1) Evite ser oscuro al expresarse.
- 2) Evite ser ambiguo al expresarse.
- 3) Sea escueto (y evite ser innecesariamente prolijo).
- 4) Proceda con orden.

Si las máximas de Grice existen efectivamente como condiciones que contribuyen a la racionalidad de los intercambios comunicativos, se deberían considerar las circunstancias en las que estos no se rigen por el Principio de Cooperación. Según la interpretación de

Grimaltos y Rosell, el fenómeno de la implicatura remite a “todo aquello que, aunque no ha sido ‘dicho’ por el hablante, está de algún modo implicado o presupuesto por lo que ha dicho” (2021, pg. 49). Así, por ejemplo, “Andrea ha dejado de consumir bebidas alcohólicas” presupone que Andrea consumía bebidas alcohólicas. Esta es una implicatura convencional, pues depende del contenido semántico de las palabras usadas; además, es no cancelable porque es incoherente afirmar que “Andrea ha dejado de consumir bebidas alcohólicas, pero no quiero decir con ello que anteriormente consumía bebidas alcohólicas”. Son implicaturas no convencionales las que resultan de la violación de una de las máximas conversacionales. Por ejemplo, “Simón Bolívar murió en Santa Marta o en Cartagena” es una implicatura no convencional a la que debo incurrir si dudo de la ciudad en la que se dio el deceso del libertador. He violado la máxima de cantidad –no he sido tan informativo como lo requiere la situación comunicativa- con el fin de no afirmar aquello de lo que carezco de evidencia suficiente –no violar la máxima de cualidad-. Este tipo de implicatura es cancelable porque se pueden anular sin hacerlo con la aserción misma. Siguiendo con el ejemplo, podría decir “Simón Bolívar murió en Santa Marta o en Cartagena, no lo sé con exactitud”. Gómez (2018) sostiene que los términos griceanos de “subentendido” e “implicatura” refieren a la violación deliberada, aunque no engañosa, de esas máximas. El director de hospital que, en respuesta a la solicitud de información sobre el desempeño laboral de uno de sus médicos, sostiene que es un experto en música clásica y ortografía, invita a su interlocutor a inferir que este profesional no es un buen médico. Gómez emparenta, pues, la implicatura no convencional con el engaño (no mendaz) que resulta de violar una o varias de las máximas conversacionales.

No todas las visiones filosóficas acerca del lenguaje comparten las conclusiones de Grice y los pragmáticos que lo siguen. Desde la visión de Russell, la falsedad atribuida al enunciado cuya referencia es un supuesto inexistente hace posible que con este se pueda mentir. Esto, porque se cumple con la condición de falsedad del enunciado. Por ejemplo, “el actual rey de Francia es calvo” podría ser usado en una situación en la que el hablante se proponga mentir. Lo contrario sucede si analizamos el mismo caso desde la perspectiva de Strawson, para quien la inexistencia del supuesto que subyace al enunciado impide la asignación de un valor de verdad. Esto conduce, posiblemente a un engaño; mas no, a una mentira.

Grimaltos y Rosell comparten con Gómez el criterio según el cual las implicaturas y la mentira pueden ser fenómenos cercanos; no obstante, aquellos afirman que si la implicatura es convencional –no conversacional como sospechaba este- y no cancelable valdría como mentira. Por ejemplo, “Andrea ha dejado de consumir bebidas alcohólicas” lo haría porque, aunque fuera una implicatura falsa, podría tener valor de verdad, lo que no sería posible con una implicatura convencional cancelable, como “Andrea no ha dejado de consumir bebidas alcohólicas, pues jamás ha comenzado”. No en vano afirma González (2019, pg. 110):

Otro de los asuntos que ha generado posiciones divididas en el análisis filosófico actual de la mentira es la relación del mentir tanto con las máximas conversacionales que rigen en la pragmática de la comunicación cotidiana como con las implicaturas engañosas que se derivan de la explotación de esas máximas pragmáticas.

Este autor muestra que esa referencia a las implicaturas no convencionales está también presente en numerosas investigaciones contemporáneas sobre la mentira. Jonathan E. Adler las asocia con la mendacidad en la medida en que el mentiroso engaña intencionalmente cuando invita a su oyente a creer algo que él considera falso mediante inferencias que este realiza y que permiten su complicidad. La evasión de la responsabilidad que pretende el mentiroso redundaría en un daño grave a la veracidad y la sinceridad, pues manipula la situación comunicativa al punto de romper con la confianza, condición que la hace posible. Jörg Meibauer, por su parte, explica la mentira como la aserción insincera que infringe el mandato de la máxima según la cual no se puede decir lo que se considera falso. Marta Dynel, a su vez, adopta la perspectiva de las máximas conversacionales de Grice para presentar una clasificación de fenómenos diversos asociados con la mentira, la cual considera que responde, propiamente, a la violación de la máxima de cualidad. Así, pues, la charlatanería es consecuencia de quebrantar la máxima de cualidad; la mentira descarada, de violentar la máxima de cualidad; la retención u omisión de información, de transgredir la máxima de cantidad; y el engaño sin mentira, de conculcar las máximas de cantidad, relación y modo. Adolfo León Gómez coincide con Dynel y denomina mentiras por comisión aquellas que son causadas por la infracción de la máxima de cualidad; mentiras por omisión a las que se originan en el quebranto de la máxima de cantidad; mentira verídica, a la que resulta de la violación de la máxima de pertinencia y; mentira del estafador es llamada a la mentira a la

que conduce la ruptura de la máxima de modo. Para Bernard Williams, el problema de la mentira está atravesado por la realización de enunciados en los que la aparición de presuposiciones e implicaturas es el caso predominante, de ahí la importancia de identificar el contenido de la aserción y la naturaleza de la relación comunicativa, las expectativas de los interlocutores y los contextos conversacionales.

La distinción entre mentir y engañar, ahora, ha dejado de ser tan clara como se estipuló inicialmente. El ejemplo del director de hospital muestra que es posible conducir al interlocutor a realizar una inferencia engañosa, como consecuencia de la violación de una o varias de las máximas conversacionales –es decir, mediante una implicatura no convencional- que no se cancela. Al respecto, Grimaltos y Rosell afirman: “esto muestra, pues, la dificultad de decir justamente qué forma parte de las condiciones de verdad de la emisión y qué no y, por lo tanto, de distinguir entre haber mentido o simplemente haber inducido a engaño con un enunciado verdadero” (2021, p. 56).

Habiendo aceptado que en el contenido aseverado no se agotan las cualidades lógicas y semánticas de la proposición y suponiendo que la condición de falsedad es necesaria para definir la mentira –a esa reflexión nos dedicaremos enseguida-, tiene sentido preguntarse por la posibilidad de mentir mediante el uso de expresiones metafóricas, conjeturales, petitorias, imperativas o interrogativas. La consideración de Bernard Williams respecto a la metáfora puede hacerse extensiva a casos similares. A su juicio, el contenido de expresiones de este tipo no se puede extraer simplemente de su sentido literal, debido a lo increíble o inadecuado que puede resultar. Por ejemplo, con “el oro de sus cabellos” se puede halagar un aspecto de la condición física de alguien si es el caso de una persona de cabellera rubia. El sentido indirecto de esta expresión contiene una aserción mediante la cual se puede expresar lo verdadero, lo falso o, si se dan las condiciones que estamos evaluando, lo mendaz. Una conjetura –como “Creo que la clase comienza a las 6 p.m.”- no asevera; sin embargo, compromete mi creencia, por lo menos, con no tener la convicción de que la clase comienza a esa hora. De lo contrario, estaría mintiendo. Con una pregunta también se puede mentir si se formula sin la posibilidad de denegación. No se busca lo mismo cuando se pregunta “¿Sabes que Camila tiene un Mercedes?” que cuando se pregunta “¿De qué color es el Mercedes de Camila?” Ante aquella pregunta se puede emplear una denegación del tipo “No

lo sé, porque no lo tiene”; ante esta no es viable una respuesta similar. En el caso de las peticiones y las órdenes, se puede conceder que en sí mismas no pueden ser verdaderas o falsas; no obstante, pueden incorporar enunciados susceptibles de asignación de un valor de verdad. Por ejemplo, en el intercambio entre el libertador y su coronel Juan José Rondón, durante la decisiva batalla del Pantano de Vargas, aparecen dos expresiones que pueden ilustrar lo dicho. Ante el “Coronel Rondón, ¡salve usted la patria!” este respondió “¡Que los valientes me sigan!” La exhortación inicial, además, involucra las complejidades mencionadas en el análisis de las mentiras que se sirven de metáforas; la respuesta del oficial, un enunciado que, por cómo sucedieron los hechos, concluye el arrojamiento de sus soldados. Luego, no solo lo aseverado, también lo presupuesto –en tanto contenido susceptible de asignación de valores de verdad- debe ser incluido en la condición de enunciación de la mentira.

1.3.2. Falsedad y creencia falsa

En el uso cotidiano de la palabra “mentira” está arraigada la segunda condición necesaria que establece su definición tradicional. A diferencia equivocarse, mentir supone decir algo que se sabe falso, es decir, contrario a los hechos. San Agustín en *De mendacio*, por ejemplo, definió la mentira como la situación en la que incurre quien “libremente dice una cosa falsa con la intención de engañar” (citado en Grimaltos y Rosell, 2021, p. 29), y en *Contra mendacium* sostuvo que “mentir es decir lo falso con la voluntad de engañar” (ídem.). Sin embargo, el filósofo de Hipona concluyó que, al margen de la verdad o la falsedad de lo que dicen, a los mentirosos se les debe juzgar por su intención de engañar, pues, como sostiene D’Agostini: “Se puede engañar diciendo enunciados verdaderos, y se puede dar a conocer la verdad diciendo falsedades” (2014, p. 61). El célebre caso de San Atanasio ejemplifica lo dicho, pues ante la pregunta de sus perseguidores, decididos a matarlo, “¿Dónde está Atanasio?”, les responde: “No está lejos de acá”. Esta es una situación en la que la verdad conduce a engaño. Similar, aunque en sentido inverso, pasa en el caso del mentiroso consumado que presenta San Agustín. Alguien cuya reputación se ha desmoronado a causa de su hábito de mentir, que por una vez quiere decir la verdad, solamente necesita afirmar algo verdadero para que el escepticismo legítimo del oyente lo conduzca a creer la verdad. “Digo p (falso), tú piensas: seguramente es mentira, por lo tanto, crees que $\neg p$ (verdad)” (D’Agostini, 2014, p. 62).

La observación de San Agustín sobre la centralidad de la intención de engañar en la emisión de una mentira persuade a Santo Tomás. Su conceptualización la considera como el resultado de decir algo falso –falsedad material-, que se sabe falso –falsedad formal-, con la pretensión de engañar –falsedad efectiva-. Al ver en la falsedad efectiva una consecuencia del acto de mentir, el filósofo establece en la falsedad formal lo fundamental de su propuesta. En la *Suma Teológica*, afirma que “lo esencial en la definición de la mentira se toma de su falsedad formal, es decir, de la voluntad deliberada de proferir algo falso” (En Grimaltos y Rosell, 2021, pg. 30). En esencia, la contribución de Santo Tomás ha llegado a nuestros días. Bernard Williams y James Mahon definen la mentira en relación con la emisión de un enunciado que se cree falso. Adolfo León Gómez desarrolla el esquema analítico de Santo Tomás, a partir del Principio de cooperación de P. Grice, y define la mentira como un “acto lingüístico contrario a lo que se cree, piensa, siente, etc., *con la intención de decir algo contrario a esas creencias, pensamientos, etc.*, y con la intención de engañar [...] para obtener una ventaja más o menos inmediata” (2018, p. 41). Las propuestas conceptuales que procuran la conservación de las condiciones necesarias en la definición de la mentira, ante lo visto, deben hacer prevalecer la condición de creencia falsa (CCF) –cuya eliminación iría en detrimento de la posibilidad de conceptualizar el fenómeno- sobre la condición de falsedad (CF), la cual puede o no añadirse.

En el uso falsivo de la mentira, la condición de falsedad está presente. El siguiente ejemplo lo ilustra. “José María es un político, presidente del Gobierno de un país, que declara públicamente que hay armas de destrucción masiva en Irak, cuando esto es falso y él así lo cree” (Grimaltos y Rosell, 2021, p. 74). Un acto de habla como el que realiza este político sería exitoso si sus oyentes creen lo que asevera y sería un fracaso si no lo hacen. El uso de este tipo de mentiras evidencia claramente la intención de engañar del hablante. Sin embargo, si su enunciado termina –debido a circunstancias fortuitas- no siendo falso, los posibles señalamientos de haber mentido tienden a perder solidez. Estaríamos, entonces, ante un uso no falsivo de la mentira, que podemos ilustrar así: “Pseudo José María es un político, presidente del Gobierno de un país, que declara públicamente que hay armas de destrucción masiva en Irak, creyendo que esto es falso. Tiempo después, se descubre que sí las había cuando hizo sus declaraciones” (Grimaltos y Rosell, 2021, p. 74). El uso no falsivo de la mentira prescinde de la condición de falsedad del enunciado y puede frustrarse en su

propósito de engañar al oyente si (1) este no cree lo que dice el hablante o (2) si, aun creyéndolo, lo dicho termina siendo verdadero. Otro caso de mentira verídica que ejemplifica esto es el de Pablo Ibbieta, personaje de *El muro* de Jean Paul Sartre:

En el contexto de la Guerra civil española, Pablo Ibbieta es un militante republicano capturado por los soldados del ejército de Franco. Sus captores le preguntan por el paradero de su camarada Ramón Gris. Ibbieta sabe que, si los fascistas atrapan a Gris, es muy probable que lo fusilen. Así que, convencido de que se oculta en casa de sus primos, Ibbieta les dice que Gris está escondido en el cementerio. Sin embargo, Gris ha discutido con sus primos y ha ido a esconderse al cementerio, con lo que, a raíz de la declaración de Ibbieta, los fascistas encuentran a Gris en el cementerio y lo capturan. Al comprender lo sucedido, Ibbieta se derrumba emocionalmente (Grimaltos y Rosell, 2021, p. 73).

Se podría decir que Ibbieta ha fracasado en su intento de engaño, más aun, que no estaría mintiendo, sino que estaría intentando mentir. Esa es la propuesta de Frederick Siegler, para quien se debe distinguir entre mentir e intentar mentir. Contra la extravagancia de este recurso, Grimaltos y Rosell sugieren una distinción más sutil. Si lo que hace exitosa a una mentira es generar una creencia falsa en el oyente por medio de hacerle creer lo que se dice, entonces se deben concebir autónomamente la intención de ser creído –necesaria en la definición tradicional de la mentira- con respecto a la intención de engañar. Ahora, pues, la condición del enunciado, la condición de la creencia falsa y la condición de intentar ser creído, constituyen conjuntamente una definición más o menos satisfactoria del fenómeno de la mentira.

En realidad, lo que determina la mentira, junto a decir lo que se cree falso, no es tanto la intención de engañar, como la intención de ser creído [...] Si mentir es pretender hacer que el oyente crea algo que uno considera falso, lo que esto muestra es paradójicamente que se puede cumplir completamente la intención del mentiroso simplemente haciendo que el oyente crea lo que se ha dicho, con independencia de que sea engañado o no (Grimaltos y Rosell, 2021, p. 81-82).

Sus autores no la consideran una definición completamente satisfactoria debido a que descuida la naturaleza –engañosa o no- de la creencia que crea en el oyente. De todas formas,

por más que los ejemplos de Pseudo José María e Ibbieta compartan la ausencia de la condición de falsedad, son de tipos muy diferentes. La mentira que profiere el político precisa la falsedad del enunciado, solo bajo esa condición el hablante querrá que los oyentes creen algo falso, y una vez suceda, verá satisfecho su propósito, pues el propósito que orienta su acción es la intención de ser creído. Eso hace de este tipo de mentira una mentira doxogénica. Su frustración solo se da si el hablante no logra ser creído por el auditorio. Por el contrario, la mentira que intenta el soldado capturado utiliza la falsedad del enunciado como un medio contingente con el cual engañar a su auditorio. Su propósito se logra si el contenido de su aserción es falso. Que su audiencia crea o no que p no es ni necesario ni suficiente para ver realizado su objetivo. Eso hace de este tipo de mentira una mentira falsificadora, pues el hablante pretende falsificar la realidad y lo logra si es capaz de generar una creencia falsa, independientemente de su contenido. Ibbieta pudo, con tal de despistar a sus enemigos, afirmar que Gris estaba en el bosque o que se había suicidado, al fin y al cabo, le era indiferente que creyeran que la ubicación de su compañero era el cementerio. Todas esas opciones pretendían alejar a los franquistas de la casa familiar, el lugar en el cual creía Ibbieta que se había resguardado Gris; es decir, buscaban evitar que conocieran un hecho particular. Ibbieta deseaba ocultar información que creía verdadera. Desde la perspectiva de D'Agostini, la mentira falsificadora explota la asimetría que existe entre mentira y verdad, pues “la verdad es una, la mentira es múltiple”. (2014, p. 11).

1.3.3. Intención de engañar

La condición de intentar engañar, con la cual se completaría nuestro análisis de la definición tradicional, ha comenzado a ser cuestionada recientemente. Se podría aceptar que, en medio del juicio, no pretendería engañar la declaración de un testigo amenazado y temeroso que niega su conocimiento acerca de la comisión de un crimen, pese a que las evidencias demuestran que estuvo en el lugar de los hechos y pudo identificar al responsable. Prescindiendo del contexto institucional, también deberíamos aceptar que no busca engañar la mentira de quien, tras discutir con su pareja antes de salir hacia el cine, sostiene que tampoco deseaba ir, pues no era de su agrado la película que iban a ver. De la misma manera, no miente con intención de engañar el estudiante que, al ser abordado por su profesor con las pruebas que demuestran la realización de un plagio, niega su responsabilidad porque sabe que este tiene por costumbre omitir la falta cuando se comete por primera vez y aplazar la

sanción para una eventual reincidencia; así como tampoco buscaría engañar al compañero que por cualquier razón –solidaridad, por ejemplo, con el infractor, debido a que conoce las dificultades familiares por las que está atravesando- afirma ser el verdadero responsable del plagio. La mentira que no busca engañar puede ser útil para evitar comprometerse en situaciones que ponen en riesgo la seguridad del hablante –como en el caso del testigo temeroso-, para eludir una situación que podría agravar una crisis –como en el caso de la pareja-, para evitar respuestas sinceras que pueden terminar afectando al hablante –como en el caso del estudiante que plagió- o para obstaculizar que se conozca una descripción verdadera de los hechos –como en el caso del estudiante cómplice- (Grimaltos y Rosell, 2021).

Tenemos, pues, que la mentira que se dice sin la intención de engañar se denomina mentira descarada y se ejecuta mediante la emisión de enunciado falso que se sabe (o se cree) falso en un contexto en el que se ha convenido mantenerse veraz. Varios autores han polemizado qué tan restrictivo puede llegar a ser ese contexto. Jenifer Saul, por ejemplo, considera que esa condición está siempre presente, a menos que se renuncie a ella de manera explícita, como en aquellas situaciones en las que la comunicación se ajusta al propósito de contar chistes. Carson y Derrida, por su parte, coinciden en que la veracidad es una especie de promesa que la mentira fractura. Don Fallis, a su vez, sostiene que esos contextos vienen a ser aquellos en los que se acuerda el respeto a la máxima griceana que impele a evitar decir lo que se cree falso.

No obstante, existen discrepancias. En el caso de Sorensen, se plantea la imposibilidad de mentir a propósito de un supuesto conocimiento que el emisor sabe que será juzgado como falso por el auditorio, al tiempo que este sabe que no busca ser persuadido, pues conoce que mis intenciones no son las que mis palabras aparentan. En concreto, Sorensen propone reformular la definición de mentira de tal modo que se establezca que mentir consiste en aseverar lo que no se cree. Stokke, inspirado por Sorensen, sugiere un movimiento que conduzca al consenso sobre una implicación del término “aseverar”, pues considera conveniente aceptar que lo aseverado se enuncia con el fin de ser establecido como base común de la conversación, base común –por lo demás- falsa.

D'Agostini analiza la incidencia de las intenciones en el acto de mentir. A su juicio, constituyen el elemento decisivo para incluir lo que puede considerarse mentira –debe haber intenciones concientes en esta- y para excluir lo que no. Esto determina lo que puede o no juzgarse como moralmente incorrecto. No obstante, reconoce que es un criterio difícil, más aún que el de falsedad, pues no es verificable de manera independiente al testimonio del posible mentiroso y a sus propósitos y proyectos. De ahí que se acerque más a la noción de *Absicht* que a la *Gesinnung*, términos kantianos usados para distinguir la intención exenta de interés -aquella- y la expectativa ante un resultado definido -esta- que, en el caso de la mentira, desde la formulación de esta filósofa, consiste en hacer creer. No le pertenece de suyo a la mentira, entonces, la intención de engañar. La sinceridad, es decir, la correspondencia entre el decir y el creer, es lo que la mentira destruye, pues de su acción resulta la fractura entre la creencia inicial del hablante y la creencia final del auditorio. Si la intención del hablante se propone esa duplicidad, entonces debe mantenerse secreta y, en consecuencia, supone un acto de habla no transparente. La transparencia exige el conocimiento público de las intenciones y los objetivos de las declaraciones del emisor. Este juego de ocultamiento hace concluir a D'Agostini que la mentira siempre es síntona de un juego de falsedad. Por lo visto, la discusión sobre la posibilidad de no engañar diciendo una mentira afianza la necesidad de mantener sólida la condición de falsedad del enunciado, pero no nos dice nada concluyente sobre la conveniencia de mantener o suprimir la condición de intentar engañar dentro de la definición tradicional del mentir. Ante lo cual, en apariencia, no son muchas ni muy diferentes las opciones que nos quedan.

Por un lado, están quienes creen que las mentiras descaradas no son realmente mentiras (Grimaltos y Rosell, 2021; y González, 2019). Según Mahon, estas definiciones cumplen con el criterio *deceptionism*, que exige la intención de engañar. Roderick Chisholm y Thomas Feehan ofrecen una definición que se ajusta a este requisito en la medida en que consideran que afirmar implica desear ser entendido de modo usual por el oyente y hacerlo en condiciones en las que sea posible. Jennifer Lackey extiende moderadamente la noción de engaño, pues afirma que incurre en un acto tal, no solamente quien enuncia lo que considera falso, sino que lo hace también quien oculta información –esta sería la función, según Lackey - de la mentira descarada. Paul Faulkner extiende considerablemente la noción de engaño, pues sostiene que el mentiroso engaña al afirmar algo que sabe falso, al simular sinceridad

en la intención y responsabilidad en las consecuencias, y al abusar de la confianza a la que invita a su oyente. Jörg Meibauer rechaza que se asevere sin intención de hacer creer, de ahí que las mentiras descaradas sean imposibles. Ishani Maitra, por su parte, concibe la posibilidad de que contengan aseveraciones, pero estas no pueden considerarse genuinas, debido a que pierden el contacto con la evidencia –por escasa y difícil que pueda llegar a ser. El mentiroso descarado, entonces, interpretaría un rol, sería una especie de actor ante un público que reconoce la puesta en escena. Tim Kenyon, a su vez, considera que las mentiras descaradas, más que mentiras legítimas, con aseveraciones cínicas. Algunos críticos de estas posturas defienden que no se da el caso de quien mienta descaradamente afirmando que no estaba convencido de lo dicho o que prueba de ello sea no estar dispuesto a exponer evidencia en ese momento –Andreas Stokke-, otros críticos afirman que es posible aseverar aun en contra de la evidencia, aunque no sea lo más recomendable – Thomas Carson y Roy Sorensen-, y también hay quienes consideran que, en las mentiras descaradas, las aseveraciones cumplen las características que requiere cualquier otro tipo de mentira – Tobies Grimaltos y Sergi Rosell.

Por otro lado, están quienes creen que las mentiras descaradas son realmente mentiras (Grimaltos y Rosell, 2021; y González, 2019). Según Mahon, estas definiciones cumplen con el criterio *non deceptionism*, que no exige la intención de engañar. Sorensen, por ejemplo, va más lejos aún y demuestra que, en el uso, las únicas mentiras anómalas no son las descaradas. Las mentiras relativas al conocimiento –Knowledge lies- pretenden ocultar, y las mentiras sofisticadas relativas al conocimiento –metaknowledge lies- pretenden ocultar que se sabe sobre algo de lo que se tiene conocimiento. Franca D’Agostini sugiere conservar la noción de intención –como proyecto o expectativa-, pero no de manera restrictiva respecto al engaño. Warren Shibles se muestra favorable a su eliminación bajo el argumento de que la mentira es la contradicción entre la creencia y el enunciado, y el engaño es uno de los efectos comunicativos perjudiciales. Carson, desde una posición que se pretende más pragmática que psicológica, sostiene que la veracidad de lo dicho depende más del contexto de enunciación que de la intención del hablante, pues define la mentira como el enunciado que se sabe falso y que se respalda con la garantía del hablante sobre la veracidad de lo dicho. Seana Shiffrin, en una maniobra tan sofisticada como la de Carson, deriva, de la distinción entre mentir y engañar, una noción de mentira que prescinde de la intención de engañar, debido a que el

mentiroso solo pretendería, entonces, formular aserciones insinceras en un contexto que invita a asumir la veracidad del enunciado.

Aceptar que las mentiras descaradas son mentiras sin más puede que no sea la estrategia más adecuada. De todas formas, ya vimos que su uso cotidiano desafía las condiciones de la definición tradicional. Grimaltos y Rosell asumen la extensión moderada de la noción de “engaño” de Lackey e invitan a aceptar la mentira descarada como una mentira legítima con una condición anómala. Las formas de ser engañoso que estipula Lackey no solo pasan por ocultar evidencia o información, también comprometen a quien la retiene o simplemente decide no declararla, pese a que sea de conocimiento público –como le sucede al testigo temeroso-. La inclinación a hacer algo cuya intención se tiene –ocultar la información mediante un engaño, por ejemplo- o la imposibilidad de ocultar algo a quien ya lo sabe, hacen que este tipo de mentiras sean, efectivamente, anómalas.

No obstante, no tratarlas como mentiras implicaría el desafío de conceptualizar genéricamente fenómenos tan heterogéneos como el que propicia aquel que, por ejemplo, comienza una conversación que busca generar su aceptación, mediante la emisión de enunciados falsos. Este personaje no busca engañar sobre el supuesto frío extremo que se está percibiendo en el ambiente, sino sobre su interés respecto a lo que opina su interlocutor sobre el frío o, en última instancia, sobre su interés por mostrarse amable. También se debería considerar dentro de esa nueva categoría el caso de las mentiras altruistas o las mentiras verdícas –que son exitosas cuando, mediante un enunciado verdadero, las circunstancias conducen al oyente a inferir una conclusión contraria a lo dicho-. Se deberían incluir, además, los casos en los que el hablante intenta engañar indirectamente sobre su creencia mediante un enunciado falso que no se emite con la pretensión de persuadir sobre su contenido –sucede cuando, por ejemplo, un agente de policía retiene a alguien que ha cometido una infracción, pero no reconoce aún la situación hasta tanto no convalide la responsabilidad del sospechoso.

La tradición filosófica ha rechazado la tentación de conceptualizar nuevamente lo que el uso cotidiano ha sintetizado de manera operativa y con resultados satisfactorios bajo la noción de mentira. Bernard Williams, por ejemplo, ha invitado a repensar el problema de la mentira y los conceptos que hemos utilizado para intentar comprenderla. Su cercanía con la visión conversacional de Grice le ha permitido ver que el proceso comunicativo no solo lo permiten

la materialidad y la explicitud de las aserciones, sino también circunstancias escalares como las creencias, la confianza, y la veracidad, definida como el conjunto de sinceridad – correspondencia entre lo que se dice y lo que se cree verdadero- y la precisión –cuidado y fiabilidad al buscar lo verdadero-. La definición tradicional, basada en la búsqueda de condiciones necesarias y suficientes, según Williams, fetichizó la aserción, la aisló del contexto de emisión y endosó las expectativas morales que genera. Su preocupación coincide con la lectura que hace D’Agostini con respecto a la naturaleza escalar de los elementos que se usan típicamente para explicar la mentira. Ambos sostienen que ni la precisión de la aserción, ni las creencias que expresa, ni el compromiso epistémico que la respalda, ni la confianza sobre la que opera, son absolutos. Para esta filósofa,

La asignación de valores de verdad en relación a las creencias no sigue exactamente el modelo “clásico”, binario. Primero, porque hay proposiciones en las que no creo, pero en cuya negación tampoco creo. En segundo lugar, porque la verdad que asignamos a las creencias no siempre es pura y simple verdad, de valor 1, sino que a veces es probablemente verdadero, de valor intermedio, entre 0 (ciertamente falso) y 1 (ciertamente verdadero) (D’Agostini, 2014, pg. 68 y 69).

El *estándar epistémico*, término usado por especialistas, refiere al nivel de probabilidad a partir del cual alguien estaría dispuesto a aceptar determinada creencia. D’Agostini utiliza el ejemplo de la creencia en Dios, en cuyo caso particular calcula aceptable después de un estándar de 0,75. En esa zona intermedia de la escala de creencias tiende a operar el mentiroso, pues lo que se cree o se descrea absolutamente no tiende a ser modificado fácilmente debido a que se ancla fuertemente en el inventario de creencias de cada individuo o cultura. Además de gradual, la creencia también es dinámica. Por ejemplo, si en algún momento llegué a creer que el horóscopo podía revelarme lo que el futuro me tenía deparado, pero –por influencia de un amigo- comencé a dudar de su efectividad en mi vida, puede que ya no crea que ser géminis determina la imposibilidad de ser amigo de un capricornio; no obstante, semanalmente seguiré revisando las previsiones que publica alguna revista. La acción del mentiroso también se rige por creencias escalares y dinámicas, de ahí que una definición de la mentira sería insuficiente si, por ejemplo, no concibiera que la intención de hacer creer no siempre es absoluta. Es decir, si no entendiera el “estado epistémico del sujeto

enunciador y la gramática profunda de cada expresión de la mentira” (González, 2019, pg. 114).

Grimaltos y Rosell (2021) reconocen que los desafíos que afronta la definición tradicional de la mentira no implican su invalidez; no obstante, muestran su insuficiencia en la comprensión de casos anómalos. Por ello deciden:

Suscribir una concepción prototípica, esto es, una caracterización de la mentira como una categoría que tiene casos prototípicos que reúnen todos los rasgos característicos y que todo hablante competente e informado reconocería como mentira, así como casos no prototípicos, en los que algunos de esos rasgos están ausentes y que resultan más controvertidos (2021, pg. 111).

La base de esta propuesta son las mentiras engañosas, es decir, aquellas en las que lo dicho es falso. Para reconocerlas bastaría con identificar sus rasgos prototípicos: (1) enunciación –alguien enuncia algo con seriedad a alguien-, (2) creencia falsa –el hablante sabe o cree en la falsedad de lo dicho- (3) falsedad –lo enunciado es falso efectivamente-, (4) intención de ser creído –el objetivo de este intercambio comunicacional consiste en lograr que el oyente se forma la creencia que moviliza el enunciado- (5) intención de engañar –el hablante busca engañar a su interlocutor sobre el contenido del enunciado-.

Los fenómenos periféricos que esta propuesta recoge vendrían a ser las mentiras descaradas –que no cumplen con las condiciones 4 y 5-, las mentiras verídicas –que no cumplen con la condición 3- y las mentiras descaradas verídicas –que no cumplen con las condiciones 3, 4 y 5-. Pese a lo complejo y novedoso que puede llegarse a considerar, la concepción prototípica parte del concepto cotidiano de la mentira (Grimaltos y Rosell, 2021). González (2019) muestra que la definición “expresión o manifestación contraria a lo que se sabe, se piensa o se siente” (<https://dle.rae.es/mentira?m=form>) –tomada del Diccionario de la Lengua Española- se acerca a la ofrecida por la tradición filosófica, sin exigir la intención de engañar y sin la pretensión de diseñar un criterio estándar de condiciones lógicas de satisfacción. La presentación sistemática de una definición prototípica, no obstante, tiene sus antecedentes en las investigaciones lingüísticas de Linda Coleman y Paul Kay, San Cole y Karol Hardin, y las de filosofía experimental de los hermanos Angelo y John Turri.

1.4. Discurso político mentiroso

En política, la mentira ocupa un lugar muy particular. A pesar de que culturalmente se han establecido compromisos éticos y legales con la verdad y códigos de veracidad para regular los intercambios en la vida social y las interacciones entre las instituciones y la sociedad civil, cada vez son más frecuentes las iniciativas periodísticas que se proponen confrontar, por ejemplo, las afirmaciones que hacen los políticos con los hechos mismos, con el fin de cazar mentiras, enunciados engañosos o noticias falsas. Así las cosas, no extraña que el Diccionario Oxford, en 2016, haya seleccionado el neologismo *post-thuth* como palabra del año. *Posverdad*, según esta fuente, denota las circunstancias “en que los hechos objetivos influyen menos en la formación de la opinión pública, que los llamamientos a la emoción y a la creencia personal” (Amón, 2016). Esta decisión estuvo motivada fundamentalmente por las circunstancias que rodearon la salida del Reino Unido de la Unión Europea -el Brexit-, la elección de Donald Trump como presidente de los Estados Unidos y victoria del No en el plebiscito por la paz en Colombia.

Como es evidente, no todas las mentiras se usan políticamente y, por lo tanto, no todas las reflexiones acerca de la mentira se circunscriben a ese ámbito. Mas, conviene recordar que hay quienes, como Sissela Bok (2010), sostienen que todas las mentiras desestabilizan el sano equilibrio de poder en medio del cual los individuos deben procurar sus interacciones cotidianas, pues con este se conservan las condiciones que permiten elecciones racionales, libres y responsables. La manipulación que permite el uso de las mentiras no solo incide en las creencias de los individuos, también lo hace en sus acciones, las cuales pueden estar motivadas por sentimientos como el resentimiento, la decepción y la desconfianza.

Considerando la insuficiencia de la aproximación puramente formal al concepto de mentira y tras definir el discurso político como un discurso retórico complejo, que opera bajo las regulaciones propias de la actividad argumentativa y que pone en tensión la efectividad -de la construcción de identidades colectivas- con la veracidad -propia de todo intercambio comunicativo-, propondremos, a continuación, un acercamiento a la noción de *mentira política*. Para ello, reconstruiremos el canon analítico contemporáneo e integraremos, dada la urgencia fenomenológica que nos convoca, el diagnóstico de la situación de comunicación

pública en el que la mentira se inserta hoy. Para el caso en cuestión, concluiremos, pues, que la mendacidad política asume, en tiempos de posverdad, la forma de *bullshit*.

Si Koyré (1997), Arendt (1996) y Derrida (1995) aciertan al señalar en la mentira una prueba de la libertad y un rasgo profundo –quizá, el más propio- de lo humano, es necesario explorar en este lo propio de la mendacidad.

1.4.1. La unidad de lo verdadero, la mentira inicial

A primera vista, sostiene Ricoeur (1990), no existe nada extraordinario en la noción de *verdad*. La consonancia que logramos entre, respectivamente, nuestras creencias o entre estas y el mundo, o entre las nuestras y las de otros define la condición puramente formal de las verdades que, a su juicio, podemos considerar rutinarias y perezosas. En un segundo escenario, encontraríamos el modelo de verdad que rige la actividad científica. No solamente definido por un mayor nivel de legitimidad y utilidad, sino también por su solidaridad con los criterios metodológicos –específicos y generales- a los que se debe: procedimientos de percepción, procesos de verificación, posibilidades instrumentales, entre otras variables. Sin embargo, destaca en el modelo de verdad científica la exclusión de otros planos de verdad, en los que aparecen implicadas las disposiciones subjetivas y la praxis histórica y cultural de quienes investigan. Las variables que se derivan de las convicciones del científico o de las posibilidades y limitaciones del trabajo humano reflejado en la instrumentación del laboratorio están inmersas, soslayadamente, en la verdad a la que aspira la investigación científica. Actividad que queda, entonces, reducida a lo que su método le permite:

Allí, la ciencia no es más que una praxis entre otras, constituida por la decisión de suspender toda preocupación afectiva, utilitaria, política, estética, religiosa, y por la decisión de no tener por verdadero más que lo que responda al criterio del método científico (pg. 148).

Los planos de vida que suspende la verdad científica hacen emerger un nuevo plano de la verdad. La consideración ética de la verdad trasmuta los problemas metodológicos de la investigación desafectada en reflexiones sobre la existencia y la responsabilidad. Los desafíos éticos y científicos que en la década de los 50 inquietaron a Ricoeur siguen presentes: el uso de la energía nuclear y la consecución de avances en una ciencia del

psiquismo superior. No obstante, el mayor riesgo que advierte el filósofo es la actitud dogmática de la inteligencia científica que desconoce el vínculo necesario entre saber y obrar, entre la conciencia perceptiva de nuestro estar en el mundo y la conciencia ética de nuestra responsabilidad. “La extensión de la verdad científica engloba al hombre como un rincón de objetos, pero las responsabilidades que pone en juego esta verdad científica atestiguan que el acto científico queda englobado en el conjunto de los actos del hombre responsable”, afirma Ricoeur (pg. 152).

La dogmática de la verdad científica hace creer que, o todas las verdades deben ser de ciencia o todas las verdades deben ser como las de la ciencia. La educación que recibió nuestra sensibilidad moderna sobre la verdad, sostiene Ricoeur, abrazó “la idea de que la verdad es un espectáculo para nuestro entendimiento” (pg. 150). Su contraparte, la problemática de la verdad, nos pregunta: “¿Qué haremos con semejante poder sobre la vida y el hombre?” (pg. 152), y nos recuerda el movimiento circular entre ambas esferas en todos los niveles en los que se multiplica la verdad. Sin la dogmática de la verdad sería imposible estabilizar una tradición común y un orden de valores, sería imposible encontrar una base en la cual sedimentar las opciones morales. La verdad que se estabiliza crea referentes morales y permite ajustar las acciones a las promesas de felicidad que se conservan vigentes. La problemática de la verdad devela la precariedad de esa base moral y la contingencia de la tradición y las promesas, y la incertidumbre que marca las decisiones de los hombres. La verdad moral, entonces, muestra la dualidad entre la obediencia muda a un orden establecido y la obediencia interrogativa en un escenario en el que la conformación con la tradición no garantiza lo correcto.

Pese a que “la verdad es que hay varios órdenes de verdad” (pg. 153) y que cada orden está constituido internamente por el conflicto entre dogmática y problemática, Ricoeur sostiene que la propensión humana a la unidad es nuestro destino. Como se adhiriera a su asesino la túnica con la que Neso vengó su muerte, el espíritu de la mentira “está indisolublemente unido a nuestra búsqueda de la verdad” (pg. 146). La tentación de unificar y totalizar los planos de la verdad es la manifestación de la mentira que más se acerca a la esencia de la verdad. Más allá de las limitaciones epistémicas en las que nos encierran las verdades rutinarias, podemos ver la amenaza de la univocidad sobre la multiplicidad de planos de

verdad. Esta amenaza constituye una violencia primera, y sus agentes, según Ricoeur, hablan en nombre de Dios y del bien común.

La mentira inicial se oculta bajo la unidad de lo verdadero. La mentira de la verdad unifica con éxito lo que los hombres no soportan en la multiplicidad y, muestra de ello, sostiene Ricoeur, es la teología. El poder clerical de la verdad que esta agencia es la “primera manifestación de esta unificación violenta de la verdad” (pg. 156) y la subordinación de la realidad a lo verdadero. Si en la predicación religiosa se halla la pluralidad problemática, en la teología arraiga la función totalizadora que, entre otras implicaciones, tiene la fundación de una experiencia comunitaria. El fenómeno sociológico de la autoridad religiosa encarna la dogmática de la verdad y desvía la pasión eclesiástica hacia el ejercicio del poder clerical. En este punto, afirma Ricoeur, se confunden las esferas de la mentira y la verdad. Se encuentran la conformidad de lo verdadero con el conformismo de la mentira y se engendran las formas totalitarias que el poder político sabe tomar del poder clerical: falsía, disimulo y hacer creer. Se fragua, entonces, el nervio de la propaganda. Con ello se logra “hacer coagular un conjunto de creencias, de costumbres, de nociones, de representaciones en una masa indivisa que ofrece una superficie lisa, esclerótica e impermeable a la acción disolvente de la reflexión y de la crítica” (Ricoeur, 1990, pg. 159).

1.4.2. Sin en donde pisar

Si la ciencia rompe la unidad del poder clerical y la filosofía genera la revuelta que la sucede, la síntesis política revive la tentación de unificación de lo verdadero y hace del Estado el heredero de la violencia clerical, pues todos los asuntos de interés para un conjunto geohistórico de personas se enmarcan en la función hegemónica que se concreta en la violencia narrativa de la historia que realiza. La filosofía de la historia que reivindica el Estado, ya sea bajo la forma del universalismo proletario, ya sea bajo la forma del provincialismo fascista, ya sea bajo la forma del *american way of life*, es el instrumento de unificación de los planos de verdad que no se toleran en su multiplicidad. Una filosofía estatal de la historia, al tiempo que procura una racionalización de la actividad política y un ordenamiento de la tendencia centrifuga del pasado, constriñe la multiplicidad de sistemas de interpretación que implica el movimiento de la historia. Se instala, entonces, un nuevo reino de la mentira, es decir, la

síntesis política de la verdad y, con esta, sus efectos: sumisión hábil al discurso oficial, propaganda astuta, censura, arte de “hacer creer” e impermeabilidad a la crítica.

Esta tesis no dista de la de Hannah Arendt. Aunque su propósito no está relacionado con una reconstrucción histórica de las implicaciones de la persecución humana de la verdad, la genealogía del conflicto entre mentira y verdad que elabora contribuye a entender cómo se llega a la especificidad operativa de la mentira en el discurso político moderno. “Verdad y política” parte del supuesto de que la verdad y la política difícilmente se encuentran, ejemplo de ello es que la veracidad nunca se ha estipulado como una virtud política. Pese a que es en la acción política en donde mayor intensidad asume el conflicto entre mentira y verdad, esta filósofa sostiene que el enfrentamiento nace en otras coordenadas.

Una vez identifica la especificidad de las verdades de razón en los terrenos invariables de la filosofía, la matemática y la ciencia, Arendt establece la identidad de las verdades de hecho en los “asuntos siempre cambiantes de los hombres, en cuyo flujo no hay nada más permanente que la presuntamente relativa permanencia de la estructura de la mente humana” (1996, pg. 243), y las asocia con la estructura misma de lo político. De ahí que las verdades políticas nazcan de e incorporen la opinión, como rasgo esencial del modo de vida del ciudadano y no, del filósofo, cuya actividad lleva la marca de la verdad. De la opinión, entonces, emana el poder político y la legitimidad de todo gobierno. La historia del pensamiento antiguo da testimonio de ello. El diálogo socrático y la verdad platónica contra la opinión y la retórica del ciudadano y el sofista. La vida del filósofo, entonces, no se puede identificar plenamente con la del ciudadano, pues no es lo mismo vivir como hombre singular que como hombre plural.

La historia de esta confrontación, sin embargo, no termina ahí. A la tensión entre dos formas de vida no se reduce el conflicto entre la verdad y la política. Las verdades de hecho, en virtud de su naturaleza, están relacionadas siempre con otras personas, implican circunstancias en las que varios participan, están en clara subordinación a declaraciones y testimonios, y su existencia depende de su enunciación. La verdad de hecho, sostiene Arendt, “es política por naturaleza” (1996, pg. 250). El momento histórico que analiza esta filósofa ya no responde a la división entre verdad y opinión, sino a la posibilidad del secreto respecto a asuntos de conocimiento público. “Lo que aquí se juega es la propia realidad común y

objetiva” (pg. 249). Los “datos rudamente históricos” y la interpretación de la que son susceptibles vendrían a ser el botín por el cual se disputan diferentes grupos de interés. La garantía de supervivencia de la verdad de hecho es su ajuste a la verdad factual. Recursos como la libertad de opinión y la escritura de la propia historia deben estar, desde la perspectiva de Arendt, limitados a las posibilidades que la materia objetiva permita.

No debe suponerse, sin embargo, que son equiparables los modos de validación de una opinión y una verdad. En el caso de esta, su reconocimiento es necesario y, por lo tanto, evade el debate y la controversia, es decir, elude lo que es consustancial a la vida política. La verdad de hecho es coactiva. Su estatus epistémico no depende de un acuerdo o consenso, pues la realidad tampoco lo hace. No obstante, su validez es frágil, debido a que se sostiene sobre evidencias cuya falsificación es posible: testimonios, registros, documentos y monumentos. El pensamiento político, en su naturaleza representacional, no responde a los criterios coactivos de la verdad y, en cambio, es subsidiario de la vida en singular. De ahí que se construya en medio de diversos puntos de vista y, como consecuencia, que la identidad política personal se forje en contraste con lo que no la identifica. Antes que verse por ello afectada, la capacidad de representación política crece y exige, a su vez, una actitud evaluativa que, en tanto albergue mayor cantidad de elementos diversos de juicio, más capaz será de proveer criterios imparciales de decisión.

El pensamiento político constituye, dadas las posibilidades y las limitaciones de su carácter representacional, un escenario propicio para la elaboración y difusión de mentiras de gran alcance. Típicamente, estos tipos de mentira logran difuminar la línea que separa la verdad de hecho y la opinión y, con ello, convoca líneas de acción que la veracidad difícilmente logra instalar. El falsario que actúa en medio de las circunstancias técnico-políticas que advierte Arendt está en la capacidad, por ejemplo, de manipular los hechos y las opiniones mediante estratagemas que le posibiliten reescribir la historia. Esto, porque se logró superar un estado tradicional de la mentira política, caracterizada por el recurso del secreto, circunscrito específicamente a la actividad del diplomático o del representante de gobierno que debe apelar al ocultamiento, con respecto a homólogos o ciudadanos particulares, que limitaba su esfera de acción y, por lo tanto, de engaño. La condición moderna de la mentira política, por el contrario, se define por su gran magnitud: no administra secretos, sino

información de amplio conocimiento, cuya manipulación es necesaria para el diseño y ejecución de políticas de gobierno, a expensas de la destrucción de aquello sobre lo que decide engañar. Este tipo de mentira precisa de la organización misma de la violencia y, en ese sentido, el daño que causa es desbordante.

A día de hoy, la advertencia de Arendt que mayor actualidad ha cobrado tiene que ver con uno de los efectos difícilmente neutralizables que este tipo de mentira genera:

A menudo se señala que la consecuencia del lavado de cerebro más cierta a largo plazo es una peculiar clase de cinismo, un rechazo absoluto a creer en la veracidad de cualquier cosa, por muy bien fundada que esté esa veracidad. En otras palabras, el resultado de una consistente y total sustitución de las mentiras por la verdad de hecho no es que las mentiras vayan a ser aceptadas en adelante como verdad, y la verdad se difame como una mentira, sino que el sentido por el que establecemos nuestro rumbo en el mundo real -y la categoría de verdad contra falsedad está entre los medios mentales para conseguir este fin- queda destruido. Para este problema no hay remedio. No es más que la otra cara del incómodo carácter contingente de toda la realidad objetiva [...] La mentira coherente nos roba el suelo de debajo de nuestros pies y nos pone otro para pisar (1996, pp. 270 - 271).

El desprecio hacia la distinción entre lo falso y lo verdadero, en un contexto de simultánea multiplicación de planos de la verdad y tentación totalitaria de unificación de lo verdadero, define los tiempos que corren como los de la precariedad discursiva de la política.

1.4.3. Conspiraciones a la luz del día

Pasando la historia de la mentira bajo el análisis filosófico, identificando en la noción agustiniana la definición tradicional y llamando la atención sobre herencias problemáticas – como la idea de “autoengaño” de Arendt- o sobre las carencias analíticas –imperativos hipotéticos, oportunidades pragmáticas, contextos y circunstancias, formas del enunciado, la función de la retórica y el rol del destinatario en el mentir-, Jacques Derrida ejemplifica el funcionamiento de la mentira política moderna con un caso muy sonado de la política francesa contemporánea, propone una instancia realizativa de la hechura de la verdad y advierte los riesgos totalitarios del uso de la mentira en política.

En la conferencia que tituló “Historia de la mentira. Prolegómenos”, el filósofo recordó el reconocimiento histórico que el entonces presidente francés, Jacques Chirac, hizo respecto a la responsabilidad del Estado galo en la violencia que sufrieron los judíos durante la Segunda Guerra Mundial. La verdad institucional que instaló Chirac contrastó con las posiciones negacionistas de seis mandatarios que lo antecedieron y no consideraron la pertinencia de tal reconocimiento. La veracidad o la mentira de Estado, propone Derrida, son el resultado de interpretaciones realizativas que, de manera similar, establecen la legitimidad de un Estado que se auto-percibe como soberano, fijan una frontera o reconocen una responsabilidad. La fuerza operativa de la realizatividad estatal, amparada por las estructuras legales dispuestas para ello, conduce a la instalación de verdades de derecho caracterizadas –como lo vieron Ricoeur y Arendt- por una fuerza coactiva jamás vista. Sin embargo, no es solamente la incidencia del Estado la que difunde esta forma de violencia realizativa. Los efectos de verdad o contra-verdad, como los denomina Derrida, no tendrían el alcance que los define si no fuese por la estructura comunicativa propia de la modernidad tele-tecno-mediática. A finales del siglo XX, momento de la conferencia, la prensa escrita masiva desempeñaba un rol preponderante y, en su lógica de funcionamiento, la legitimidad académica de los columnistas o el lugar que ocupan los textos en la maqueta de la publicación, contribuían determinar el efecto persuasivo en la audiencia.

La deformación intencionada, masiva y mediada por los recursos técnicos del momento presente constituyen el núcleo conceptual de la propuesta de Derrida. No obstante, el aspecto contextual que permite advertir las implicaciones de su uso en política las reconoce, este filósofo, en la publicación con la que Alexandre Koyré inauguraría un espacio de reflexión al calor de la premura de los acontecimientos. En *La función política de la mentira*, señala las importantes innovaciones que los regímenes totalitarios introdujeron en la práctica del mentir.

En primera instancia, Koyré llama la atención –como lo hiciera Arendt- sobre la cantidad, el descaro, la sistematicidad y la constancia con la que se comenzara a mentir a mediados del siglo pasado. Pese a que es propio del ser humano utilizar este recurso por placer, creatividad o supervivencia, el progreso técnico ha proporcionado las condiciones para la extensión de la mentira y, en contrapartida, para que su efectividad prescindiera del trabajo y el esfuerzo

intelectual. Su producción en serie, dirigida a la masa, en clara demostración de desprecio absoluto por la verdad y por las capacidades reflexivas de sus receptores son marcas de la mentira política contemporánea. Su absolutismo llega a un punto tal que genera la sensación de que el concepto de mendacidad se queda corto para describir lo que implica este fenómeno que, inicialmente, no se muestra como lo contrario de la veracidad, pues –como lo mostró Ricoeur- la unificación de los planos de verdad que lograron los regímenes totalitarios del siglo pasado referían, no a una verdad universal, sino a un proyecto histórico de tanta especificidad como lo permitiera su identidad racial, de clase social o de identidad nacional. De ahí que la retórica oficial se constituye como el principal órgano de difusión propagandística y de cubrimiento de la primacía estructural de la mentira.

A juicio de Derrida, en el análisis de Koyré sobresale proféticamente un rasgo que se ha profundizado en el ejercicio del poder durante la era capitalístico-tecno-mediática: “lo que diagnostica [Koyré] acerca de las prácticas totalitarias de entonces ‘para nosotros fue ayer’ podría extenderse ampliamente a ciertas prácticas actuales de supuestas democracias” (1995, pg. 18). El nervio de esas prácticas, que no tienen por qué reproducirse hoy en su pureza analítica, está asociado al intercambio astuto entre lo secreto y lo público, que el autor sintetiza en la expresión “conspiraciones a la luz del día” (1997, pg. 125). Los regímenes totalitarios, según la reconstrucción de Koyré, son empresas con motivaciones intensamente emocionales, en las que la pertenencia a un grupo –raza, clase social o nación- y el deseo de cierre sobre ese rasgo identitario mantienen vigente e insatisfecho el deseo de extender el poder sobre todas las esferas de la vida, mediante las instituciones del Estado y más allá de estas -como lo advirtieran Arendt, Ricoeur y Derrida. El ocultamiento que su existencia precisa de la primacía de la mentira sobre la verdad permite que, inclusive, el discurso veraz se ponga al servicio de la falsía y el engaño. El caso paradigmático de este complejo y actual operar lo constituye, según Koyré, la presentación pública que Hitler hizo de su programa político. La centralidad del secreto en la mentira política contemporánea, que opera en el plano de las intenciones y no, en el plano del manejo de la información –como sucedió, según Arendt, en las mentiras políticas clásicas-, indica el ocultamiento o la disimulación de la finalidad del emisor en cuyo discurso hace presencia, respecto al auditorio desprovisto de las herramientas de codificación con las que cuentan, por ejemplo, sus copartidarios.

1.4.4. *Bullshit*

El cinismo irremediable que advierte Arendt como consecuencia de la mentira política moderna fue reconstruido teóricamente por Harry Frankfurt en un ensayo que, a día de hoy, se hace imprescindible para comprender los mecanismos y alcances de la falsificación en la comunicación pública. A finales de la década de los ochenta, *On Bullshit* significó una novedosa y esclarecedora propuesta de un fenómeno social y cultural que, en ese momento, no irradiaría con la fuerza con la que lo haría entrado en siglo XXI. La tesis de Frankfurt afirma que “una de las características más destacada de nuestra cultura es la presencia de gran cantidad de lo que llamamos *bullshit*” (2006, pg. 171), término a cuya conceptualización el autor dedicó ese artículo.

La estrategia de Frankfurt consistiría, entonces, en establecer similitudes y diferencias entre términos cercanos semánticamente, con el fin de señalar las particularidades de aquel con el que convendría describir las comunicaciones en el tiempo presente. Con “humbug” –noción tomada de *The prevalence of humbug*, de Max Black- se podrían señalar fenómenos emparentados, pero no exactamente idénticos a los que refiere el *bullshit*, por ejemplo: tonterías, paparruchas, patrañas, imposturas o fraudes. Esto, debido a que el objetivo del “humbug” consiste en tergiversar engañosamente la intención del hablante respecto al auditorio al que se dirige. “El orador –sostiene Frankfurt- pretende que estas afirmaciones transmitan cierta impresión de él mismo [pues] lo que importa es lo que la gente piensa de él” (2006, pg. 177). El político profesional que, a propósito de una festividad nacional, exalta en su discurso la grandeza de su nación, su predilección divina o su propósito histórico, bajo el análisis de Frankfurt no desea hacer creer al auditorio la veracidad de dichas afirmaciones, sino su compromiso irrestricto con los destinos de su nación. En ese sentido, el “humbug” refiere a una dimensión más formal, limitada y menos intensa de la tergiversación a la que el *bullshit* remite.

Entradas del Oxford English Dictionary, como *bull session* o *hen session* señalan contextos de conversación informal de hombres o mujeres, respectivamente, en los que su significatividad no contraría el hecho que los hace particulares: no deben tomarse con seriedad. En torno a temas como la religión, la política o la sexualidad, los hablantes ensayan pensamientos y actitudes, e identifican las sensaciones que eso les genera a ellos y a sus

receptores, sin comprometerse con lo dicho. Estas conversaciones son, pues, escenarios para intercambiar franqueza y osadía, con las prevenciones propias de quien no se hace responsable ni responsabiliza a otro, pues nada de lo expresado se debe interpretar como lo que sinceramente se busca comunicar. La desconexión entre lo que se cree y lo que se afirma vincula este tipo de conversación a lo que es propio del *bullshit*.

Por su parte, el “bull”, definido en ese diccionario como una tarea innecesaria, connota lo estúpido, inútil, falso, insincero o vacío de contenido. Sin embargo, su remisión a “palabrería” nos ayuda en la comprensión de lo que significa –desde la perspectiva originaria de Frankfurt- el *bullshit*. Si “palabrería” hace referencia al discurso vaciado de contenido informativo, la pérdida de elementos nutritivos y la carencia de un diseño y una confección propia de las heces justifica la comparación, toda vez que *shit* traduce, al español, excremento. No obsta para que en publicidad y política el *bullshit* pueda ser un producto cuidadosamente preparado.

El *bullshit*, como verbo cuyo significado no innova radicalmente frente a los términos mencionados, podría equiparse con “bluff”, es decir, con engañar o, más específicamente, con transmitir algo que ha sido falsificado. Un resultado comunicativo como el que produce el *bullshit* es consecuencia de una actitud despreocupada hacia la verdad. La “falta de conexión con una preocupación por la verdad –esa indiferencia de cómo son las cosas en realidad- es lo que yo considero la esencia del *bullshit*” (2006, pg. 182). El núcleo de este fenómeno se ubica en el desinterés por la exactitud de los enunciados y en la intención de quien:

ofrece una descripción de cierta situación sin someterse en una forma genuina a las restricciones que impone el esfuerzo tendiente a proporcionar una representación precisa de la realidad. Su falta no reside en no poder hacer las cosas bien, sino en el hecho de que ni siquiera lo intenta (2006, pg. 182).

La inclusión del engaño en la definición de *bullshit* establece una cercanía entre este y la mentira, pese a que la comparación no sea la más adecuada, debido a la disimetría moral que existe en la relación entre esta y aquel. Mentir –tal como es conceptualizado por Frankfurt- es un acto orientado hacia un propósito limitado y específico: introducir la falsedad en su sistema de creencias. El mentiroso, entonces, está constreñido por lo que piensa y cree que

es verdadero. En otras palabras, la verdad y la falsedad son valores que no desconoce y no puede ignorar quien se propone mentir. Confrontar lo verdadero es una tarea que el mentiroso no puede eludir si desea tener éxito en su propósito de engañar.

Tanto al mentir como al decir la verdad, las personas son guiadas por sus creencias respecto de cómo son las cosas. Éstas las guían ya en su intento de describir el mundo correctamente, ya en el de describirlo de manera engañosa (2006, pg. 191-192).

Producir *bullshit*, contrario a mentir, no es una acción restringida por los criterios de lo verdadero y lo falso, pues su proceder no es particular y específico, sino panorámico y contextual. Su propósito no es necesariamente el engaño, lo es la tergiversación. El productor de *bullshit* no persigue informar la verdad ni ocultarla, su bandera no es la de lo verdadero ni la de lo falso, pues su causa no es la de los hechos. Al *bullshiter* “no le importa si las cosas que dice describen la realidad correctamente. Solo las elige o las inventa a fin de que le sirvan para satisfacer su objetivo” (2006, pg. 190): trastocar, trabucar, confundir. Desde su perspectiva, producir *bullshit* es preferible a mentir, debido a que genera reacciones más cercanas a la exasperación o al fastidio que a la ofensa o al daño. En términos epistémicos y morales, el *bullshiter* actúa con mayor libertad que el mentiroso y, además, su proceder implica mayores riesgos, toda vez que afirma o niega desprovisto de las coacciones que imponen los criterios lógicos de verdad y falsedad.

Los efectos de la mentira que, en palabras de Arendt, genera “un rechazo absoluto a creer en la veracidad de cualquier cosa, por muy bien fundada que esté esa veracidad” (1996, pp. 270) están presentes en las consecuencias del *bullshit* en la versión originaria de Frankfurt:

Una complacencia excesiva en esta última actividad [*bullshit*] -que supone hacer afirmaciones sin estar atento a nada más que lo que a uno le conviene decir- puede hacer que el hábito normal de una persona de prestar atención a cómo son las cosas se atenúe o se pierda. Alguien que miente y alguien que dice la verdad juegan en equipos contrarios, por así decirlo, en el mismo partido. Cada uno responde a los hechos según los entiende, aunque la respuesta de uno está guiada por la autoridad de la verdad, mientras que la respuesta del otro desafía esa autoridad y se niega a satisfacer sus demandas. El productor de *bullshit* hace caso omiso de estas demandas. No rechaza la autoridad de la verdad, como lo hace el mentiroso, ni se opone a ella.

No le presta atención en absoluto. En virtud de ello, el *bullshit* es un enemigo de la verdad más poderoso que las mentiras (2006, pg. 192).

Respecto a la definición de frankfurtiana de *bullshit*, Grimaltos y Rosell consideran relevante resaltar algunos rasgos específicos. Dada la naturaleza heterogénea y centrífuga de la mentira, conviene tener presente que su parecido con el *bullshit* se da específicamente en casos en los que esta no busca inmediatamente el engaño, como en el caso de las mentiras doxogénicas –con la que se busca ser creído independientemente del valor de verdad del enunciado- o las mentiras descaradas –con las que no se busca engañar-. Esto, porque el *bullshiter* habla sin que ello responda a un estado de creencia o descreencia sobre lo referido, es decir, no posee –en términos de estos autores- ninguna actitud doxástica hacia lo señalado en la emisión. De ahí que pueda confeccionar su discurso a partir de enunciados tanto verdaderos como falsos. Por lo tanto, la mentira y el *bullshit* corresponden a formas de engaño diferentes, pero cuya complementariedad es posible, toda vez que su objetivo es la tergiversación –no sobre el estado de cosas al que hace mención el *bullshiter* ni sobre sus creencias-, sino sobre su propósito en sí mismo. Es propio del *bullshit*, entonces, la manipulación de las opiniones y las actitudes del auditorio y, en simultánea, el ocultamiento de ello. Su productor debe aparentar interés por el valor de verdad de sus enunciados, así como transparencia en sus propósitos comunicativos. Allí radica su peligro. Según estos autores, el *bullshiter* es una amenaza real para la distinción sobre la cual se sostiene la vida civilizada institucional: verdadero o falso. El mentiroso, quien solo atenta contra la sinceridad, no defrauda el discurso con la fuerza destructiva con la que lo hace el *bullshiter*, pues actúa en virtud de sus actitudes doxásticas, es decir, constreñido por su la verdad o falsedad de sus creencias.

Entre las causas que propician la proliferación del *bullshit* en la actualidad aparecen, y en ello coinciden estos autores con la propuesta de Frankfurt, la expansión de escenarios en los que se requieren las apreciaciones de supuestos expertos, encargados de dar luz sobre una diversidad amplia de temas, algunos, complejos. Ciertas ideas filosóficas distorsionadas y cuya errónea interpretación se generalizó –como aquella según la cual no es posible tener acceso directo a la realidad objetiva y común- también participan en la responsabilidad del actual estado de cosas. Así como la creencia arraigada de que es propio de sociedades

democráticas la existencia de una ciudadanía formada y con criterios definidos acerca de una multiplicidad de problemáticas a enfrentar. Sin embargo, son características del *bullshit* que se propaga hoy una dimensión mediática, en la que las falsas noticias se difunden con el fin de generar efectos emocionales, y una dimensión política, encarnada en candidatos o representantes “cuyas declaraciones parecen guiadas por el mero propósito de conseguir votos o erosionar al partido rival” (Grimaltos y Rosell, 2021, pg. 226).

Varias revisiones ha recibido el concepto frankfurtiano de *bullshit* (Grimaltos y Rosell, 2021). Además de la despreocupación por la verdad, se ha intentado asociar ese concepto al rasgo de sinsentido. Un discurso incomprensible es, a juicio de Gerald Cohen, un buen ejemplo de *bullshit* de uso, básicamente, académico. El sinsentido se manifestaría en la imposibilidad de clarificar el enunciado sin reconocer en este intento un esfuerzo interpretativo, del que resultaría una nueva versión de lo dicho inicialmente. Olav Gjelsvik, por su parte, considera que tanto Frankfurt como Cohen aciertan en sus apreciaciones, y procede a buscar una posibilidad de conjugarlas. Su propuesta consiste en especificar que el estado mental del *bullshiter* responde a un desinterés –más que por la verdad- por el conocimiento o, en su defecto, en un interés inadecuado por este. Tanto Cohen como Gjelsvik, desde la perspectiva de Grimaltos y Rosell, fracasan en sus iniciativas. Aquel, debido a que pareciera que está interesado en conceptualizar un fenómeno diferente al *bullshit*. Este, por genera una ampliación excesivamente generosa del concepto, tanto que obligaría a aceptar el simple error – motivado por un interés inadecuado por el conocimiento- como uno de sus casos particulares.

En diálogo con otros críticos del concepto, Grimaltos y Rosell sostienen que el verdadero problema del *bullshit* frankfurtiano es de amplitud. Por una parte, Don Fallis y Marta Dynel afirman que el *bullshit* resulta de la violación intencional de la segunda máxima conversacional griceana. La calidad de la información se afecta cuando el hablante asevera acerca de hechos de los que carece de evidencia suficiente. Por otra, Andreas Stokke asocia el *bullshit* con la indiferencia del hablante respecto a la indagación, es decir, con los efectos que pueden generar sus intervenciones. Esto, asociado a la tercera máxima conversacional griceana: sé pertinente o relevante con tu intervención. Grimaltos y Rosell, a su vez, proponen que “el *bullshit* se caracteriza por la indiferencia encubierta del hablante hacia el

cumplimiento o incumplimiento de las máximas conversacionales griceanas” (2021, pg. 239).

Como queda claro en la cita, no se trata de la violación de la máxima –distancia que se marca con respecto a los planteamientos de Dynel y Fallis- ni de la defraudación específica ya sea de la segunda o la tercera –como sugiere Stokke-. La tergiversación que logra el *bullshiter* resulta de la comisión de un fraude al discurso, producto de simular respeto al principio cooperativo, mientras se procura la consecución de un determinado efecto perlocutivo en detrimento de aquella normativa. La naturaleza fraudulenta del *bullshit* exige el ocultamiento del genuino interés del hablante. Sin embargo, el descaro puede estar presente en su manifestación.

Es definitorio del *bullshit* (genuino) que el hablante trate de engañar o esconder algo del oyente –su propia indiferencia hacia el cumplimiento de las máximas griceanas, por medio de lo cual quiere conseguir un efecto perlocutivo inconfesado en su destinatario (2021, pg. 244).

En síntesis...

Reconstruir la noción de discurso, a partir de las tesis de Ricoeur, nos permitió concebirlo como el acontecimiento del lenguaje que hace posible la comunicación, bajo circunstancias de tipo lógico, semántico y pragmático. Para identificar las implicaciones de esta conceptualización en el campo político, debimos recurrir a la noción de fragilidad con la que el filósofo francés develó la triple estructura de significación problemática del discurso político. Para allanar el camino hacia el análisis de los discursos concretos que nos esperan, analizamos las categorías de mentira –bajo las condiciones necesarias y suficientes de su conceptualización- y *bullshit*, anticipando el uso que haremos de estas en el siguiente capítulo. En este momento, podemos afirmar, con Frankfurt que, en la comunicación política, los tiempos que corren están marcados por el descuido con los compromisos éticos y pragmáticos: intención de no engañar y mantener transparentes las intenciones con respecto al auditorio.

2. El Centro Democrático, la violencia política y la política mentirosa

El proyecto político que defiende hoy el partido Centro Democrático es determinante para entender la vida reciente de la nación colombiana. Como agente social, colectivo e histórico, el Centro Democrático ha planteado, desde su fundamentación teórica y en su actividad electoral, una posición clara con respecto a los factores explicativos y comprensivos de la realidad del conflicto armado en Colombia, y del papel de los grupos guerrilleros en este. Recientemente, el Centro Democrático reelaboró sus argumentos, con el fin de oponerse al proceso de paz entre el Estado colombiano –cuyo gobierno presidía Juan Manuel Santos Calderón- y las FARC-EP. La discusión de estos argumentos definió los marcos de debate público durante los contextos del Plebiscito por la paz (2016) y las elecciones presidenciales (2018). Las bases conceptuales de ese conjunto argumentativo fueron expuestas por Fernando Londoño Hoyos, en la Segunda Convención Nacional del Centro Democrático (2018). En este capítulo demostraremos que los argumentos del uribismo, con respecto a la naturaleza moral, política y legal de la violencia política en Colombia, han presentado, inicialmente, fallas lógicas y, recientemente, recursos al *bullshit* y las mentiras descaradas.

2.1. ¿Qué es el uribismo?

A lo largo de la historia reciente del país, muchos han sido los actores colectivos que han buscado contribuir en la comprensión de los fenómenos de violencia que aquejan a la nación. Entre ellos, ha destacado uno, no solamente por la ingente cantidad de desarrollo teórico logrado y difundido, sino por la aplicación de sus tesis desde la jefatura del Estado, el poder Legislativo y una cantidad muy considerable de administraciones regionales y locales.

Álvaro Uribe Vélez –quien se desempeñó como gobernador, presidente y senador- es su figura central. José Obdulio Gaviria, uno de sus asesores más cercanos, lo caracterizó como uno de los pocos líderes políticos que logró consolidar un cuerpo doctrinal sólido, al nivel de Simón Bolívar, Tomás Cipriano de Mosquera, Rafael Núñez y Jorge Eliécer Gaitán (En Botero, 2007b), y le atribuyó el “haber elevado, enormemente, el debate político en Colombia” como su mayor logro histórico (2006, pg. 13). En su honor, varios de quienes lo siguen han denominado *uribismo* a su visión del país y de la historia nacional. Fernando Londoño Hoyos sostiene que este no es solamente un movimiento político que busca ganar

elecciones, sino una “manera de entender la vida [...] Un ideario [...] Un estilo de hacer política [...] Una regla de acción y de ideas perdurables, que lo convierte en un partido sólido y de inmenso futuro” (En Valencia, 2014, p. 31).

Pese a lo prolífico de su obra intelectual y lo popular de su gestión gubernamental, el uribismo ha sido profundamente cuestionado. En el poder, los resultados obtenidos en términos de seguridad ciudadana -aunque notables- han sido controvertidos por su impacto cuantitativo y cualitativo (Ávila, 2019; Rivera, 2022); los resultados obtenidos en términos políticos no siempre han reflejado la misma contundencia y capacidad administrativa y de gestión de la opinión pública y las fuerzas políticas (Valencia, 2019); y los resultados obtenidos en términos económicos y sociales “no muestran avances significativos en la historia de Colombia” (Otero y Salazar, 2018).

En el discurso, el uribismo se ha caracterizado por oscilar entre el uso y las formas propias del ejercicio académico, dada su inclinación a tomar formas y contenidos de la tradición de pensamiento filosófico, y el uso y las formas propias del ejercicio de la política, en contextos de incertidumbre, temor y violencia. González identificó en las intervenciones de Uribe, como presidente, una propensión a la emocionalidad y una actitud temerosa ante la crítica:

Utiliza un discurso basado en la emoción. Sus discursos tienen como meta dar gran amplitud a la guerra y también al miedo, al evocar un adversario que quiere tomarse el poder: los terroristas y quienes pertenecen a la extrema izquierda. Sus eslóganes y su discurso, bastantes radicales contra la oposición y cargados con numerosos elementos simbólicos, son ejemplo de ello [...] En Colombia, entre 2002 y 2010, toda persona que proyectara una negociación de paz con la guerrilla era considerada como perteneciente al grupo de los terroristas [...] Las ideas de izquierda son [desde la perspectiva del uribismo] el regreso del comunismo (2013, p. 134 y 136).

Jaramillo, Vargas y Arango, tras analizar los argumentos con los que el uribismo se opuso a la promulgación de las leyes que buscaban la reparación de las víctimas del conflicto, concluyeron que su razonamiento representaba una variante de la falacia de la pendiente resbaladiza y que su invalidez, además, era causada por una actitud pesimista infundada, ya que se pretendía defender la improcedencia de la restitución de tierras con la justificación de que ello pondría en riesgo el derecho a la propiedad de quienes las poseen actualmente, dada

la ausencia de un criterio de delimitación temporal definido objetivamente que permitiera establecer quienes podían y quienes no acceder a la medida de reparación.

Esta retórica que hemos criticado parece cometer lo que podríamos llamar “la falacia del pesimista”. Algo así como: si puede salir mal, saldrá mal. De hecho, los intentos de restitución de tierras ya enfrentan problemas serios, pero por el lado de las víctimas: quienes reclaman la restitución se exponen incluso al homicidio. Lo cual podría significar, al contrario de lo que parece suponer el razonamiento de [Fernando] Londoño, que habrá que pensar en formas más efectivas de proteger a las víctimas y, en general, a los denunciantes, antes que preocuparse por la posible culpabilización de los inocentes (2013, pg. 93).

A continuación, procuraremos una reconstrucción analítica de lo que se ha denominado uribismo. Para ello, suspenderemos nuestra voz, reproduciremos la argumentación de sus protagonistas y generaremos un cruce de perspectivas, gestadas en medio de los debates recientes que han revitalizado al actor político colectivo más importante que ha tenido el país en las últimas décadas. Así, en el discurso de Álvaro Uribe Vélez en la convención fundacional del Centro Democrático –formación política que busca la concreción de estos postulados- encontramos la mirada estructural del uribismo. Fernando Londoño Hoyos provee la mirada coyuntural en un texto titulado *¿Qué es el Uribismo?* Finalmente, la mirada conceptual la aporta Hugo Palacios Mejía, en su texto *Variaciones alrededor del “Extremo Centro” en política*. Estos documentos, junto a otros que enriquecen cada una de esas perspectivas, fueron compilados por Paloma Valencia, destacada uribista, y publicados por el Fondo de publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, bajo el título *Política y libertad*, en el 2014.

2.1.1. Mirada estructural: Cinco pilares

Según Uribe Vélez, las tesis fundamentales del uribismo como proyecto de Nación giran en torno a cinco núcleos temáticos: seguridad, inversión, cohesión social, austeridad estatal y diálogo popular.

El proyecto uribista de la seguridad implica seis tareas (en Valencia, 2014). Inicialmente, propone (1) posicionar la seguridad como un valor democrático, del que se deriva la paz y

que niega la impunidad, fuente de nuevas violencias. Tras ello, plantea (2) mantener un elevado nivel de motivación en los soldados y policías, y evitar su humillación y procesos legales que terminen en el encarcelamiento, como ha sucedido en procesos en los que se han juzgado situaciones derivadas de actos del servicio. Penas alternativas, con posibilidad de libertad condicional, deberían imperar en estos casos. Esto se facilitaría con la implementación de tribunales especiales, en los que los sesgos políticos no tengan incidencia. Se debería impedir, en cualquier circunstancia, que los terroristas sean promovidos al grado de actores políticos del conflicto, pues ello causaría la pérdida de motivación de las tropas, con lo que se condicionaría cualquier iniciativa de negociación con las guerrillas. También se debería (3) afianzar el vínculo entre las Fuerzas Armadas y la ciudadanía. A ello se contribuiría si el prestigio de estas se conserva en niveles superlativos, si se mantienen motivadas las redes de informantes, si se implementan recursos tecnológicos en los procesos de colaboración y si hay transparencia en la acción armada del Estado. Señala, adicionalmente, que es necesario (4) que el presidente de la República se encargue de ser el líder de la política de seguridad, de su constante adaptación a las circunstancias y de su seguimiento y evaluación. En su discurso, expresiones asociadas a la búsqueda de la paz no pueden insinuar tolerancia con el asesinato de militares y policías ni con la producción y el consumo de drogas ilícitas. Su figura debe representar un apoyo emocional y directivo para unas instituciones que han garantizado que Colombia, en comparación los países de la región, sea una democracia estable y con muy pocos años de dictaduras. A su vez, se señala la necesidad de (5) constituir un Congreso estable que apoye esta visión de la seguridad, denuncie lo que la amenaza y que haga control político, con el fin de garantizar su éxito. Por último, llama la atención sobre la importancia de (6) construir un vínculo fuerte entre seguridad y justicia, como condición para derrotar al crimen y hacerlo de manera sostenible. Se debería garantizar, entonces, la respetabilidad de las instituciones del aparato judicial del país, su heroicidad y el valor con el que ha enfrentado al terrorismo. Se debería evitar la manipulación por parte del Ejecutivo, la presión de los medios de comunicación, las intimidaciones y retaliaciones de los miembros de las otras ramas del poder público, la usurpación del raciocinio jurídico por parte de las decisiones inspiradas por inclinaciones políticas y su uso como trampolín electoral en detrimento de la vocación al servicio.

La política uribista de inversión contempla, en primera instancia, la necesidad de evitar que los sectores productivos perciban la sensación de inseguridad que puede infundir la actividad de los violentos, así como la sensación de flexibilidad de un Estado que es capaz de compararlos y negociar su estabilidad y reputación con grupos terroristas, narcotraficantes o despojadores de tierras (en Valencia, 2014). Si se pretende gravar la riqueza, se debería incentivar y buscar el crecimiento de la inversión. Ello se lograría condonando deudas a pequeños productores que acrediten su productividad anualmente; limitando las tasas de tributación y, por el contrario, estimulando el consumo y la inversión, como condición para evitar nuevas dificultades fiscales y garantizar la estabilidad presupuestal para del SENA; manteniendo el cuatro por mil, en vez de gravar con IVA la canasta familiar, pues las excepciones que permite ese impuesto beneficiarían a los sectores populares y su recaudo se destinaría a apoyar la política educativa, las iniciativas de emprendedores, y al sector agropecuario e industrial. Estas condiciones permitirían tener bajas tasas de financiación y, con ello, mantener estables los costos de la producción industrial, por ejemplo, las tarifas de energía y las inversiones en infraestructura, en cuyo caso se deberían superar los obstáculos burocráticos y procurar el uso ineficiente de los recursos públicos. Los proyectos de inversión en los que el objetivo productivo apuntaría a recursos mineros deben respetar las consultas con las comunidades; sin embargo, estas no pueden impedir el desarrollo económico del país. Su reglamentación debería garantizar el éxito del proyecto minero en condiciones que hagan efectivo el compromiso social que adquiere. El respeto a los páramos, parques naturales, nacimientos de agua y zonas agropecuarias debería ser compatible con el aprovechamiento de iniciativas mineras de inversión en el país.

La política uribista de cohesión social ve en esta la otra cara de la inversión (en Valencia, 2014). Sin avances sociales, la política de inversión se haría hostil al pueblo. Sin sostenibilidad fiscal, las políticas sociales no generan resultados. La educación debe ser un tema prioritario en un gobierno uribista. Se debería implementar la jornada única escolar, con dos comidas diarias por estudiante durante todo el año. Se debería articular la educación media con la educación superior y se debería buscar la masificación de la educación virtual. Estas medidas contribuirían a reducir los índices de desempleo juvenil, junto con la cofinanciación –entre el Estado y el sector privado- de los fondos de créditos para el emprendimiento. La política de salud pública debería apoyarse en los aportes de los

empleadores, mejorar las EPS y evitar que los recursos sean el botín que se disputen las burocracias del Estado. Para los trabajadores afiliados, los fondos de pensiones deberían significar una garantía de bienestar tras la jubilación: no obstante, los desempleados y trabajadores informales no gozan de tal suerte. El Estado debería invitarlos al pequeño ahorro mediante el respaldo que puede darles una ley de beneficios permanentes, financiada mediante una sobretasa a las comunicaciones. También se debería considerar el gravamen a las pensiones altas, como las de los expresidentes de la República. Un gobierno uribista debería fomentar una relación fraterna y cristiana entre trabajadores y empresarios. La mejor manera de lograrlo es mediante el sindicalismo de participación, que reivindique las mejoras de la situación laboral mientras apoya a la empresa. Esto podría darse a través de acuerdos en los que, por ejemplo, los trabajadores sean la primera opción ante necesidades de tercerización de las compañías. Los trabajadores deberían tener la posibilidad de acceder a vivienda propia, subsidiada por el Estado, mediante iniciativas privadas, que manejen con responsabilidad los recursos, promuevan una economía de propietarios y generen empleos. Para profesores y policías, el gobierno uribista contempla un aumento en los salarios, y para las mujeres, una presencia destacada en las listas al Congreso.

El Estado, desde una perspectiva uribista, debe mantenerse austero, realizador, descentralizado y transparente (en Valencia, 2014). En este aspecto, el Legislativo y el Ejecutivo deberían dar ejemplo. No deben permitirse nuevas primas y es imperativo la reducción de su tamaño y una nueva manera de relacionarse, que evite los amiguismos y el intercambio de nombramientos y votos por recursos. Las regiones deberían ganar autonomía y perder peso burocrático. Su participación en el presupuesto nacional debería debatirse en plenarias, con cobertura de los medios de comunicación y bajo el efecto de auditorías que eviten que esos recursos terminen financiando campañas políticas.

La propuesta uribista para la sociedad colombiana incluye, para finalizar, un modelo de diálogo popular permanente, basado en el equilibrio entre representación y participación, el trabajo constante por mantener la confianza entre la ciudadanía y las instituciones, y la credibilidad de la tradición democrática del país. La interlocución legítima con la sociedad civil no puede ser reemplazada por la negociación ilegítima con los terroristas, condicionada por el chantaje de la violencia. Tampoco puede permitirse que las victorias militares terminen

beneficiando a criminales y narcotraficantes. Una visión uribista de Colombia propone intolerancia absoluta a que, mientras la narcoguerrilla disfruta los beneficios del trato como actores políticos, los soldados y policías sean abandonados y encarcelados por enfrentar a los violentos. Las acusaciones del radicalismo militar no corresponden al ánimo del uribismo, según Uribe Vélez, pues lo que este ha defendido ha sido una política de seguridad con valores democráticos que se propone la desarticulación del crimen, la promoción económica y social del país, la reinserción de los desmovilizados y el juzgamiento penal de quienes han propiciaron el dolor y el sufrimiento, sin oportunidad de elección política. Una estrategia diferente, más flexible, arriesgaría entregarle el país al terrorismo tras la llegada del castrochavismo. Colombia ha sido un país con tradiciones democráticas y las narcoguerrillas han sido impedimento a los avances sociales y políticos, antes que consecuencia de su ausencia o su precariedad. “Colombia ha ampliado su democracia sin depender de las imposiciones terroristas, cuya aquiescencia no hemos necesitado ni necesitaremos para el logro de nuestras soluciones” (en Valencia, 2014, pg. 28).

2.1.2. Mirada coyuntural: Una manera de entender la vida

Fernando Londoño Hoyos, quien se desempeñó como ministro de Interior y Justicia durante el gobierno de Uribe Vélez y como director del Centro Democrático, se propuso compilar las principales características de esta corriente de pensamiento político en un texto que tituló *¿Qué es el Uribismo?* Además de referirse a este como una “manera de entender la vida [...] Un ideario [...] Un estilo de hacer política [...] Una regla de acción y de ideas perdurables, que lo convierte en un partido sólido y de inmenso futuro” (En Valencia, 2014, p. 31), sostiene que es una síntesis moderna de posiciones, inspirada en viejas ideas, que da respuesta a las necesidades y aspiraciones actuales del pueblo colombiano.

El pensamiento uribista opera como un sistema integrado, articulado por un núcleo de cinco pilares imprescindibles e impostergables entre sí –expuestos por Álvaro Uribe Vélez en la convención fundacional del Centro Democrático–, de los cuales uno responde a la necesidad primera y fundamental de cualquier colombiano: la seguridad. Según Londoño, esto se debe a que:

Los demás pueblos de la tierra, casi todos, viven seguros. A nadie se le ocurre que lo maten en el camino a su trabajo; no se le pasa por la mente a un europeo que un mal

tipo se le acerque para decirle que si quiere mantener su finca, o su comercio, o su taller, tenga que pagar para que no lo maten o no le pongan una bomba [...] Nadie prende la televisión esperando noticia sobre los pueblos atacados, las torres de energía voladas, los ciudadanos secuestrados [...] Si eso pasara en alguna parte, téngase por seguro que la seguridad sería también allá lo que llamamos en el uribismo el valor fundante (En Valencia, 2014, p. 33).

La historia de esta trágica situación, según Londoño, se logró suspender y se pudo superar con el Plebiscito de 1957, con el que los partidos tradicionales refrendaron su voluntad de paz y pactaron un reparto alternado del poder y el Estado durante 16 años. No obstante, llegó el comunismo y, con este, un proyecto que se quiso tomar el mundo y para el cual Colombia era una pieza primordial, debido a su valor geopolítico en el continente. La Revolución Cubana, desde esta perspectiva, fue solamente el primer paso para instalar el comunismo en el país en el que Fidel Castro, mandado por la Unión Soviética, logró asesinar a Jorge Eliécer Gaitán y provocar una revuelta de inspiración trotskista. La estrategia se mantuvo constante en el tiempo y, ante el surgimiento de ejércitos comunistas, el actuar de los gobiernos de turno fue afortunado -como en el caso de Guillermo León Valencia, Carlos Lleras, Misael Pastrana, Julio César Turbay- o inapropiado -como en el caso de Alberto Lleras Camargo, Alfonso López Michelsen, Belisario Betancur, Virgilio Barco, Cesar Gaviria, Ernesto Samper y Andrés Pastrana-.

Al momento de investirse como presidente, Uribe Vélez recibió un país que, según Londoño, “estaba en manos de los bandidos” (En Valencia, 2014, p. 38). De los casi mil municipios del país, 350 alcaldes no podían trabajar desde sus despachos. Las FARC tenían control sobre más de la mitad del territorio nacional y, entre 2001 y 2002, bombardearon indiscriminadamente más de 100 poblaciones. Las carreteras estaban ocupadas por los terroristas y las ciudades, en consecuencia, aisladas, rodeadas y amenazadas con ser tomadas. La cifra de secuestros superaba los 3 mil al año y la cantidad de niños y niñas reclutadas en el mismo período de tiempo se calculaba cerca de los 6 mil. Para hacerles frente a las guerrillas, muchas poblaciones crearon sus propios grupos de autodefensas, mismos que fueron cooptados por el narcotráfico y terminaron reproduciendo las prácticas violentas de las organizaciones que debían combatir. En síntesis, sostiene Londoño:

El que le dé la espalda a esa realidad, equivoca necesariamente el diagnóstico de la situación colombiana. Porque los bandidos de las FARC y las BACRIM, que son sus consocios, sus hermanos, son los ricos del país. Uno tiene que saber con quién se sienta a una mesa de negociaciones. Los terroristas de Colombia, para la historia que se viene contando, no solo dominaban territorialmente más de la mitad del país, sino que ya eran dueños de colosales fortunas. Nos enfrentamos a bandidos bien armados y apoyados por la izquierda comunista, que son, además, fabulosamente ricos. El que omite este dato no entenderá lo que realmente pasa (En Valencia, 2014, p. 41).

La política de seguridad que le devolvió la libertad y la dignidad a la nación, y que sigue siendo necesaria, según Londoño –pues con el proceso de negociación con las FARC han regresado los tiempos de incertidumbre e inseguridad-, debe tener en cuenta los siguientes aspectos. (1) Es una empresa cuya responsabilidad directa deben asumir todos los colombianos. De ahí la necesidad de volver a conformar redes de cooperantes y retornar al pago de recompensas. Esa es la garantía de su condición democrática. (2) Debe proponerse la recuperación del territorio, como elemento fundamental del Estado y garantía de su soberanía. La fuerza coactiva del Estado debe garantizar el ejercicio de la administración pública desde la misma región y que todos los municipios cuenten con sus propios agentes de policía, bien armados y entrenados, y apoyados por un pelotón de soldados campesinos con mando profesional. En este aspecto, propone Londoño, el principio de la Seguridad Democrática debe plantearse como: “No hay tierras para el olvido. No hay partes escindibles de la patria” (En Valencia, 2014, p. 46).

(3) La nueva política de seguridad debe reivindicar lo puras, gloriosas y democráticas de las Fuerzas Militares y la Policía. Según Londoño, la minoría de uniformados que delinquen no deben ver en el fuero militar una instancia de impunidad. Estas instituciones son la piedra angular de la vida republicana y merecen un sistema de justicia respetable, sólido, serio, impecable, rápido y que no ceda ante las pretensiones de los enemigos de la patria: derrotar a sus enemigos más temidos. (4) La victoria en la guerra frontal contra el narcotráfico, supone Londoño, les quitaría el disfraz político a los terroristas. Llegar a ella solo sería posible si se sigue el camino que trazó Uribe Vélez durante su gobierno: erradicación manual de cultivos en donde la situación de orden público lo permita; fumigación donde esta condición no se

dé; control sobre los precursores químicos, el cemento y la gasolina –ingredientes necesarios en la fabricación de pasta de coca y clorhidrato de cocaína-; cierre de fronteras de mar y tierra con apoyo de bases militares de los Estados Unidos en territorio colombiano; implacabilidad en el uso del recurso jurídico y penal de la extradición a narcotraficantes y narcoguerrilleros, así como de la extinción de dominio y; por último, la conformación de una dependencia estatal que haga las veces del antiguo Consejo Nacional de Estupefacientes y planee, ejecute y evalúe una política integral contra el narcotráfico.

(5) Por último, debe contener una posición frente al acuerdo de paz que negoció el gobierno de Juan Manuel Santos y la guerrilla de las FARC. Londoño llama a recordar la posibilidad real de darle fin a la amenaza terrorista mediante la acción militar contundente del Estado.

Con la capacidad actual de las Fuerzas Militares y de Policía, Colombia puede destruir a la guerrilla y obligar a sus miembros a una rendición decorosa, como la que tuvieron que aceptar los mal llamados “paramilitares”. No hay que olvidar este pequeño detalle: en sus ocho años de gobierno, el presidente Uribe Vélez, sin despejes ni impunidad, recibió las armas de 35 mil integrantes de las AUC y de 18 mil guerrilleros de las FARC, que se desmovilizaron en aquella época. Cincuenta y tres mil hombres se rindieron, sin contar los presos y las muy numerosas bajas que sufrieron los grupos de delincuentes (En Valencia, 2014, p. 55).

Así mismo, recordó el riesgo de insistir en procesos cuya efectividad es dudosa, pues las experiencias de gobiernos pasados dejaron fracasos institucionales irremediables junto al fortalecimiento militar de los terroristas, como ilustran los gobiernos de Ernesto Samper y Andrés Pastrana. Señaló, también, el riesgo de argumentar que todo proceso de paz implica sacrificios. Ante una idea tan generalizada, sostiene Londoño, que nada justifica, por ejemplo, perdonar delitos de lesa humanidad: reclutamiento forzado de niños, secuestro, uso de minas antipersonales, bombardeo a pueblos con cilindros bombas, atentados contra oleoductos y torres de energía, amenazas contra poblaciones enteras y sus autoridades, entre otros. El eventual perdón de delitos como los mencionados engendraría injusticias aún mayores y la multiplicación de la violencia. Tampoco debería permutarse la desactivación de la amenaza terrorista por escaños en el Congreso o en una eventual Asamblea Nacional Constituyente.

Ante el supuesto optimismo ingenuo de quienes defienden procesos de paz con el argumento de que nada cuestan, pero puede generar resultados muy valiosos, Londoño responde que es falso que a la sociedad le sean indiferentes los costos de estas negociaciones: desmoralización y confusión de las Fuerzas Armadas, retorno de la extorsión y el boleteo, atentados en todas las regiones del país y a la infraestructura petrolera, fortalecimiento del narcotráfico, violencia entre bandas y pandillas de microtráfico, ofensivas de sicariato contra policías, toques de queda y paros armados, afianzamiento de la minería ilegal, suspensión de la erradicación de cultivos ilícitos y golpes a la economía campesina. Por supuesto, expone Londoño, que es preferible una paz negociada que una paz en armas; no obstante, llama a recordar que “no estamos frente a un ejército, o si se quiere a un grupo armado que de verdad funde su acción violenta en unos principios. Estamos ante unos terroristas que tienen montado el negocio criminal más grande del mundo”, con quienes se puede negociar si “se comprometen a suspender, de verdad y no de fábula, las acciones terroristas” (En Valencia, 2014, pgs. 63 y 64).

2.1.3. Mirada conceptual: Entre Hayek, Popper y Rawls

El pragmatismo –sostienen Botero Campuzano (2007b) y Londoño Hoyos (en Valencia, 2014)- es uno de los rasgos esenciales del uribismo. De ahí que algunos se sorprendan al ver que, previo a una acción política o de gobierno, se allane el terreno con un debate conceptual. No se equivoca, entonces, Gaviria cuando afirma que uno de los mayores méritos del uribismo consistió en devolverle al ejercicio de la política cierto vuelo teórico (2006). A ello contribuyó, entre otros, Hugo Palacios Mejía, ex ministro de Hacienda, conjuer de las altas cortes y destacado académico, con su artículo *Variaciones alrededor del “Extremo Centro” en política*, con el que define el rechazo uribista a las categorías de “izquierda” y “derecha”, posiciona a F. Hayek, K. Popper y J. Rawls como sus referentes teóricos, y la construcción de una “sociedad abierta” como uno de sus propósitos.

Trascendiendo la utilidad histórica de las nociones de “izquierda” y “derecha” para explicar las expectativas que generó la Revolución Francesa, Palacios sostiene que su uso solamente refleja el deseo humano de ejercer poder sobre las cosas. Así como asignar nombres a los objetos del mundo fue una tarea especial que le encomendó Dios al Hombre –desde la perspectiva cristiana- o como definir conceptos fue una de las tareas insignes de la filosofía

después de Aristóteles, denominar las posiciones en política ha sido una constante moderna. No obstante, la ambigüedad de los términos en cuestión y el afán propagandístico de su uso pueden hacer de este un hábito injustificado y dañino, más útil para confundir que para esclarecer. Mayor sentido puede tener, sostiene Palacios, identificar el tipo de sociedad al que se quisiera aportar desde el ejercicio político. En el caso del uribismo ese debate está zanjado: una sociedad abierta, justa, cambiante, construida por agentes racionales que actúan buscando su propio beneficio, bajo el “velo de la ignorancia”, es decir, desconociendo cuál sería su posición original en esta.

Palacios (en Valencia, 2014) reconoce la importancia de la visión de Rawls en su comprensión del *centro* político; no obstante, prioriza el tratamiento que Hayek le da a la sociedad deseable a cuya construcción se pretende contribuir. Las razones son varias. La primera tiene que ver con la multiplicidad de resultados que puede producir un consenso hecho bajo el velo de la ignorancia. El contrato social que imagina Rawls, lejos de generar un acuerdo único y universal, es susceptible de las variaciones que puedan introducir quienes participen en su elaboración. “La sociedad que nos propone Rawls no sería, entonces, la única que podría construirse a partir de los principios que él utiliza” (pg. 69). Esto, en parte, porque la construcción de una sociedad deseable supone, como cree Hayek, experiencias conocidas, aunque se reconozca que allí se entre a participar en condiciones azarosas. “Hayek parece aceptar que cada persona –y por supuesto cada grupo político- puede comenzar el análisis a partir de ideas precisas sobre cómo operan sociedades específicas, con sus propios contenidos de riesgo y recompensas antes de decidir en cuál de ellas dejaría que sus hijos buscaran suerte” (en Valencia, 2014, pg. 70).

La conciencia del cambio social y su propuesta de gestión –además de la ponderación de la apertura, la justicia, la libertad y la racionalidad- constituye el núcleo de estos planteamientos teóricos adaptado al proyecto político del uribismo.

La acción política en busca de una sociedad como la que describen Popper, Hayek y Rawls no debe tener como su preocupación principal definir cuán rápido debe adaptarse la sociedad al cambio, sino, más bien, cuál es el cambio que debe hacerse. Y es preciso tener una agenda propia, no prestada (en Valencia, 2014, pg. 72).

Así las cosas, Palacios procede a conceptualizar el cambio que una sociedad debe gestionar, dada la inspiración en los modelos argumentativos de Rawls, Hayek y Popper. Inicialmente, se deben aceptar los métodos consensuales sobre los métodos coactivos, con todo lo que puede implicar que el cambio social, en medio de su lógica de funcionamiento, genere beneficiados y afectados. La imposibilidad de impedir los cambios o de conservar las condiciones actuales conduce a discutir el sentido de las transformaciones, no en términos de preservar o extinguir derechos adquiridos, sino de cómo compensar o subsanar los efectos indeseados que se lleguen a producir. Las instituciones sociales responsables de enfrentar estas complejidades deben orientar su acción según los criterios del consenso y la transacción y, solo excepcionalmente, mediante el uso de las fuerzas coactivas legítimamente aceptadas. Su fracaso llegaría con el uso de la violencia o del terrorismo como respuestas a las implicaciones del inevitable cambio social (en Valencia, 2014).

En consecuencia, el cambio social deseable debe incluir, entre los ganadores, a cada vez más individuos. No sería deseable, en consecuencia, un cambio en sentido contrario. La noción de libertad es clave aquí para entender qué tipo de beneficios genera el primer escenario. Palacios sostiene:

Entiendo como ‘ganador’ en este contexto, a la persona que, por virtud del cambio, puede tomar más decisiones sobre todas o algunas de las esferas de la su vida, bien sea en el campo íntimo y familiar, en el económico, en el social o en el político” (en Valencia, 2014, pg. 74).

Esa capacidad de agencia no solamente se fortalece si existen las condiciones jurídicas que expanden la esfera de decisión del individuo, sino que se requiere la existencia de los recursos adecuados para que sus elecciones concretas generen efectos y estos sean los perseguidos. La existencia objetiva de condiciones jurídicas, recursos dispuestos y efectos reales conduce a sostener que, pese a la imposibilidad de comparar interpersonalmente las utilidades del cambio deseable, su naturaleza incluyente beneficia a todos los miembros de esa sociedad.

El cambio deseable no solamente debe ser incluyente, sino sostenible, en el sentido de que debe propiciar cada vez más ganadores, quienes deben, con el paso del tiempo, generar más ganancias, en medio de mejores condiciones jurídicas, recursos más adecuados y efectos cada vez más duraderos. El populismo es el enemigo de la sostenibilidad del cambio, toda vez que

propicia un agotamiento rápido de recursos que no solo es aprovechado por unos cuantos, sino que generan perjuicios considerables a quienes los requerirán en el largo plazo. La gestión del cambio social requiere, pues, instancias decisorias de representación. Su diseño legal debe permitir la mayor cantidad posible de participantes en los procesos de selección y procedimientos que permitan el ejercicio responsable de la libertad, en contraposición al temor a la libertad, es decir, al abandono de las decisiones en manos de los gobiernos (en Valencia, 2014).

Este cruce entre las perspectivas estructural, coyuntural y conceptual nos permite concluir que el uribismo es un agente colectivo e histórico clave en la historia reciente del país. Sus argumentos sobre la naturaleza de la violencia política en Colombia han marcado la agenda pública durante las últimas décadas. Su fortaleza no está dada únicamente por una mirada resolutive a las coyunturas nacionales, también ha ganado legitimidad y generado aprobación entre la opinión pública al proponer una lectura de la historia y un proyecto de futuro para la nación. No obstante, sus prácticas discursivas y sus estrategias de gobierno han provocado rechazo y resistencia entre amplios sectores de la población.

Como permite ver la reconstrucción de sus argumentos, el uribismo es un proyecto político de matices y dinámico. Pese a que gira en torno a la obra y el pensamiento de Álvaro Uribe Vélez, integra y se inspira en visiones teóricas de profundo calado en la historia del pensamiento político moderno. Aunque sus propósitos son electorales, no escatima esfuerzos en repasar las etapas críticas de la sociedad colombiana y proponer interpretaciones sobre su sentido. Si bien es cierto que lo que va corrido del presente siglo ha sido el tiempo de ascenso y legitimación de sus tesis, también debe reconocerse que, como agente de oposición, ha cosechado importantes victorias. El triunfo del No en el Plebiscito por la Paz, en 2016 demuestra que sus recursos no se agotan en el ejercicio del gobierno. Sin embargo, estos recursos no siempre han respetado las reglas de juego democráticas. Por ejemplo, la veracidad y la sinceridad fueron sacrificadas durante esa campaña. A su análisis conduciremos esta reflexión.

2.2. La violencia política en los argumentos del uribismo

La relación entre política y violencia ha sido una constante en la historia de la sociedad colombiana. En el plano teórico, las reflexiones, investigaciones y debates académicos han

ofrecido múltiples miradas sobre las causas y consecuencias de ese vínculo nocivo. Esa multiplicidad de perspectivas coincide con la sensación generalizada que se percibe en la sociedad civil. Eruditos y legos rechazan abiertamente, con manifestaciones contundentes que pasan por la movilización ciudadana y por las dinámicas electorales, el uso de la violencia con fines políticos. Sin embargo, cuando esas reflexiones y percepciones hacen de vehículo discursivo mediante el que partidos y funcionarios intentan ganar adhesiones y legitimar su proceder, el rechazo unánime se diluye entre las implicaciones prácticas que se siguen de la aceptación de determinadas posiciones con respecto, por ejemplo, a la existencia de causas objetivas que explican la movilización de ejércitos ilegales.

La dilución de la unanimidad argumentativa es un fenómeno histórico, perceptible fundamentalmente en la dinámica discursiva que transporta las reflexiones académicas hacia los espacios mediáticos encargados de formar la opinión pública. Durante la década de los 80, los sectores políticos de izquierda ocuparon el lugar protagónico en la tarea de impugnar el orden violento y los efectos contraproducentes en términos democráticos –y reformistas– que produjo el mantenimiento en el tiempo, la degradación y la intensificación de la lucha armada de las guerrillas revolucionarias. Los años noventa llevaron la marca del optimismo propio de la promulgación de la nueva Constitución Política y las reformas sociales, económicas y políticas que esta implicó. El desarme de numerosos grupos subversivos no es un dato anecdótico, fue un suceso decisivo en el devenir de la vida reciente del país. Sin embargo –con la intensificación de la violencia política, el fortalecimiento de los grupos paramilitares y la frustración que dejó el fracaso del proceso de negociación entre el gobierno del presidente Andrés Pastrana y la guerrilla de las FARC, los primeros años del nuevo milenio establecieron el medio intelectual y político de la derecha como el escenario en el que se trabajó más intensamente el análisis de los conceptos con los que la opinión pública se venía posicionando frente a la naturaleza política, legal y moral del conflicto armado. En este apartado me propongo presentar los argumentos con los que históricamente este sector del país se ha opuesto a adherir a un acuerdo que concluya el conflicto interno armado que ha enfrentado al Estado y las guerrillas. En ese sentido, reconstruiré su planteamiento en torno a los postulados que han generado consensos suficientes entre perspectivas políticas, académicas y mediáticas: no existe algo así como un conflicto interno armado, no es procedente un acuerdo humanitario que no se condicione a la negación del estatuto político

de los grupos secuestradores y, finalmente, no debería existir –en sociedades democráticas- la categoría penal del delito político.

2.2.1. Mi gobierno los señala como terroristas

“¿Guerra civil? ¿Guerra contra los civiles? ¿Violencia generalizada?” (2001) es un extenso artículo en el que Eduardo Posada Carbó se propuso demostrar que “el uso indiscriminado de este concepto [guerra civil] no sirve para identificar las características de la experiencia colombiana” (2007, pg.80), pues, además de su profunda ambigüedad y su ligera utilización por parte de la prensa internacional, esa una categoría teórica que cobija tipologías –guerra de secesión, de autonomía, de reunión, de hegemonía y estándar- que suponen una radical fragmentación de la nación –y su consiguiente movilización armada-, como consecuencia del enfrentamiento entre concepciones irreconciliables de sociedad. Un reparo más práctico que teórico es ofrecido por Posada al identificar en la adopción del término “violencia generalizada” -como variable de “guerra civil”, utilizado por la administración Pastrana y por los medios de comunicación durante el proceso del Caguán- el riesgo que implica menospreciar la responsabilidad de los grupos ilegales en la situación del país y la prisa para concederle estatus político a la lucha de las guerrillas, ante lo que se cuestiona Daniel Pecaú “¿qué tan políticos son realmente cuando practican chantajes y secuestros a gran escala e incluso recurren a los servicios del crimen organizado y el sicariato para lograr sus objetivos?” (citado por Posada, 2007, pg.95).

Poco a poco, fueron surgiendo y se fueron difundiendo análisis académicos y políticos que cuestionaron un supuesto ampliamente aceptado tras los continuos acercamiento y procesos de negociación entre el Estado y grupos guerrilleros. En “La violencia colombiana actual” (2002), Libardo Botero Campuzano (2007) sostiene que no existe una relación causal que lleve de los desarreglos sociales, políticos y económicos que padece el país a tal fenómeno. Su esquema explicativo opera en el sentido inverso, pues considera que, a pesar de la severidad de problemas como la inequidad, la quiebra de la producción industrial, el desempleo y las manifestaciones de inconformidad social que eso provoca, la primera causa de la crisis es la persistencia de una forma específica de violencia que califica de terrorista, y que se sirve, más que de la pobreza y la precariedad, de la bonanza económica que ha permitido el intercambio comercial de materias como la marihuana, el petróleo, las

esmeraldas, la amapola y la coca. De igual manera, considera improcedente asociar desajustes de la estructura política del país con el surgimiento y el proceder de los grupos violentos, prueba de ello es que las instituciones del Estado garantizan condiciones para el libre ejercicio democrático y que es su fragilidad, no su actuar represivo, el que ha permitido el fortalecimiento de las guerrillas. A esa debilidad, o más bien, a ese debilitamiento apunta el proceder de los grupos violentos, pues su actividad –sostiene Darío Acevedo Carmona en “La violencia contra la democracia es reaccionaria” (2005)- está desprovista de ideales, perdió su horizonte histórico, no representa el sentir de ningún sector poblacional del país y es propia de bandidos. En palabras de Acevedo, “la violencia desatada por grupos, con supuestos o reales motivaciones políticas, es un palo atravesado en el camino de las transformaciones que el país quiere hacer por vía democrática” (2007, pg.174).

Pese a plantear un razonamiento más cercano al proceder argumentativo de la ética que al de la ciencia política, Alfonso Monsalve Solórzano coincide con la conclusión ofrecida por Botero. En “Colombia: una guerra injusta” (2005) no se discute sobre si conviene llamar a la situación del país por tal o cual nombre. La preocupación del autor se centra en demostrar que ni los grupos guerrilleros ni los grupos paramilitares pueden alegar justicia en la guerra en la que participan, debido a que las causas de su conformación no están justificadas, sus procedimientos son terroristas y el comportamiento violento parece que no cesara ni siquiera después de, aparentemente, lograr los objetivos que se proponen. Específicamente, el argumento de Monsalve se centra en la inexistencia de factores de opresión política que le den sentido a la existencia de las guerrillas, pues considera muy significativos los avances que supusieron las constantes reformas en la vida institucional desde el Frente Nacional: existe un sistema electoral casi incuestionado, se vive un pluralismo partidista, es un hecho la división e independencia de los poderes públicos, se ha mantenido constante de la libertad de expresión, es frecuente la búsqueda de salidas negociadas al conflicto armado con las guerrillas y existe un esfuerzo del Estado por mantener las condiciones democráticas no obstante las amenazas que han significado el narcotráfico, la violencia desmedida y la violación de los DDHH por parte de los armados, incluso, por parte de agentes de las Fuerzas Armadas que actúan por fuera de la ley.

Ya entrada la primera década de este siglo y en medio del rechazo internacional que generaron los atentados terroristas de Estados Unidos en 2001 y España en 2004, las discusiones de tipo académico, político y mediático, que giraban en torno a cuestionamientos éticos e históricos, tomaron el rumbo que Botero Campuzano anticipaba años antes en el artículo ya mencionado. En medio de un debate organizado por la Universidad de Antioquia y en el que participaron académicos de reconocido prestigio y recorrido en el ambiente intelectual del país, este economista afirmó: “Yo creo no es una mera amenaza terrorista [el proceder de los grupos guerrilleros], es una agresión terrorista” (2007, pg.148). Las razones que expuso tenían relación con la definición de lo que él entiende por *terrorismo*: utilización o amenaza de uso de la violencia con el fin de obtener resultados políticos, agravada por ser la estrategia de ataque contra un Estado legítimo y cuya motivación, supuestamente noble, no justifica los resultados generados: ataques indiscriminados contra civiles: asesinatos, secuestros y extorsiones. Además, respaldaba su posición señalando como un triunfo político el reconocimiento, por parte de Europa y la ONU, de los grupos guerrilleros como organizaciones terroristas; y el financiamiento de Estados Unidos del Plan Colombia.

La opinión pública, consternada ante el impacto político –y quizá, militar- que tuviera la difusión de un discurso que desconocía el estatus político de los grupos guerrilleros, los comenzó a cuestionar y planteó las posibles implicaciones que podrían llegar a tener. Se consideró, entre otros asuntos, la imposibilidad de negociar la paz con organizaciones armadas cuyas actividades se consideraban desprovistas de cualquier finalidad política. Las consecuencias de llegar a tal estado de cosas serían indeseables, pues significaría una prolongación de los enfrentamientos, los desplazamientos, los asesinatos y los secuestros. No obstante, desde el mismo gobierno, el Alto Comisionado para la Paz, Luis Carlos Restrepo Ramírez, en un par de artículos – “¿Conflicto armado o amenaza terrorista?” (2003) y “¿Hay conflicto?” (2005)-, anticipando y respondiendo las críticas que recibiría, y efectivamente recibió, el posicionamiento de la administración del presidente Álvaro Uribe Vélez, defendió la existencia de una amenaza terrorista, en vez de la de un conflicto armado interno. Sostuvo su posición calificando la situación política del país como la de una república democrática que respeta la separación de poderes, la libertad de prensa y en la que se brindan las garantías suficientes para el ejercicio de la oposición al gobierno (2007, pg.119). El punto crítico en su exposición llega cuando afirma que considerar que la condición de conflicto es una situación

deseable en toda democracia, toda vez permite y precisa el trato digno entre contradictores, quienes están en la obligación de cuidarse mutuamente. En consecuencia, concluye Restrepo (2007, pg.145) que no cae en una contradicción el gobierno cuando reconoce su disposición para aceptar la existencia de un conflicto armado interno y el estatus político de los grupos ilegales si, con el fin de comenzar un proceso de paz, estos cesan las acciones violentas.

Muy posiblemente la flexibilidad del gobierno en el manejo de criterios internacionales para el tratamiento de conflictos o amenazas terroristas responda a lo que Jaime Jaramillo Panesso, en “Conflicto armado y Conflicto terrorista” (2005), considera la asimetría en el cumplimiento del Derecho Internacional Humanitario. Según este reconocido académico y gestor de paz, es un abuso del orden legal que el DIH sirva para calificar el terrorismo como instrumento de lucha política, debido a que estos grupos armados ilegales “cometen actos de terror” (2007, pg.164) –a diferencia de las instituciones del Estado, respetuosas del Protocolo II de Ginebra, de ahí que la calificación de conflicto armado interno solo se explique como una justificación del Comité Internacional de la Cruz Roja para darle sentido a su funcionamiento dentro del país. Jaramillo concluye su análisis afirmando que el DIH es un conjunto de “normas [virtuales] que no tiene ninguna capacidad coercitiva sobre una de las partes [y sobre el que] cabalga la burocracia internacional” (ídem).

Como es de esperar, las disquisiciones académicas llegaron, no solamente a influir en la opinión pública, sino que fundamentaron teóricamente muchas de las políticas que implementó el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, presidente de la República entre 2002 y 2010. Dos de sus intervenciones públicas logran sintetizar lo expuesto hasta acá. Ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en 2003, pronunció un discurso en el que concluyó que era necesario “una revisión de fondo de su actitud [la de la Corte] frente al problema colombiano y [...] la cooperación del mundo para resolver el problema” (2007, pg.30), debido a la existencia de un nivel de violencia que no se puede explicar ni justificar, causado por grupos terroristas que reclaman la eficacia al Estado mientras lo limitan y lo debilitan, quienes no aceptaron en su momento el avance democrático que significó la elección popular de alcaldes y gobernadores –que, paradójicamente, reclamaron con vehemencia- y a quienes no dejan gobernar porque los asesinan y secuestran.

En ese sentido, la respuesta del Estado fue llamada Política de Seguridad Democrática. Una explicación suficiente de sus motivaciones y su operatividad fue ofrecida, en 2005, por Uribe Vélez, durante el foro ¿Amenaza terrorista o Conflicto interno?, organizado por la Universidad de la Sabana. Su discurso defendió la idea de que el gobierno aplicaba una política de seguridad contra grupos terroristas. Inicialmente, afirmó que es necesario distinguir entre la Seguridad Democrática y la doctrina de Seguridad Nacional que extendió Estados Unidos sobre el continente, durante la segunda mitad del siglo XX. Su planteamiento asoció lo democrático de su política con (1) la contribución de la seguridad a la profundización de la democracia; (2) la universalidad de su población objeto –todos los ciudadanos, independientemente de su condición económica o de su estatus social; (3) el enfrentamiento a una amenaza terrorista; (4) la reinserción de 12 mil actores violentos -6 mil guerrilleros y 6 mil paramilitares-, pese a sus dificultades y sus costos; (5) el compromiso urgente con el control territorial, el aislamiento y el desabastecimiento de los grupos terroristas y el fortalecimiento de la confianza ciudadana; (6) la posibilidad de una solución negociada, condicionada únicamente por el cese de hostilidades de los grupos terroristas y, finalmente; (7) la generosidad del Estado ante la intención de reconciliación de los terroristas, voluntad materializada en la Ley de Justicia y Paz y su apertura, por igual, ante guerrilleros y paramilitares, su ponderación del desarme, su moderación en las penas impuestas, su rechazo hacia la impunidad, las amnistías y los indultos, es decir, su exigencia de reconciliación, desmovilización, justicia y reparación.

Ante la posible objeción según la cual estas intenciones de paz son desmentidas por la insistencia en mantener vigentes los tratados de extradición, el expresidente sostuvo que no es un planteamiento plausible, debido a la situación de internacionalización que el mundo ha venido experimentando en términos de amenazas y atentados terroristas, así como de lucha contra ese fenómeno. Al respecto, sostuvo que no es prudente jugar con la reputación y la credibilidad internacional de las que goza el país, y que es indeseable condenarlo a un tratamiento “paria” ante otras naciones. Finalmente, con respecto a la voluntad de paz de los terroristas, afirmó que “aquellos que quieran rectificar deben hacer demostraciones de sus reales intenciones a la comunidad nacional e internacional” (2007, pg.33).

La actitud que debe demostrar el Estado, y que permite tal firmeza, siguiendo la línea argumentativa de este expresidente, debe ser la de la autoridad de la que se invisten las instituciones legítimas. “Creo en la democracia, pero la democracia no funciona sino a partir del ejercicio de la autoridad” (2005, pg.34), afirma. Esto, porque el propósito de legitimar la democracia colombiana es la finalidad a la que sirve la seguridad y esta, a su vez, solo es posible si se logra que las nuevas generaciones puedan vivir tranquilas, en medio de instituciones plurales, en las que el gobierno central respete posiciones diversas en las administraciones regionales y locales –como ha sido posible en el gobierno de Uribe Vélez, según sus propias palabras. Siguiendo el registro histórico que quedó tras el enfrentamiento del Estado con la guerrilla del M-19, el expresidente afirma: “esos señores [los grupos terroristas] van a negociar cuando sientan que los van a derrotar” (2005, pg.35), para insinuar que el objetivo de su política de seguridad consiste en presionar militarmente hasta lograr que los grupos armados ilegales acepten las condiciones de desarme que defina el Estado.

En 2005 se refrendó la tesis de 2003. Ante la CIDH afirmó: “Yo he dicho que no reconozco en los grupos de violentos de Colombia la condición de combatientes. Que mi gobierno los señala como terroristas” (2007, pg.26), y en este escenario universitario –ante académicos y medios de comunicación- asoció la ilegitimidad de estos grupos a su actividad delictiva, al rechazo internacional del que se han hecho merecedores y a la tendencia profundizadora de la democracia que combaten. Si existen –como es un hecho, desde su perspectiva- países con desequilibrios más estructurales que Colombia y estas condiciones no desembocan en el terrorismo, entonces este no debería justificarse de esa manera. Aunque en Colombia los problemas sociales y económicos son profundos y complejos –violencia, desplazamientos, endeudamiento de la nación, crisis fiscal, desempleo, pobreza, alejamiento del capital y altas tasas contributivas- muchos son consecuencia de la violencia terrorista, razón por la cual sus autores han sido objeto del rechazo de instancias internacionales: la Unión Europea, Estados Unidos y países de América Latina que se podrían considerar afines a algunas de sus reivindicaciones políticas: Venezuela y Cuba.

Además del rechazo internacional, en este discurso se consideró la actividad de los grupos armados ilegales como delictiva, propiamente, como narcotraficante y amenazadora de la seguridad nacional, a propósito de su responsabilidad en el incremento del consumo, la

siembra y el tráfico internos, y de su participación en la tala ilegal, la contaminación de ríos y la desaparición de especies. Sin embargo, el señalamiento central apunta a la condición terrorista de estos grupos, pese al arraigo ideológico que tuvieron las guerrillas en sus orígenes. Si el terrorismo se define como el accionar violento contra los procesos democráticos –tal como lo considera la Unión Europea- y en Colombia hay pruebas de su existencia –como la participación de sectores políticos diversos en las elecciones de 2003, la constitucionalidad de las Fuerzas Armadas, el respeto histórico a las libertades públicas en el sistema educativo y en los medios de comunicación-, entonces no queda más que concluir que estos grupos son terroristas y que ni siquiera ajustan sus acciones a las expectativas mínimas de respeto a las prescripciones legales de las guerras de hoy, pues “llevan embolando con cuentos al país 40 años de que van a cumplir con el derecho humanitario y no lo han cumplido” (2007, pg.48).

2.2.2. La sangre derramada del justo salva a muchos

En torno al tema del Acuerdo Humanitario se configura el segundo campo argumentativo en el que se despliegan las razones de los sectores políticos que se han opuesto a las salidas negociadas al conflicto entre el Estado colombiano y grupos guerrilleros.

En el año 2002, durante la ceremonia de posesión, el gobierno del Álvaro Uribe Vélez se instaló con el propósito discursivo de desligar las justificaciones políticas de los delitos cometidos por grupos que reivindicaron razones políticas como causas explicativas de su aparición y actividad. En su primer pronunciamiento público como jefe de Estado, el expresidente afirmó su compromiso con la búsqueda de la paz y su rechazo a fórmulas que desviarán ese propósito hacia lo que llamó el “apaciguamiento, que se origina en el diálogo insincero, en el acuerdo claudicante o en la tiranía oficial” (2008, pg.50). Su pretensión de paz, al comienzo de su período de gobierno, clausuró absolutamente la posibilidad de negociaciones de cualquier índole, en beneficio de la política de Seguridad Democrática, un programa de legitimación de la fuerza coactiva del Estado, que prometió la protección eficaz de la totalidad de la población nacional mediante el ataque frontal a las amenazas del orden público.

Durante sus años de gobierno, se mantuvo constante el objetivo al que debía servir la política de Seguridad Democrática. En 2004, ante el Parlamento Europeo, el expresidente reconoció

que esta podía generar polémicas. No obstante, argumentó a favor de su necesidad histórica haciendo referencia a su finalidad. “Ella hará entender a los violentos la necesidad de negociar con la sociedad, so pena de recibir la derrota total por parte de las instituciones” (2008, pg.75). Los violentos a los que hizo referencia en esta intervención fueron llamados, con la misma constancia, *terroristas*. En 2006, en la Universidad Nueva Granada, tras la explosión de un carro bomba ejecutado por las FARC, Uribe Vélez sostuvo que, de no enfrentarlo, la nación debería aceptar una eterna esclavitud del terrorismo, y rechazó el uso de un lenguaje moderado para referirse a los enemigos de la institucionalidad democrática, exponiendo los efectos nocivos que esto implicaría: confundir a la opinión pública, desorientar a las fuerzas militares y ceder ante la tentativa de los terroristas de posar como sujetos políticos. En 2008 expuso, tras visitar al ex congresista liberado Luis Eladio Pérez, que la baja de los cabecillas de las FARC debe considerarse como un triunfo de la política de seguridad de su gobierno, enfocada en la dignificación del Estado ante terroristas que lo burlaron durante mucho tiempo (2008).

Sin embargo, no todo fue constante en la ejecución de la política de Seguridad Democrática. La primera variable que introdujo el gobierno fue la mediación de actores institucionales de carácter nacional e internacional, entre ellos la Iglesia Católica y el gobierno francés. Al poco tiempo de su instalación como presidente, Uribe Vélez produjo un cambio en la posición del gobierno con respecto a la posibilidad de negociar un acuerdo humanitario, en el que se canjearan guerrilleros presos por militares, civiles –algunos de ellos extranjeros- y funcionarios del Estado secuestrados por las FARC. Ante el cuerpo diplomático acreditado en Colombia, en 2003, su discurso estuvo centrado en declarar su empatía con el dolor de las familias de los secuestrados y en refrendar su compromiso con la recuperación de la libertad de las víctimas. A lo largo de su intervención, llamó la atención sobre la renuncia a las condiciones que, inicialmente, se tenían como ineludibles para alcanzar el acuerdo: cese de hostilidades, reinicio serio del proceso de paz que quedó truncado con el gobierno de Andrés Pastrana y, ahí sí, la negociación del acuerdo humanitario. El viraje discursivo del gobierno limitó las exigencias a dos condiciones, a su juicio, razonables: cubrir con los eventuales beneficios a todos los secuestrados y el compromiso de los guerrilleros liberados de no volver a cometer delitos (2008). En ese mismo año, en la ceremonia de activación del batallón Rodrigo Lloreda, ante los soldados, el expresidente afirmó: “Todos queremos el acuerdo

humanitario, pero hay que entender que el gobierno no puede hacer un acuerdo humanitario que debilite la política de orden público” (2008, pg.53). Al final del gobierno, en Guatemala, durante el 2008, hizo una variación sobre el mismo tema, con la fórmula: “Lo humanitario no puede obstruir la seguridad” (2008, pg.223).

Lo que su autor considera como el primero de los gestos de buena fe del gobierno está condicionado a tres requisitos ineludibles con los que debe cumplir ese acuerdo para afirmar su éxito. En 2005, en medio de su intervención en el II Congreso Internacional sobre víctimas del terrorismo, el expresidente sostuvo:

Hemos aceptado una serie de caminos [hacia la consecución del acuerdo humanitario], pero les tengo que confesar tres puntos que, para mí como presidente de Colombia, son inamovibles: primero, el despeje; el segundo, la garantía de que los guerrilleros que se liberen de las cárceles no regresen a delinquir; y tercero, la liberación de las cárceles de aquellos que no están sindicados o condenados por delitos atroces (2008, pg.85).

La negativa ante una solicitud de despeje obedece a antecedentes recientes que muestran que su resultado inmediato es el fortalecimiento de los grupos terroristas y el debilitamiento de la capacidad coercitiva del Estado –fundamentalmente, mediante la pérdida de motivación de las tropas-. Según la formulación de esta política de seguridad, el acorralamiento o la victoria militar sobre los grupos guerrilleros depende directamente de este factor. “La motivación de la Fuerza Pública no tiene sino una manera de medirla: los resultados” (2008, pg.98), afirmó Uribe Vélez en el congreso. Con respecto al segundo inamovible, el discurso del expresidente también fue flexibilizándose a medida que las circunstancias se lo fueron exigiendo. Inicialmente, la estrategia que se propuso, con el fin de que los exguerrilleros liberados no volvieran a delinquir, planteaba que el retorno a la vida civil se diera bajo la tutela y en territorio –Francia, posiblemente, debido a su incidencia en el proceso- de un país que apoyara el acuerdo. Tras ello, se condicionó la excarcelación a la participación en programas de reinserción dentro de Colombia, en los que, en ese momento, se contaba con casi 12 mil participantes, 6 mil ex guerrilleros y 6 mil ex paramilitares (2008). El tercer inamovible exige que la posibilidad de la excarcelación se restrinja a aquellos que han atentado atrocemente contra la seguridad, la convivencia e integridad de los colombianos.

Desde del gobierno se sostuvo que varias de las excarcelaciones llevadas a cabo intentaron persuadir a la guerrilla de la voluntad de paz y a la comunidad internacional de que se estaban haciendo todos los esfuerzos viables para allanar el terreno hacia la reconciliación nacional.

En 2007, no obstante, en una alocución, el exmandatario sostuvo que “hemos hecho todo lo posible para el Acuerdo Humanitario. No ha sido posible lograrlo” (2008, pg.155), pese a los constantes gestos de buena voluntad demostrados por el gobierno unilateralmente: excarcelaciones masivas, liberación de Rodrigo Granda –considerado como el canciller de las FARC- para que contribuyera con las gestiones propias de un eventual proceso de paz, mantenimiento de una política de desmovilización que benefició a más de 40 mil excombatientes, levantamiento de la orden de captura contra cabecillas del ELN para que se comenzaran las explorar las posibilidades de un posible desarme, aceptar la zona de encuentro –en un lugar del centro del país- en el cual realizar el canje humanitario, además de consultar ante las instituciones la viabilidad de despejar militarmente los municipios de Florida y Pradera, en el Valle del Cauca, como fue solicitado por las FARC.

En los últimos años de gobierno, el expresidente reafirmó la convicción de derrotar a los grupos terroristas mediante la firmeza de la acción militar del Estado, la posibilidad de nuevos gestos unilaterales –en el marco de la nueva Ley de Justicia y Paz- y la búsqueda incansable de la libertad de los secuestrados (2008). Esto ocurrió en medio de las tensiones diplomáticas que generó el bombardeo tras el que anunciaron la baja de alias Raúl Reyes, ya que se encontraba instalado en territorio ecuatoriano. En 2008, en la visita del jefe de Estado a Luis Eladio Pérez, excongresista liberado debido a las gestiones del expresidente de Venezuela, Hugo Chávez, Uribe Vélez manifestó: “Nuestra determinación es total contra el terrorismo, que tanto nos afecta. Nosotros no tenemos interés en la guerra, pero tenemos todo el interés en la derrota del terrorismo” (2008, pg.227).

Contrario a lo que sucedió con los argumentos que negaban la existencia del conflicto armado interno, la discusión sobre la pertinencia de un acuerdo humanitario surgió de la mano de las intervenciones presidenciales en diferentes escenarios. La opinión pública y la voz de los expertos fue reactiva con respecto a la posición gubernamental, pese a estar alineadas frente a tres ideas: los verdaderos intereses que motivan esta práctica son económicos y bélicos,

mas no políticos; los verdaderos responsables del secuestro son sus perpetradores; y la sociedad civil debe movilizarse con el fin de rechazar este atípico y atroz delito.

La tesis según la cual los verdaderos intereses que motivaron la comisión de este delito nunca fueron políticos, sino económicos y bélicos, se defendió de manera amplia entre los investigadores y periodistas que se alinearon abiertamente con la postura gubernamental. Alfonso Monsalve Solórzano, en un artículo que tituló “La muerte como estrategia” (2007), expuso un planteamiento muy llamativo. Como la guerra en Colombia adoptó la forma de conflicto de baja intensidad, las estrategias militares no son suficientes para obtener la victoria. De ahí que aparezca el secuestro como mecanismo de presión psicológica con el que los alzados en armas intentan generar incertidumbre sobre las instituciones del Estado y la sociedad civil. La implementación de una estrategia tal puede derivar en cualquier cosa. En palabras de Monsalve:

Un Estado y una sociedad hastiados de un grado de violencia que, a pesar de que militarmente no es significativa, psicológicamente sí lo es, por lo persistente y reiterativa, y por estar dirigida contra los ciudadanos indefensos, están dispuestos a aceptar lo que sea. Ese es el raciocinio de fondo con el secuestro y el asesinato de los diputados y de los otros rehenes ‘canjeables’ y nos muestra hasta dónde pueden llegar las FARC en esa estrategia (2008, pg.399).

Jaime Jaramillo Panesso sugiere que existe una clara intención de la guerrilla de obtener el estatuto de agencia política mediante la presión que el secuestro puede generar sobre la sociedad civil y el Estado mismo. Un hecho que respalda su juicio aparece en la historia institucional reciente. En 1999, cuando el expresidente Alfonso López Michelsen instó a sustituir la denominación de “secuestrados” por la de “prisioneros de guerra”, además de invitar al reconocimiento de la “beligerancia restringida” por parte de actores políticos “amotinados” –en vez de llamarlos “terroristas”-, contribuyó a deslegitimar la acción militar del Estado, pese a que su propósito consistía en agilizar el canje entre guerrilleros y secuestrados. Jaramillo concluye este razonamiento, expuesto en un artículo titulado “López y el mito del acuerdo”, denunciando el proceder de quienes, revestidos de la legitimidad otorgada por la tradición institucional, se mostraban favorables a evaluar la existencia de las guerrillas a partir de sus supuestas intenciones, en vez de hacerlo desde la facticidad de sus

actividades. “Para él [el expresidente López Michelsen], lo importante de los alzados en armas de la izquierda no eran los medios utilizados [donde la ética es determinante], sino los fines políticos” (2008, pg.388), afirmó al final de su ensayo.

En la línea de lo expuesto hasta ahora, la victoria de la legalidad sobre el proceder criminal fue ejemplificada mediante el fallido rescate de Diego Mejía Isaza, empresario caldense, por Fernando Londoño Hoyos, en una columna de prensa que tituló “El regalo de la palabra justa” (2007). El autor elogió la actitud y la precisión conceptual con la que la esposa del fallecido afrontó la noticia de su muerte. Parafraseándola, Londoño afirmó:

El secuestro es el más atroz, el más vil, el más infame de los delitos que se tienen por de lesa humanidad. El secuestrador es responsable del secuestro y todas las consecuencias que el secuestro tenga. Para el Estado, el secuestro no es negociable (2008, pg.389).

Su razonamiento considera que la negociación de los secuestrados significa el triunfo de los delincuentes, la multiplicación de esta conducta y la catástrofe de la civilización. En su opinión, durante el rescate, la muerte del secuestrador es síntoma de éxito en la operación; así como la muerte “del justo” es garantía de paz, previene el padecimiento de muchos, le da fin al sufrimiento, clausura esa artificiosa relación comercial en la que la vida es la mercancía y mantiene el orden y el derecho, pues su deceso es el resultado de las debilidades institucionales, de la cobardía que motiva los despejes y del embuste que toma forma de intercambio humanitario. En consecuencia, “el rescate armado de los cautivos es un derecho de la sociedad y un deber de los hombres en armas” (pg.390), concluye Londoño.

Si el argumento de Londoño es válido, pero contrario a lo que dicta el sentido común, entonces se debe explicar el motivo de esta confusión. En “Sofismas del terrorismo en Colombia”, artículo en el que sintetiza el planteamiento publicado en un texto homónimo, José Obdulio Gaviria intenta explicar la tolerancia y permisividad que refleja la opinión pública frente a este delito. El análisis histórico que realiza concluye que el origen del secuestro se puede establecer en la confesada “detención” de Donald Cooper, directivo de la compañía Sears, por parte del M-19 y autorizada por su comandante, Jaime Bateman, ante el periodista Germán Castro Caicedo. En esa entrevista, el jefe guerrillero reconoció lo rentable de la práctica que, en ese momento, según Gaviria, no tenía el alcance que lograría después,

con la impronta que marcarían las FARC –para quienes el secuestro hacía justicia con quienes debían pagar los impuestos de guerra, pero se negaban a ello- y el EPL –grupo que reconoció seguir la lógica que inauguró el secuestro de Cooper (2008).

Tras la legitimación criminal del llamado “secuestro político”, la acción del terrorismo intentó conquistar la opinión pública, explotando su ingenuidad y el dolor de las víctimas.

En el debate sobre el “acuerdo humanitario” para intercambiar “prisioneros políticos” de ambos bandos, las FARC han logrado mellar profundamente la inteligencia, voluntad y resistencia moral de los familiares de los secuestrados, de un gran sector de la dirigencia colombiana y de la ciudadanía. Inopinadamente, miles de personas comenzaron a pensar que la culpa de que los secuestrados no regresen a sus casas es del gobierno (2008, pg.370).

Sin embargo, Gaviria no descarta una posible complicidad, materializada en una actitud condescendiente, de parte de los medios de comunicación. El caso de la periodista María Jimena Duzán representa este hecho. La acusación sobre la responsabilidad del expresidente Uribe Vélez en los secuestros justifica esta sospecha. El señalamiento lo hizo en un artículo de prensa publicado por la revista Semana, en 2004, en el que decía que la guerrilla había cumplido los compromisos adquiridos con el fin de lograr el canje, ante lo cual el Estado se mostró esquivo y dubitativo, cuando lo que precisaba el momento era la convicción de lograr el propósito humanitario. “La conclusión del artículo era que por culpa de la política gubernamental no iba a haber canje ni acuerdo humanitario con las FARC. Yendo hasta el fondo, el gobierno era el responsable del actual secuestro” (2008, pg.371).

El segundo acuerdo que se logra desde el discurso académico y periodístico gira en torno a la atribución de la responsabilidad exclusiva del secuestro a sus perpetradores. En “Verdades a medias en la campaña por la libertad de Ingrid Betancourt” (2005), Darío Acevedo cuestiona la tendencia de la opinión pública francesa y de sus partidos socialistas y socialdemócratas a señalar al gobierno de Álvaro Uribe Vélez como el verdadero secuestrador de la ciudadana colombo-francesa. El historiador rechaza la omisión de información en la campaña internacional por esta liberación. Señala que no se reconoce que el raptor es un grupo terrorista; que se oculta la denominación usada por los secuestradores para referirse a su accionar: “retención política”; que las víctimas anuales se calculan por

miles; que su proceder criminal se enfoca en parlamentarios, diputados, empresarios y oficiales y suboficiales de las fuerzas armadas; y que se ocultan los gestos del gobierno nacional y sus propuestas viables y realistas para lograr un intercambio humanitario (2008).

Eduardo Mackenzie coincide con Acevedo, pero lo hace tras analizar la situación mediática en el país. En “Una lección de heroísmo”, columna de prensa de 2007, concluye que “los terroristas están tratando de explotar no solo la situación de los rehenes, para tratar de dismantlar la política de Seguridad Democrática, sino que están tratando, al mismo tiempo, de convertir a las familias de los rehenes en arma arrojada contra el gobierno” (2008, pg. 406). Argumenta que esta es la peor posición para las familias de las víctimas, pues es innegable el dolor que les ha sido provocado; sin embargo, es impropio acceder a las exigencias que demandan. Hacerlo implicaría la aceptación de responsabilidades de las instituciones del Estado en la comisión de los secuestros y demostraría ingenuidad al considerar como gesto humanitario un recurso que la guerrilla utilizaría para fortalecerse política y militarmente. Un caso ejemplar que serviría para guiar el entendimiento de estas familias, considera Mackenzie, es el representado por la esposa de Diego Mejía, y la consecuencia ineludible ante tal situación de orden público debería corresponder al enérgico llamado al rescate militar al que remite la reflexión de Londoño Hoyos:

La condescendencia con los secuestradores es la ruina de la civilización misma. El rescate armado de los cautivos es un derecho de la sociedad y un deber de los hombres en armas. Si el secuestrado muere, el rescate no ha fallado. La sangre derramada del justo salva la de muchos, garantiza la paz y edifica el derecho. Estas palabras del ex ministro de Justicia, Fernando Londoño Hoyos, pariente del fallecido Diego Mejía Isaza, pronunciadas luego del dramático desenlace del 12 de julio pasado, no pueden ser más justas y admirables (2008, pg. 406).

En un tono más personal y compartiendo la preocupación de Mackenzie, Saúl Hernández Bolívar, por aquel entonces columnista de El Tiempo, emitió una carta abierta al profesor Moncayo, quien padecía el secuestro de su hijo y ganó relevancia mediática como gestor del acuerdo humanitario, expresándole el riesgo de actuar en beneficio de quienes los estaban victimizando. La misiva afirmaba:

Usted está incurriendo en el mismo error en que habían caído los familiares de otros secuestrados que, al ponerse en contra del gobierno y a favor de las FARC, terminaron convirtiéndose –ellos y sus parientes en el monte- en piezas de guerra, que la subversión blande como espadas para obtener eso que para ellos es un triunfo, pero para Colombia es una derrota: el Acuerdo Humanitario (2008, pg.381).

Su planteamiento partió de la distinción entre el acuerdo y la liberación de todos los secuestrados, pues mientras esta depende únicamente de la voluntad de los delincuentes, aquel deriva del consenso entre actores con responsabilidades incomparables en el desarrollo de la violencia colombiana. Este acuerdo no solo es imposible porque supone equívocos que el Estado no va a aceptar, sino porque los grupos terroristas tampoco lo desean sinceramente. Su interés apunta al sabotaje institucional y al fortalecimiento militar que ya ejecutaron durante el despeje de San Vicente del Caguán. Hernández cierra la carta deseando que la causa del profesor Moncayo logre la liberación de su hijo, pues considera ese como una victoria sobre los secuestradores. Sin embargo, le advierte: “no se deje engañar [no queremos] propiciarle derrotas al país ni conquistas al verdugo” (2008, pg. 382).

En la columna de prensa “No al intercambio humanitario” (2005), Diego Fernando Gómez sostuvo que “privar de la vida o la libertad a un ser humano, con fines políticos, es un acto inadmisibles moral, ética, y socialmente. Con quien lo comete no hay ninguna opción de diálogo ni de negociación” (2008, pg. 377). Su argumentación parte de consideraciones como la que dice que los secuestrados –y también los guerrilleros- son instrumentos que las FARC utilizan para lograr sus objetivos políticos y económicos; o llamar “negocio” al acuerdo humanitario. Ante ese panorama, el autor conviene asociar el “pacifismo activo de Gandhi” al rechazo del diálogo entre el Estado y las guerrillas, actitud que generaría beneficios notables: la desactivación de la mercantilización de la vida humana y el sufrimiento que la acompaña, el apoyo fraterno a las víctimas del secuestro y la movilización de la comunidad nacional e internacional. “Si algo le ha faltado a la política de Seguridad Democrática es una sociedad comprometida con la no violencia y con el respaldo a la civilidad” (2008, pg. 378), sostuvo. Esta carencia redundaba en la culpabilidad de la sociedad indiferente sobre la perpetuación del secuestro y sobre el dolor que sentirán las futuras víctimas. Eduardo Posada Carbó se acerca a la tesis de Gómez. En “El secuestro: la tragedia colombiana” (2007),

postuló que “el crimen del secuestro y sus horribles secuelas afectan a toda la población, entre otras razones, por ser un instrumento intimidatorio contra todo el conjunto social” (2008, pg. 410). La condición trágica de este padecimiento está marcada por la imposibilidad de lograr acuerdos que permitan aliviar los sufrimientos que causa, y eliminar las razones que lo motivan. El asesinato de los diputados del Valle del Cauca, por ejemplo, clausuró los avances que se venían logrando en las conversaciones con el ELN y su disposición para liberar un grupo de secuestrados, a cambio de la liberación unilateral de guerrilleros presos por parte del gobierno nacional. La incertidumbre sobre la salida negociada no puede significar la intimidación de la sociedad civil, por el contrario, esta debe identificar esa estrategia como un vehículo que les permitiría a las guerrillas triunfos hasta ahora esquivos: reconocimiento político y recursos económicos.

2.2.3. *¡No hay crímenes altruistas!*

Pese a la sorpresa que generó, la intención del expresidente Uribe de eliminar el delito político del ordenamiento jurídico colombiano, a juicio de Libardo Botero Campuzano, no fue nada novedosa. En el prólogo de *Crímenes altruistas. Las razones del Presidente Uribe para abolir el delito político en Colombia* (2007a), argumentó a favor de la necesidad de dicha reforma y del saludable debate que suscitó.

En términos políticos, sostuvo que las democracias avanzadas excluyen la posibilidad de la participación armada debido, entre otras razones, a la incidencia en el debate de filósofos contemporáneos de reconocido prestigio como Fernando Savater, de quien recoge la siguiente idea: “La motivación política que lleva a cometer delitos violentos no tiene por qué ser una eximente ni penal ni moral: en un Estado democrático de derecho más bien debería ser un agravante” (citado en 2007a, pg. 19). La materialización de estas concepciones en la legislación española –hecho reconocido como paradigmático por la Corte Constitucional de Colombia en la sentencia 456/97- y los atentados terroristas de comienzos de siglo generaron un clima de opinión que dividió en dos las percepciones sobre la propuesta presidencial. De un lado, estuvieron quienes, argumentando que en Colombia se dan las condiciones democráticas necesarias, era urgente llevar a cabo la reforma. De otro lado, quienes veían su impertinencia, dada la tradición jurídica de trato benigno con los rebeldes, las precariedades

sociales y económicas que evidencia la historia nacional, las limitaciones del sistema político y los cuestionamientos acerca de la legitimidad institucional.

Desde una perspectiva jurídica, Botero destacó la unilateralidad con la que se fue definiendo, desde mediados del siglo pasado, una posición “permisiva” con respecto a las acciones de los grupos que mezclan política y violencia. A su juicio, la conceptualización exclusivamente sociológica del delito que elaboró Enrico Ferri durante el siglo XIX y que se expandió por el mundo occidental sentó las bases con las que, Luis Carlos Pérez, en Colombia, definiera la “naturaleza altruista y social” del delito político. Esta mirada sociológica de la política criminal consideró que el establecimiento de relaciones causales en la cadena del enfrentamiento social debería determinar responsabilidades en los altos niveles de la dirigencia nacional, desde donde se inducía a la violencia y, posteriormente, a la respuesta represiva mediante las fuerzas coercitivas del Estado. De ahí que se hiciera justicia al evaluar el delito político, principalmente, desde las intenciones de su comisión más que desde las consecuencias o los daños generados. En términos prácticos, esto implicó –sostiene Botero, la incapacidad institucional para condenar –penal y moralmente- el proceder de los grupos que desafían la autoridad legítima del Estado. Su propuesta reivindica la perspectiva objetivista desarrollada por Cesare Beccaria en el siglo XVIII, para quien la práctica penal debe centrarse en las consecuencias del crimen. Desde esta visión, deberían dejar de considerarse las supuestas motivaciones prosociales del delito político y suprimirse su tratamiento favorable.

La iniciativa gubernamental llegó en medio del proceso de diálogo con los grupos paramilitares, de ahí que Botero considere que –además de lo político y lo jurídico- sea necesario comprenderla en medio de la coyuntura histórica. Una mirada crítica percibió contradictoria la propuesta de reforma del expresidente Uribe. Explorar las posibilidades de desmovilización de los grupos de autodefensa respondía a una actitud generosa del Estado, pues suponía la aplicación de condiciones legales, más o menos, favorables para el desmonte de estas estructuras armadas. En simultánea, desde el gobierno se buscaba el endurecimiento de la política criminal y, en consecuencia, la supresión de las consideraciones penales que motivarían, desde la posición de los críticos, un acercamiento entre el Estado y las guerrillas. Ante la acusación de desear beneficiar a unos y perjudicar a otros, el gobierno argumentó

que los procesos en curso no se verían modificados por la eventual reforma, que el estatus de agente político no se les reconocerá ni a guerrilleros ni a paramilitares, y que alternatividad penal solamente podrían incluirse en los posteriores acuerdos si se condicionase a la no comisión de crímenes atroces o de guerra.

A diferencia de los argumentos presentados en las secciones anteriores, el debate generado por la propuesta de eliminación del delito político no se prolongó en el tiempo. La discusión se concentró en el año 2005, y tanto los sectores políticos como los académicos que lo respaldaron argumentaron en los tres niveles expuestos por Botero Campuzano en “Un esfuerzo honesto por corregir la historia”. Siguiendo esa estructura, reconstruiremos los niveles argumentativos en cuestión: político, jurídico y de coyuntura histórica.

José Obdulio Gaviria, en “Un sólido cuerpo de doctrina” (s.f.), describió la iniciativa del Ejecutivo como el resultado de una “gestión intelectual acuciosa” (2007a, pg.11), debido a que suscita una reflexión histórica acerca de la vida política de la nación. Durante el siglo XIX, la situación política del país se definió por la condición embrionaria de los partidos políticos, la novedad de autonomizar los poderes públicos, las conquistas paulatinas de las libertades públicas y la discusión sobre la legitimidad de los sucesivos gobiernos. En esas circunstancias fue corriente el empleo de las armas con finalidades políticas. Pocos podrían cuestionar la relevancia de las gestas de Bolívar, Nariño o Santander, y menos, aún, de las motivaciones altruistas que los condujeron a la acción. Sin embargo, a comienzos de la década de los dos mil, bajo el amparo de instituciones democráticas, el hecho de que la Constitución Política no lo mencione y el Código Penal no lo considere, es una muestra de la ilegitimidad de lo que la jurisprudencia y la doctrina denominan “delito político”, y que, en el uso, ha cobijado conductas penales como la rebelión, la sedición y la asonada. La benevolencia penal heredada del siglo XIX es confrontada, además, con otro hecho que, a vista de Gaviria, es determinante: no todas las causas que abogan por el cambio y la justicia social optaron por el camino de la política armada; es más, varias de estas impugnan y rechazan los métodos de los grupos violentos. El ejemplo de Francisco Mosquera, fundador del Movimiento Obrero Independiente y Revolucionario (MOIR), es central en este argumento pues muestra que desde la izquierda política se condenaron con vehemencia los

efectos regresivos del proceder de las guerrillas. Gaviria concluye su reflexión afirmando que:

Así como se mira con asco a los violadores y se les quiere escarmentar publicando sus fotografías, muy pronto los ciudadanos pedirán que a los violadores de la constitución –por la vía de la rebelión y la sedición- se les sienta en la picota pública como ejemplo de la maldad y la más agresiva peligrosidad (2007a, pg.15).

“En Colombia no debe haber delitos políticos” (2007^a, pg. 33), afirmó el expresidente Uribe Vélez al finalizar su exposición en la Escuela Superior de Guerra, en el 2005. Su intervención partió de la justificación de la rebelión: la existencia de un régimen tiránico. Paso seguido, negó la existencia de un régimen de ese tipo en la sociedad colombiana, y respaldó su aserción recordando el ejercicio democrático que significaron las elecciones regionales y el referendo del 2003 -con el que se buscó reformar la Constitución Política de 1991, la ausencia de privilegios mediáticos de los que dispone el presidente de la República en medio de los debates públicos y el respeto con el que son tratados los alcaldes y gobernadores por parte del gobierno central. Reconocer la existencia de profundos problemas sociales y económicos en el país no condujo al exmandatario a reconocer la existencia de un conflicto armado; por el contrario, describió la situación como una amenaza terrorista y concluyó diciendo: “frente a una democracia no se puede legitimar ninguna acción armada” (2007a, pg.32).

En 2005, ante una asociación de exmagistrados, Uribe Vélez afirmó que en Colombia “no debería haber delito político” (2007a, pg. 67). Las razones con las que sostuvo esta conclusión remiten a la imposibilidad de coexistencia entre la democracia y la política violenta. Si en algún momento los pueblos de América Latina se encontraron en un estado de conflicto, es decir, de levantamiento legítimo contra el Estado, fue debido a la pobreza, las injusticias y las dictaduras que se extendieron por la región. Colombia, en este análisis, se presenta como un país que buscó superar la pobreza mediante políticas públicas que comprometieron a los sectores privilegiados con el pago de altas tasas contributivas y a las empresas privadas con acciones encaminadas a generar bienestar social; a reducir la sensación de injusticia han contribuido los esfuerzos institucionales para ejecutar políticas sociales, pese a los esfuerzos fiscales que eso implica, y la combinación equilibrada de representación y participación aparece como una evidencia palpable de la tradición

democrática colombiana. De ahí se deriva, entonces, que no es apropiado considerar la existencia de un conflicto armado en Colombia y, en consecuencia, que nada justifica el tratamiento penal que recibe el delincuente político.

A su juicio, la sensación de seguridad que declaran los críticos del gobierno –muchos de los cuales decidieron quedarse en el país o regresar tras períodos en el extranjero-, la efectividad de las garantías de las que disfrutaron los candidatos a cargos de elección popular en municipios y departamentos, y la profundización de las libertades políticas en medio de desafíos importantes de orden público, son muestras de que la democracia en Colombia se ha estabilizado. Ante ese panorama, sostuvo el expresidente, no debe quedar espacio para el delito político (2007a). Una condición para garantizar el derecho al disenso y la discrepancia consiste en la tipificación penal con consecuencias severas para quien ejecute acciones violentas; es decir, para quien emplee el terrorismo como método de desestabilización institucional.

También en 2005, en España, el discurso pronunciado tras recibir la condecoración con la Medalla de Oro por la Universidad de San Pablo le permitió a Uribe Vélez retomar su propuesta afirmando que “lo que es válido para una democracia pluralista europea es válido para una democracia pluralista latinoamericana” (2007a, pg.95). Con ello hacía referencia a la tendencia presente en el mundo occidental a ampliar la participación ciudadana en las decisiones públicas y a condenar atentados terroristas como los que recientemente habían ocurrido en el metro de Madrid. En su argumentación, la situación colombiana se caracteriza por la búsqueda de la paz mediante la política de Seguridad Democrática y, con esta, la legitimación de la autoridad del Estado, la multiplicación de las libertades públicas y la eliminación del delito político del ordenamiento jurídico. Esta concatenación de garantías democráticas debía conducir a la consolidación de un sentimiento común de Nación y, finalmente, al hecho concreto de la paz.

El contexto en el que se enmarcó la reflexión del expresidente colombiano durante su intervención en la Universidad de San Pablo fue reconstruido por el filósofo español Fernando Savater durante un conversatorio sostenido con Uribe Vélez, en el Palacio de Nariño. El pensador vasco, testigo de primera mano de las consecuencias que deja la violencia motivada por razones políticas, asocia la promulgación de la ley antiterrorista en

España con un fenómeno de violencia extrema que pasó a los primeros planos de la prensa internacional con el atentado del 11 de septiembre en Estados Unidos. Sin embargo, ser declarado objetivo militar por parte de ETA desde sus primeros años como profesor en España marcó su trayectoria vital e intelectual. A ello se deben sus consideraciones sobre la impertinencia de considerar como delincuente político a quien asesina, extorsiona, roba tortura o secuestra. A su juicio,

La guerra no es la prolongación de la política por otros medios, sino un medio extrapolítico de conseguir aquello que la política, es decir, el conflicto ritualizado entre intereses contrapuestos no puede lograr [...] La actuación política es precisamente renunciar a esas vías bélicas (2007a, pg. 241- 242).

La acción violenta, aunque motivada por razones políticas -considera Savater- agrava los problemas que pretende solucionar: aterroriza y brutaliza la vida –pues justifica reacciones tanto o más violentas que las iniciales; impide que las instituciones obtengan resultados significativos contra las amenazas de la democracia: la miseria y la ignorancia, pues generan nuevos focos de crisis que se deben atender; niega el ejercicio mismo de la política: el diálogo y el reconocimiento mutuo; y extraña la vida social, al generar un efecto de “superstición ideológica” que hace pasar por demócratas a quienes realmente no lo son. Los insumos teóricos de los que se alimentó el intercambio entre el filósofo y el entonces presidente calaron en las elaboraciones más académicas que se ofrecieron a la justificación de la supresión del delito político. Jaramillo Panesso, en una columna titulada “Savater, el terrorismo y Uribe” (2005), afirmó: “El conversatorio entre Uribe y Savater es una muestra de diálogo pedagógico y esclarecedor” (2007a, pg. 246).

Darío Acevedo Carmona, en “Si Colombia no es una democracia, entonces ¿qué es?” (2004), confronta las exigencias teóricas con los datos empíricos que ofrece la realidad colombiana, para concluir que la mejor manera de describir este caso sería como el de un país en proceso de democratización. Si la elección de autoridades políticas, la participación ciudadana en los asuntos públicos, la existencia de garantías para movimientos y partidos, y el establecimiento de reglas de juego claras, equitativas y universales, son los marcadores de condiciones democráticas; entonces no debe desconocerse que Colombia va por buen camino, pues en los últimos 25 años ha logrado el desmonte de las restricciones que se heredaron del Frente

Nacional, la elección popular de mandatarios locales y regionales, la Constitución Política de 1991, el establecimiento de mecanismos de participación ciudadana –consulta popular, plebiscito, referendo, entre otros, la independencia de los poderes públicos y el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural. No se debe desconocer, sin embargo, que existe una gran cantidad de reparos a este diagnóstico de la vida política nacional, lo que no obsta, a juicio de Acevedo, para afirmar que las condiciones democráticas estén dadas, debido a que “si los precursores de la democracia moderna hubiesen establecido prerequisites a la democracia quién sabe en qué andaría la civilización occidental [...] [pues] las dictaduras se abaten o se eternizan, pero no son mejorables, lo que sí, la democracia” (2007a, pg. 228 - 229). Y rasgos de ese mejoramiento, en el caso colombiano, vendrían a ser la elección presidencial, la libertad de prensa y opinión, las victorias de la izquierda en las elecciones regionales y las declaratorias de la Corte Constitucional sobre la improcedencia de iniciativas del Ejecutivo y el Legislativo.

La actitud sofisticada que rastrea Acevedo en el discurso de los críticos de la democracia colombiana también es percibida por Eduardo Posada Carbó. En *“Ilegitimidad” del Estado en Colombia. Sobre los abusos de un concepto*, este historiador se propuso estudiar el lenguaje de los medios sobre la situación política del país, y concluyó que “existen fundamentos suficientes para sostener que, en contra de lo que comúnmente se sugiere, el Estado colombiano es legítimo, si bien con imperfecciones” (2003, pg.4). Su argumentación busca desvirtuar los criterios que dibujan una realidad excesivamente plana, en la que el Estado reúne los vicios de la historia política nacional.

Así, la tradición electoral casi ininterrumpida, el mantenimiento del poder en manos de civiles y sus armónicas transiciones, y la Constitución de 1991, vendrían a ser evidencias de que la legitimidad es una propiedad dinámica y constituida por una multiplicidad de variantes, relacionada con la capacidad de representación de las dinámicas democráticas y existente en el caso colombiano, según los análisis de, entre otros, Daniel Pecaut, Marco Palacios, Francisco Leal Buitrago, Francisco Gutiérrez Sanín, Ana María Bejarano y Eduardo Pizarro Leongómez. El supuesto incumplimiento de las funciones del Estado, como criterio de ilegitimidad, contrasta con las “credenciales reformistas del Estado colombiano” (2003, pg.20), respaldadas por los rasgos de Estado de Bienestar que ha incorporado - Francisco

Gutiérrez Sanín-, el crecimiento económico –Miguel Urrutia-, el aspecto de legitimidad creciente –Antanas Mockus-, el crecimiento urbano - Marco Palacios-, y los altos índices de gobernabilidad en estas zonas –Fabio Zambrano-. El último criterio revisado por Posada le permite concluir que la confianza ciudadana, si bien encontró un punto bajo a finales del siglo pasado, comenzó a mostrarse favorable desde el año 2002, a propósito de los éxitos de la política de seguridad del expresidente Uribe y de la imagen que se fue construyendo entorno a las Fuerzas Armadas y al enfrentamiento a los grupos terroristas.

Evitando lo que varios de estos autores denominan una concepción maximalista de la democracia, Alfonso Monsalve Solórzano, en “La libertad, distintivo de la democracia” (2005), identificó la más necesaria de las condiciones para establecer la existencia de vida democrática en una nación.

El pluralismo de nuestro sistema político posibilita que lleguen al poder opciones que discrepen de la actual orientación del Estado. Colombia no es Venezuela, ni Cuba, ni Ecuador, ni Bolivia. Tampoco es Suiza o Suecia. Pero, como diría Wittgenstein, hay un mayor parecido de familia con estos últimos que con los primeros, porque, aquí como allá, prima la libertad y, a pesar de todo, hay estabilidad (2007a, pg.248).

Si el ordenamiento institucional en Colombia ha permitido y garantizado el ejercicio de la libertad, las demandas de equidad y justicia social son el resultado del progreso democrático. No obstante, los precarios resultados que se han encontrado en su materialización se deben a la acción de los grupos armados ilegales, al narcotráfico y a las crisis económicas que algunos gobiernos han manejado erráticamente. Atentar contra la libertad y la estabilidad, en vez de contribuir a las conquistas democráticas, mina las bases de la vida social porque “hay más democracia con derechos económicos y sociales, pero no hay democracia sin libertades” (ídem).

En el nivel argumentativo de lo jurídico fueron clave las intervenciones del Alto Comisionado para la Paz del gobierno Uribe Vélez, Luis Carlos Restrepo Ramírez. En “Alcances del delito político”, este funcionario manifiesta la incomodidad identificada durante la campaña con las exigencias que imponía la ley 418 a los presidentes que buscaran negociar con grupos armados ilegales: reconocer su estatus político. Además de imponer un requerimiento entorpecedor, conducía a reconocer implícitamente dos tipos de

organizaciones políticas: unas legales y cívicas, otras ilegales y armadas. Al respecto, el gobierno del momento la reemplazó con la ley 782 de 2002. Al establecerse nuevas condiciones para implementar procesos de diálogo, se abandonaba ese impropio requisito, se adoptaba la denominación genérica de “grupos armados al margen de la ley con mando unificado” para referirse a las guerrillas y los paramilitares, y se redefinió el delito político en los siguientes aspectos: 1) se pasa de una mirada prevalente sobre las intenciones a una mirada prevalente sobre los daños, 2) se genera un acercamiento a la concepción del Código Penal y a la tipificación del delito “contra el régimen constitucional y legal”, 3) se entiende como un “rezago de barbarie propio de nuestra sociedad que debe recibir, sin embargo, un trato generoso para facilitar el tránsito hacia un estado de civilización donde prime el derecho a la paz” (2007a, pg. 100), 4) se reconoce la influencia del narcotráfico y el terrorismo en la incorporación de jóvenes en los grupos armados ilegales, y se establece el indulto como alternativa penal al concierto para delinquir –en el que la mayoría de ellos incurrieron-, y 5) se excluye cualquier otro delito de este tratamiento.

A esta tarea Restrepo dedicó el artículo “Redefinir el delito político” (2005), en el que lo calificó como “una decisión urgente que fijaría un norte claro a la política de paz, dando gran tranquilidad a la nación” (2007a, pg. 104). No solo se perdió la tranquilidad y la seguridad con la intensificación de los hurtos, los secuestros, los homicidios y las masacres y, sobre todo, con el tratamiento penal benigno que suponía su motivación altruista y política. El Estado perdió la capacidad de prevenirlos, pues durante muchos años se sugirió una especie de justificación moral en la numerosa cantidad de amnistías e indultos ofrecidos, sin consideración de la gravedad de los delitos cometidos. No obstante, sostiene Restrepo, los tiempos cambian y las atrocidades del modo de proceder terrorista no pueden ser respondidas con contemplaciones ni las conexidades pueden seguir existiendo. En esta apreciación coincide con Fernando Cepeda Ulloa, quien en “¿Crimen o delito político?” (2005) afirma que “el pensamiento político y jurídico contemporáneo no tiene ninguna tolerancia hacia el uso de la violencia para el logro de supuestos fines altruistas” (2007a, pg. 223).

En “Crimen e impunidad. Precisiones sobre la violencia” (1991), Mauricio Rubio contribuye a comprender el tránsito hacia la actitud que adoptó el Estado colombiano tras la reforma aprobada durante la presidencia de Uribe Vélez. Según este economista, “tradicionalmente

en el país se ha hecho un esfuerzo por diferenciar a los levantados en armas, y en particular a los grupos guerrilleros, de los delincuentes comunes” (2007a, pg. 217). Esa distinción se justificó explicativamente a partir de la consideración de las intenciones en la evaluación penal de la acción. La visión del jurista alemán Gustav Radbruch sostuvo esta posición. El delincuente por convicción se debe contraponer al delincuente común, debido a que el actuar de aquel refleja la lucha contra una norma que se desea reemplazar por otra de carácter superior, mientras este no reconoce la norma que rompe. En términos normativos, el tratamiento diferencial es respuesta a la consideración de la motivación altruista del delincuente por convicción, a la base social que lo respalda y a la asociación del delito con manifestaciones pacíficas como las protestas y las huelgas. El mantenimiento de esta dicotomía se sostiene en supuestos, a juicio de Rubio, falsos o equivocados. Por ejemplo, el aparato de seguridad y de justicia del Estado no opera en función de los intereses de sectores privilegiados o en detrimento de la clases obrera y campesina; la función de la prisión no se reduce a la represión, sino que logra inhabilitar al infractor y prevenir la extensión del daño mediante la constante supervisión y; la justicia no debe concentrar sus esfuerzos en el tratamiento del infractor, por el contrario, debe considerar los derechos de las víctimas y los gastos que implica su reparación.

Eduardo Posada Carbó, en “Sobre el delito político” (2005), afirmó que mientras sobreviva la tradición constitucional que da trato digno al llamado delito político “la violencia criminal de cualquier tipo siempre encontrará allí incentivo y justificaciones” (2007a, pg. 187). La necesidad de debatir la validez de esta tipificación penal fue una necesidad, según él, atendida por la reforma del gobierno nacional. Los efectos permisivos que generó la benevolencia legal estaban asociados, paradójicamente, a una estructura institucional injusta y permisiva, que sentó sus bases teóricas en la apología del delito político que, en 1948, presentó el exmagistrado y exrector de la Universidad Nacional del Colombia, Luis Carlos Pérez. Los argumentos que en su momento utilizó para defender a los participantes del levantamiento que siguió al asesinato de Jorge Eliécer Gaitán fueron tan generales y ambiguos, denuncia Posada, que se mantuvieron vigentes por varias décadas. Al considerarse el delito como un síntoma de la anomia social, el delincuente era el resultado indeseado de circunstancias que él no escogió y sobre las cuales su capacidad de agencia se veía limitada. Así, fue viable introducir la motivación altruista en la cadena causal del delito, como un factor que reducía

la responsabilidad personal sobre el daño causado y concedía al infractor la legitimidad sobre lo sucedido. La justicia, entonces, no debía más que garantizar el perdón y olvido sociales. Pese a que Pérez no desconoció la existencia de delitos políticos ilegítimos, motivados por la “paranoia del matoide político”, solamente la Corte Constitucional logró darle equilibrio a su conceptualización con la promulgación de la sentencia 456 de 1997. La revisión del concepto, para Posada, debería superar esa visión exclusivamente sociológica y asumir una perspectiva multidisciplinaria que integre los resultados de las investigaciones económicas y jurídicas de Mauricio Rubio y las reflexiones filosóficas de Fernando Savater.

En el tercer nivel, el debate se centró en la pertinencia histórica de suprimir el delito político en un momento histórico para el país, marcado por el proceso de desmonte de los grupos de autodefensas o paramilitares y la discusión de la Ley de Justicia y Paz, considerada como la herramienta legal que permitiría, tras cumplir las condiciones impuestas por el gobierno, adelantar procesos similares con los grupos guerrilleros.

Conciente de las polémicas a las que se sometía su propuesta, Uribe Vélez sostuvo, en un artículo titulado “¿Debe existir el delito político?” (2005), que “ese es otro tema que hay que mirar con menos espectacularidad periodística, con más reposo” (2007a, pg. 23), debido a que lo que se ponía en juego con ello era la posibilidad de “igualar” a todos los actores que usaron la violencia para enfrentar la Estado y a la sociedad civil, y la separación tajante entre delitos como el narcotráfico y el terrorismo –cuya consecuencia penal en la mayoría de casos es la extradición- y otros para los cuales se deberían considerar penas alternativas.

En una entrevista concedida a un medio de comunicación regional –cuya transcripción se publicó bajo el título “Delito político no debe haber en una democracia” (2005)-, el expresidente argumentó a favor de la no contradicción entre pretender acabar con el delito de rebelión y, al mismo tiempo, otorgarles estatus político los grupos paramilitares. Su justificación exige un análisis en dos momentos. A corto plazo, se buscaba igualar a todos los actores del terrorismo nacional. A largo plazo, se pretendía legitimar discursivamente la democracia que, tras los esfuerzos de sucesivos gobiernos, se venía profundizando, y comprometerse con su fortalecimiento a través de las vías institucionales; sintonizar la lucha interna con los esfuerzos que las democracias occidentales -sobre todo, las europeas- venían dando en el plano legal contra el terrorismo; y dar el claro mensaje a la sociedad civil de que

no se puede atentar contra el Estado con la justificación falsamente altruista del delito político. Para ello, se presentó la Ley de Justicia y Paz como un gran avance jurídico en el propósito de lograr procesos de desmovilización que, además de lograr la reconciliación social mediante el desarme de los grupos violentos, garantizaran la justicia y la reparación de las víctimas. Así, los equívocos del pasado debían evitarse. Por ejemplo, el indulto al M-19, ante el cual el Uribe Vélez se mostró favorable como congresista, pero ante el cual, como presidente en ejercicio, se opuso, debido a que su aporte a la reparación de los derechos de las víctimas fue nulo. Asimismo, los riesgos y las críticas debían ser escuchados y evitados. La conexidad con crímenes de lesa humanidad era imposible, pues la Convención de Viena ya prescribía dicha extensión del delito político. La posibilidad de beneficiar narcotraficantes era un asunto posible, debido a la complejidad misma de la situación colombiana; no obstante, la ley había sido formulada para atender los casos de guerrilleros y paramilitares, ambos grupos incurso en esa práctica. Debería ser, entonces, el acertado criterio de los jueces de la República el que establezca los grados de responsabilidad y la viabilidad de los beneficios que permite la ley a quienes no incurrieron en narcotráfico. La garantía de restitución a las víctimas, sostuvo Uribe Vélez, no podía ser plena, pues de por medio estaban su infinito dolor, aliviado solamente por la resignación proveniente de Dios, y las limitaciones presupuestales de la nación.

Posterior a la difusión del contenido de la propuesta de reforma, Posada Carbó publicó “Delito, democracia y paz” (2005), un artículo en el que sintetizó las respuestas que suscitó la iniciativa del gobierno y evaluó su validez. De entrada, cuestiona un rasgo muy marcado de la vida nacional –los ciclos de violencia política que, desde 1820, se han cerrado con 88 indultos y amnistías-, debido a que impide la valoración de los avances democráticos conquistados durante dos siglos de institucionalidad republicana. Sin embargo, presenta su inquietud sobre el estado actual de cosas: “La propuesta del gobierno de reflexionar sobre la permanencia del delito político en nuestra legislación fue rechazada por un significativo número de formadores de opinión casi de inmediato, con descalificaciones y con argumentos bastante cuestionables, cuando no ignorada” (2007a, pg. 197 - 198).

Las descalificaciones a las que se refirió Posada provinieron de políticos, medios de comunicación y académicos de reconocido prestigio en el país. Por ejemplo, María Jimena

Duzán se refirió a la propuesta como una “cortina de humo”; Jaime Fajardo, como una muestra más de la “pirotecnia verbal” del gobierno; Armando Benedetti, como una tarea de la derecha que reivindica el “pensamiento neoliberal”; Emilio Archila, como una iniciativa “terriblemente autoritaria”; y Ramiro Bejarano, como un proyecto inspirado por “Fernando Savater, un filósofo derechista español”.

No obstante, no todo fueron descalificaciones. Los argumentos que Posada considera inválidos fallan porque recurren a anacronismos, niegan la democracia, privilegian la intención en la evaluación penal y moral del delito, o la consideran inoportuna y contraria a la negociación con los paramilitares.

Con respecto a la necesidad democrática de mantener la vigencia del delito político, Benedetti afirmó que “el pensamiento occidental se esmeró en dejar una puerta abierta hacia eventuales insubordinaciones contra príncipes opresores” (2007a, pg. 191); Daniel García Peña, que hace parte de “tradiciones fundacionales de la democracia liberal”; Alfredo Molano, que históricamente ha funcionado como una “cláusula de garantía para las élites guerreantes”; y Carlos Fernando Galán, que “muchos de los que se han levantado contra el statu quo han sido artífices de grandes transformaciones y avances del país” (ídem). Estas consideraciones, agrupadas en el texto de Posada, son rebatidas destacando las favorables condiciones democráticas de las que se gozaba a comienzos de este siglo. “Las rebeliones del pasado no pueden servir de excusa anticipada ni a las de hoy ni a las de mañana [o] la tradicional tolerancia no puede considerarse benéfica argumentando su constancia histórica” (ídem), sostuvo el autor; además, puso en cuestión la justificación de medios violentos que algunos reivindicaron en la búsqueda de cambios sociales: “sus aparentes causas pudieron haber sido o no justas, pero ello no significa que sus métodos no hayan podido ser reprobables” (ídem). Más allá de los debates morales que pueden darse con la historia como telón de fondo, frente a las imprecisiones de los críticos, Posada ve prudente ajustar la discusión a las medidas actuales que debe tomar la sociedad cuando, en el futuro, vea que un grupo decide apelar de manera sistemática a la violencia para conseguir sus fines.

La inexistencia de condiciones democráticas y la consecuente ilegitimidad del Estado fueron señaladas por García Peña cuando afirmó que “la colombiana aún no es una democracia consolidada”; por Duzán, para quien la colombiana es una “democracia famélica”; por

Archila, al caracterizarla como una “caricatura de democracia”; por Bejarano, que sostuvo que “aquí no tenemos una democracia garantista”; y por Alfredo Rangel, cuyo planteamiento sugiere que la violencia política no es “otra cosa que el resultado unos procesos traumáticos y dolorosos de ocupación del territorio, de construcción de Estado y de integración nacional. Como esos procesos están inacabados, el delito político tiene todavía plena vigencia en nuestro país” (2007a, pg. 192). Tras exponer estas críticas, Posada presenta sus reparos en dos niveles. Las implicaciones que genera el tratamiento diferencial ante tipos de crímenes distintos están relacionadas con la justificación del crimen, el desconocimiento de la naturaleza de los procesos democráticos y la violación de los principios básicos del derecho. Además, se cuestiona el uso de una noción maximalista de la democracia, para la cual esta se consolida tras el cumplimiento de rasgos que no le pertenece por definición y, por el contrario, abandona las condiciones más básicas que permiten la participación política en las decisiones públicas, por ejemplo, el derecho a la vida, negado reiteradamente contra dirigentes sindicales, fiscales defensores de Derechos Humanos, militares y policías. De ahí que el delito político sea el mayor impedimento para lograr profundos avances democráticos.

Privilegiar la intencionalidad en la evaluación moral y penal del delito político es otra de las tendencias que identifica Posada en los argumentos de los críticos. A su juicio, la política criminal debería adoptar una visión objetivista, que no tolere las acciones extremadamente violentas que se ejecutan en nombre de la rebeldía y que no sea funcional a quienes buscan justificar sus acciones en una tradición jurídica que la Corte Constitucional ha intentado comenzar a corregir. Su crítica asume la perspectiva de Fernando Savater, para quien “poner bombas o secuestrar ciudadanos no son actividades (lícitas) en una democracia, lo mismo que no es una actividad religiosa matar a los herejes o a los blasfemos” (2007a, pg. 242).

La inconveniencia de presentar su iniciativa en medio de la negociación que se sostuvo con los grupos de autodefensas generó sospecha en la opinión pública y surgieron numerosas acusaciones de incoherencia -al negarles el estatus político mientras los tenía como interlocutores legítimos- o de preferencia -pues se sospechaba que, de lograr la revisión de esa tipología penal, se cerrarían las puertas a una eventual negociación con los grupos guerrilleros. Los defensores de estas críticas fueron, entre otros, María Elvira Samper, Alfredo Molano, Daniel García Peña y Jaime Fajardo. Posada reconoció que otro momento

hubiese recibido con mayor favorabilidad la propuesta del gobierno; no obstante, sostuvo que era necesario igualar conceptualmente a todos los promotores de la violencia en Colombia, además de allanar el camino de acción frente a estos, en el corto y el largo plazo. En lo inmediato, ese cambio semántico estabilizaría el rechazo social al uso de la violencia con finalidades supuestamente altruistas y les mostraría a los grupos armados ilegales que sus medios contaminaron sus fines, lo que a futuro no implicaría negar la posibilidad de establecer procesos de desarme y desmonte de la estructura ilegal. En ese sentido, Posada recuerda el ejemplo de ETA, en España, y del IRA, en Irlanda del Norte. Sin embargo, no es la situación de los armados lo que inquieta al autor: “Tal vez lo más preocupante de la discusión que genera la propuesta gubernamental fueron las repetidas expresiones deslegitimadoras de la democracia, de las que se valen quienes pretenden justificar la violencia armada” (2007a, pg. 198), afirmó al final de su artículo.

2.3. ¿Apoya el acuerdo final?

En Colombia, la primera década del siglo XXI propició la construcción, y simultánea aplicación –con el gobierno de Álvaro Uribe Vélez-, del discurso político que ha sido denominado *uribismo*. La segunda década comenzó con la promesa de continuidad gubernamental, en esta ocasión bajo la dirección de Juan Manuel Santos Calderón. Su gestión como ministro de defensa de Uribe allanó el camino hacia la presidencia. La convicción con la que contribuyó a la lucha contra los considerados grupos terroristas, específicamente contra las guerrillas, se trasladó a la campaña electoral de 2010. Durante esta, en uno de sus discursos, sostuvo:

El destino de Colombia no está en manos de Juan Manuel Santos, está en manos de todos los uribistas, de todos lo que creemos que el presidente Uribe hizo un buen trabajo. De todos los que no queremos arriesgar lo logrado probando fórmulas sacadas de un sombrero. Lo que está en juego ¡no es mi candidatura: es el legado del presidente Uribe! (en González, 2017, p. 119).

No obstante, el programa de gobierno que defendió en campaña contempló una nueva perspectiva para la política uribista de Seguridad Democrática. Sus objetivos, entonces, apuntaban a la Prosperidad Democrática, el restablecimiento de las relaciones diplomáticas con Venezuela, la modernización de la educación en todos sus niveles y la consolidación de

un proyecto de unificación nacional, en el cual se incluía a los partidos de izquierda. Años más tarde, quien sería elegido para actualizar la visión de país que formuló el uribismo, fue considerado un traidor y su principal adversario político. En este punto del análisis, exploraremos las circunstancias que rodearon esa disputa, y reconstruiremos el contexto en el que el Plebiscito por la paz, mecanismo que buscó refrendar el acuerdo con las FARC-EP, reactivó el argumento uribista acerca de la naturaleza de la violencia política en Colombia.

2.3.1. El Plebiscito por la paz

El 1 de diciembre de 1957, cuando se exploraban caminos para superar la violencia bipartidista, Colombia ejecutó el primer plebiscito de su historia. El respaldo abrumador que recibió la propuesta de reparto alternado del Estado y sus instituciones –incluida la Presidencia de la República- entre los partidos Liberal y Conservador, concluyó en el Frente Nacional. Los resultados, que se hicieron públicos el 30 de enero de 1958, ilusionaron con una salida democrática exitosa: 4'169.294 de votos de apoyo contrastaron contra los 206.654 votos negativos (Mejía, 2018).

El segundo y más reciente plebiscito que ha convocado a los colombianos, celebrado el 2 de octubre de 2016, resultó de la necesidad de legitimar los acuerdos que firmaron el Estado – bajo el gobierno del entonces presidente Juan Manuel Santos- y la guerrilla de las FARC-EP, a propósito del acuerdo de paz que negociaron desde 2012.

Tras las primeras aproximaciones en Río de Oro, Cesar, y la fase exploratoria secreta, se hizo pública la existencia de la agenda del *Acuerdo General para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera en Colombia*, integrada por seis ejes temáticos: desarrollo agrario integral, participación política, fin del conflicto, solución al problema de las drogas ilícitas, víctimas, y verificación y refrendación, y cuya negociación tendría lugar en La Habana, Cuba. En 2013 se anunciaron los acuerdos logrados con respecto a los primeros dos puntos de la agenda. En mayo de 2014 se concluyó la negociación acerca de la superación de los cultivos ilícitos y, en junio, se notificó sobre la creación de las subcomisiones encargadas de llevar a buen puerto las discusiones sobre el proceso de desmovilización, desarme y reintegración, y de incluir la perspectiva de género en el documento final; en agosto, se estableció la Comisión Histórica del Conflicto y las Víctimas. Ese diciembre llegó con un cese al fuego unilateral e indefinido de las FARC-EP. La ruptura

de la tregua, frecuentes enfrentamientos entre el ejército y la guerrilla, y las dificultades que derivaron de la discusión sobre las víctimas y la justicia transicional, hicieron del 2015 un año tenso en La Habana. En 2016 se definieron los detalles sobre el fin del conflicto y la refrendación popular del texto final; además, las FARC-EP celebraron su última conferencia y anunciaron el cese al fuego definitivo. En septiembre, se firmaron los acuerdos en una suntuosa ceremonia en Cartagena. Unos pocos días después debía votarse el llamado Plebiscito por la paz.

El mecanismo de refrendación sometía al juicio del país la totalidad del acuerdo, es decir, las más de 300 páginas del texto final y los acuerdos generados en torno a los seis ejes temáticos discutidos. Su aprobación implicaba, entonces, no solamente el desarme, la desmovilización y el tránsito hacia la vida civil y la participación política institucional de los miembros de las antiguas FARC-EP; también significaba un compromiso de la sociedad colombiana, en cabeza del Estado, para atender y superar las causas estructurales del conflicto interno armado. Así pues, el acuerdo contempló medidas integrales para impulsar el desarrollo rural: reparación a través de la formalización de la propiedad, ejecución de proyectos de infraestructura y de programas con enfoque territorial. Contempló la participación en política electoral del partido que surgiera de la desmovilización de las FARC-EP, garantizó su presencia en el Legislativo durante los períodos electorales de 2018 y 2022, y creó las Circunscripciones Transitorias Especiales de Paz, mediante las cuales se buscaría la representación efectiva de los territorios más afectados por el conflicto en el Congreso. Según el acuerdo, el fin del conflicto llegaría tras la entrega de las armas por parte de la guerrilla y su renuncia a cometer delitos. La ONU se encargaría de verificar que esta cumpliera con lo pactado, al tiempo que supervisaría que el Estado les garantizara la seguridad y las condiciones de vida digna, mientras los excombatientes se mantuvieran concentrados en las 22 zonas veredales y los 6 campamentos en los que se prepararía el paso hacia la vida civil. La lucha contra las drogas ilícitas, desde el enfoque del acuerdo, debía atender los diferentes niveles del problema, mediante la aplicación de medidas sociales, sanitarias, de seguridad y de lucha contra las economías ilegales que se beneficiaban de esta actividad. El tratamiento a las víctimas se consideró el núcleo del acuerdo; al respecto se generó el compromiso de verdad, reparación y establecimiento de garantías de no repetición; se conformaron tres instancias encargadas de ello: la Comisión de la Verdad, la Unidad Especial para la Búsqueda

de Personas dadas por Desaparecidas durante el Conflicto, y la Jurisdicción Especial para la Paz; los responsables de los crímenes más graves debían ser investigados, juzgados y condenados; las penas se asignarían según la gravedad del delito: entre 2 y 5 años, y entre 5 y 8 años, incluirían la privación de la libertad y la prestación de servicios a las comunidades victimizadas durante el conflicto; no cumplir con los compromisos adquiridos implicaría la pérdida de los beneficios que ofrece el acuerdo. La implementación, verificación y refrendación se consideraron responsabilidades del gobierno, y para su seguimiento se conformó un Mecanismo de Verificación internacional, compuesto por dos delegados, elegidos por el Gobierno Nacional y las FARC-EP, respectivamente (Rodríguez, 2017).

El plebiscito propuesto por el gobierno de Santos Calderón le ganó, en la mesa, a la propuesta de las FARC-EP: una Asamblea Constituyente. Ese mecanismo de participación ciudadana, junto a los otros que institucionalizó la Carta Política de 1991, conforman el núcleo constitucional de la democracia participativa colombiana (Rodríguez, 2017). Mejía, ante la inexistencia de una conceptualización unívoca, cita la definición de referendo que ofrece el Consejo Nacional Electoral: “convocatoria al cuerpo electoral para que se pronuncie sobre asuntos de soberanía, territoriales o de naturaleza gubernamental” (en 2018, p. 11). Pese a la pertinencia y a la viabilidad legal del mecanismo de refrendación elegido, se cuestionó su necesidad. El artículo 22 de la Constitución Política de Colombia (2023) establece que “la paz es un derecho y un deber de obligatorio cumplimiento”, sentencia que se corresponde, a juicio del reconocido jurista Luigi Ferrajoli, con los criterios internacionales que consideran la paz un principio fundamental –en el mismo nivel que el de la dignidad de la persona, la igualdad y la libertad-, además del:

Valor político supremo, precedente de cualquier otro, pues representa el presupuesto necesario de todos los demás. Su naturaleza reside en su carácter supremo y fundamental, en el sentido de que la paz no necesita el consenso de la mayoría, ni mucho menos poder ser derogado por la voluntad de cualquier mayoría (en Martínez, 2016).

Del mismo modo, la Contraloría General de la República y la Fiscalía General de la Nación establecieron la competencia del presidente para acordar el fin del conflicto con las FARC-EP, además de considerar suficiente su compromiso para exigir el cumplimiento de los

acuerdos por parte de la totalidad del Estado. Con argumentos similares, la Universidad Nacional y las Naciones Unidas emitieron conceptos sobre la competencia del jefe de Estado en asuntos como este, y el riesgo para el proceso de paz que significaría la ejecución del plebiscito. La legitimidad de los acuerdos estaba dada, además, por la aprobación tácita que significó, por un lado, la reelección de Juan Manuel Santos en 2014, en cuya campaña la propuesta central era la paz (Beccassino, 2015) y, por otro lado, el apoyo que recibió la iniciativa del gobierno por parte de la mayoría del Congreso (Rodríguez, 2017).

2.3.2. Lo que dejó el Plebiscito

El 2 de octubre de 2016, pese a las observaciones señaladas, se llevó a cabo el proceso electoral mediante el cual se buscaba que los colombianos decidieran el futuro de los acuerdos de paz, mediante una respuesta –Sí o No- a la pregunta “¿Apoya el acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera?” Así lo señaló el entonces presidente Santos:

Esta paz –que siempre he dicho que no es mía, ni siquiera de mi gobierno, sino de todos los colombianos- tendrá toda la legitimidad a través del plebiscito que convocaremos para que sea el pueblo el que tenga la última palabra, el que decida. Me comprometí desde el principio a que los colombianos tendrán la última palabra, y esta será la forma de cumplir mi promesa (Redacción paz, 2016).

Las condiciones estaban dadas. La iniciativa de ley estatutaria que presentó el gobierno nacional para ajustar aspectos técnicos que regulaban el mecanismo plebiscitario –umbral de participación, participación de servidores públicos y criterios de divulgación y campaña- fue aprobada. El umbral de aprobación se estableció en el 13% -no en el 50% del censo electoral como estaba considerado inicialmente-. La Corte Constitucional respaldó los ajustes, bajo el argumento de que este plebiscito debía incentivar a los ciudadanos a incidir en un tema de trascendencia nacional (Rodríguez, 2017). Además, se concluyó que la pregunta –que inicialmente generó polémica, debido a que, según los críticos, inducía a una respuesta afirmativa- era clara, sencilla y que no conducía a ninguna confusión, es decir, que cumplía con los requisitos exigidos por la Corte Constitucional (Mejía, 2018). No obstante, los resultados no acompañaron la expectativa del gobierno.

La inesperada victoria del No sorprendió al mundo (Semana, 2016a). El País, de España, comentó: “En un mundo de locuras sin fronteras, Colombia optaba ese domingo por dar un salto al vacío o ser ejemplo para el planeta. Ganó la primera opción” (ídem). The Chicago Tribune apuntó “Los votantes colombianos han rechazado un acuerdo de paz con los rebeldes de las FARC, un resultado sorprendente que arriesga prolongar un conflicto armado de 52 años y, al hacerlo, lanza el proceso de paz al caos” (ídem). The New York Times sostuvo que “el plebiscito deja en el limbo el futuro de los guerrilleros que iban a regresar a la vida civil en Colombia, lo mismo que el futuro de la guerra que ambos bandos habían declarado que estaba terminada” (ídem). Al Jazeera dijo “El increíble resultado abre un escenario incierto para el acuerdo de paz que tomó cuatro años y fue aplaudido alrededor del mundo”.

Pese a la sorpresa, la victoria del No podía anticiparse. Proyectando los resultados de la campaña presidencial de 2014 y considerando que los mecanismos de participación como los plebiscitos no movilizan la cantidad de recursos ni los intereses de los partidos políticos, sus jefes y sus estructuras, González (2016) concluyó que la abstención fue uno de los factores explicativos de mayor incidencia en este caso. Algo similar le sucedió a Álvaro Uribe, cuando en 2003, vio que su referendo solo logró la aprobación de una de las quince propuestas a votar (Rodríguez, 2017). Según los datos de la Registraduría Nacional del Estado Civil (2016), en el plebiscito por la paz participaron 13'066.047 de las 34'899.945 personas habilitadas, es decir, el 37,43% del censo electoral. Sus resultados reflejaron que, de los 12'808.858 votos válidos, el 49,78% respaldó el proceso de negociación -6'377.482 votos- y el 50,21% lo rechazó -6'431.376 votos-. Aunque un porcentaje de abstención del 62% es alto, no es inaudito en Colombia. Desde 1991 hasta 2014, las mediciones reflejan un abstencionismo del 56% en las elecciones legislativas, y de un 54% en las elecciones presidenciales entre 1990 y 2014 (Botero, 2017).

El análisis por regiones concluye que, en el Caribe, el fenómeno promedió el 73%, con situaciones críticas como la de La Guajira, con un porcentaje de 81%, o la de Atlántico, Magdalena y Bolívar, con 76% respectivamente. Si bien es cierto que el huracán Matthew generó alertas, inundaciones y emergencias en varios municipios de la región norte del país, es claro que esta no es la única explicación de lo sucedido, toda vez el abstencionismo fue un fenómeno nacional. En la región del Pacífico, el sí ganó. En los Santanderes, por ejemplo,

ganó el No y Santos perdió lo que se había logrado durante las presidenciales dos años antes. En el Valle, ganó el Sí, pero el No estuvo cerca de igualarlo; además, el 66% de abstención superó el promedio nacional. La región central del país reflejó un voto mayoritariamente negativo (González, 2016). En el oriente del país y los departamentos del sur se registraron más votos de apoyo que de rechazo. Precisando un poco la mirada, se halló que en los departamentos en los que el Sí fue mayoritario también se dio una abstención más alta que en los que se impuso el No (69% y 59%, respectivamente). Este patrón también se encontró en el comportamiento electoral de los municipios (Botero, 2017).

Para algunos, la asimetría entre lo urbano y lo rural también contribuye a explicar la victoria del No, que se impuso mayoritariamente en las ciudades y en las zonas más densamente pobladas, a excepción de Bogotá y Tunja. El Sí ganó en la mayoría de municipios en los que los índices de pobreza, violencia armada y desigualdad son más elevados. El No, por el contrario, ganó con contundencia en municipios mejor integrados a centros urbanos y con más presencia institucional (Muñoz y Herreño, en Botero, 2017). No obstante, es necesario precisar que las diferencias no fueron abismales. Comparando las ciudades intermedias, Botero concluyó que “no hay un patrón claro de apoyo al No o al Sí a nivel de las principales ciudades” (2017, pg. 376). Los datos de las ciudades con más de 300 mil habitantes respaldan su hipótesis, pues Barranquilla (57%), Bogotá (56%), Cartagena (55%), Pasto (62%), Soledad (59%) y Buenaventura (70%) fueron las ciudades en las que el sí se impuso con más del 55%. Medellín (63%), Villavicencio (64%), Cúcuta (65%), Bucaramanga (55%), Ibagué (60%) y Bello (63%) fueron las ciudades en las que el No logró más del 55% de los votos. En Valledupar (51% por el Sí), Santa Marta (53% por el Sí), Cali (54% por el Sí), Manizales (51% por el No), Montería (52% por el No), Soacha (52% por el No) y Pereira (54% por el No) hubo muy poca diferencia en el porcentaje de votos (2017, p. 376).

2.3.3. ¿Cómo explicar la victoria del No?

Muchas investigaciones han contribuido a la comprensión de este suceso y es fácil encontrar divergencias entre estas; sin embargo, existe una coincidencia importante: no es posible explicar la victoria del No en el plebiscito por la paz en Colombia sin considerar la difusión masiva de mentiras y la manipulación de la información y las emociones de los votantes

(Botero, 2017; González, 2016; González, 2017; Mejía, 2018; Pinzón, 2020; Rodríguez, 2017).

Paradójicamente, uno de los argumentos del uribismo para enfrentar los acuerdos consistió en señalar a Santos Calderón como una persona traicionera y engañadora (González, 2017). Remitiéndose a su pasado uribista y omitiendo el contenido de su programa de gobierno, sus detractores toman el restablecimiento de las relaciones diplomáticas con Venezuela –rotas durante el gobierno de Uribe Vélez, a propósito de las tensiones regionales que generó su lucha contra el terrorismo- y el inicio de las negociaciones como pruebas del oportunismo y las ansias de poder de una persona que, a su juicio, buscaba la gloria personal. En julio de 2016, durante una gira por Europa, Uribe Vélez afirmó:

La plataforma nuestra se opondrá a lo que viene fraguando Santos, porque él les entrega el país a las FARC, que son castrochavistas [...] todo se le concede al terrorismo, y a los sectores sociales y económicos del país se los maltrata [...] es un gobierno manipulador de la opinión pública internacional, de los medios” (Uribe, 2016).

De vuelta al país, insistió:

Yo hago una reflexión: este gobierno prometió mantener y fortalecer las políticas de seguridad democrática, confianza de inversión y cohesión social; las pudo mejorar, [pero] las abandonó. Ahora nos chantajea, ahora nos dice que, si gana el “No”, en lugar de darse el gobierno la tarea de reorientar los acuerdos, se abandona la paz. Este gobierno nos pasa del engaño al chantaje, del chantaje al engaño. Por eso, no a estos acuerdos, sí a la paz como lo manda la Constitución (Uribe, citado en González, 2017, pg. 118).

La oposición que generó el uribismo hacia el proceso de paz no solo implicó el ataque personal, también se utilizaron las hoy populares *fake news*, adaptadas al contexto. “La argumentación del ‘No’ difundida en redes sociales mezcló falsas noticias que rápidamente se viralizaron con temas más complejos propios de la negociación en el campo de la justicia, el narcotráfico o la participación política de las FARC” (González, 2017). Las más difundidas generaron una red de argumentos coherentes entre sí –pero mendaces y malintencionados-,

que apuntó a esferas clave de la vida social: las representaciones de lo justo, de la familia, del esfuerzo personal, de la estabilidad y la tradición. Por ejemplo, se planteó que los exguerrilleros devengarían mensualmente montos de dinero que superaban lo que un trabajador promedio ganaba en un mes, que los pensionados iban a tener que asumir –por medio de un nuevo impuesto- algunos de los costos que implicaba la paz, y que la “ideología de género” iba a desdibujar la estructura de la familia tradicional (González, 2017; Botero, 2017).

Muchos esfuerzos periodísticos, ante tal panorama, se dedicaron a verificar la información masificada y a confrontar con lo que decían los acuerdos. Según El Tiempo “cada excombatiente de las Farc que se una al proceso de paz recibirá una asignación del 90% del salario mínimo legal vigente, unos \$620.000, siempre y cuando no tengan un vínculo contractual que les genere ingresos” (Redacción, 2016a). Para la Agencia Colombiana para la Reintegración, este subsidio “está muy por debajo del mínimo, [pues] busca incentivar a los desmovilizados a que busquen un trabajo y se reintegren efectivamente a la sociedad” (en Semana, 2016b). Semana le hizo seguimiento a lo que, en las redes sociales, se denominó la ley Roy Barreras y que se difundió de con este mensaje:

Acaba de pasar la ley Roy Barreras, queda sólo un debate sobre normatividad. Todos los pensionados de Colombia deben aportar el 7 % de su pensión a la paz para el sostenimiento de las bases guerrilleras. Lo anterior en el primer año, luego de la norma proporcional, el 7 % y al final el 9 %... para que sigan aprobando el proceso de paz (2016c).

Apoyado por la Secretaría del Senado de la República, este medio de comunicación desmintió el mensaje y afirmó que “Desde cuando se firmó el acuerdo de paz, el 24 de agosto en La Habana, y desde cuando el presidente Juan Manuel Santos convocó al plebiscito, un par de días después, se ha multiplicado este tipo de mensajes” (2016c). Un tratamiento similar precisó el polémico “enfoque de género”. Para algunos, este significó “uno de los más grandes aciertos del acuerdo” (Ruiz, 2016). Otros no dudaron en exigir claridad sobre su significado dentro del acuerdo. Los más radicales pidieron su eliminación. Varios pastores de iglesias cristianas sostuvieron que estaba en riesgo la definición de familia “tal y como lo contempla el espíritu de nuestra Constitución” (en Semana, 2016d). Ante las críticas, Santos

Calderón debió publicar en su cuenta de Twitter: “Acuerdo ratifica que enfoque de género ÚNICAMENTE significa reconocer a mujeres como víctimas para garantizarles derechos” (ídem). Según Mejía (2018), por irrelevante que parezca esta polémica, sus efectos fueron decisivos para dirimir el plebiscito, pues además de convocar a más de 7 millones de colombianos, las iglesias cristianas en el país reflejan un activismo político y una disciplina de voto tan férrea como la del mismo uribismo.

En el núcleo de lo acordado estuvieron las reformas que harían posible el ejercicio de la política prescindiendo el uso de las armas. Humberto de la Calle, jefe de la comisión del gobierno en la mesa de La Habana, en una entrevista ofrecida a El Tiempo, sostuvo que:

Yo pienso que la más complicada [de las propuestas que incluye el acuerdo] es la relacionada con la participación en política de las Farc. Y creo que los colombianos tenemos que hacer una reflexión sobre este punto porque no es solo un tema de la mesa de conversaciones de La Habana. Yo quiero reiterar que el propósito final y fundamental del acuerdo es poner fin al uso de las armas y abrir las puertas a la participación política [...] Creo que a Colombia le conviene que las Farc, en vez de estar atentando contra la población civil, tengan presencia en órganos representativos y participen en la política sin armas, que es verdaderamente el fin del conflicto. El fin del conflicto no es solo el cese de los fusiles, el fin del conflicto está en la mente de los colombianos y un elemento es el de la participación política (Gómez, 2016b).

Los críticos ajustaron el contenido de los acuerdos para inferir que la participación en política de los exintegrantes de las FARC-EP implicaría impunidad, el cambio del modelo político y económico, y la llegada al poder de lo que denominaron el *castrochavismo*. El exprocurador Alejandro Ordoñez, por ejemplo, llegó a plantear que los resultados del proceso de negociación reflejaban un pacto entre la élite gobernante y la élite criminal, que atentaba contra la clase media del país y beneficiaba a los criminales con la no extradición, la protección de sus riquezas y la posibilidad de gobernar. El entonces senador Iván Duque y el expresidente Uribe Vélez compararon el tratamiento que el acuerdo les propiciaba a las FARC-EP con el que, en su momento, recibió ETA por parte del Estado español. Ambos coincidieron en que la actividad terrorista debía vetar la participación en política, dada la amenaza que significaría la posibilidad de aparentar integrarse a la dinámica electoral,

mientras se compran armas y votos con la fortuna hecha durante la guerra (en González, 2017). *Castrochavismo* fue el término que se hizo circular indiscriminadamente, con el fin de posicionar la creencia en un cambio de modelo de sociedad negociado en Cuba: el paso de la democracia a la dictadura al estilo Socialismo del Siglo XXI. Según Juanita León, en su columna de La Silla Vacía:

Los promotores del No han utilizado un argumento del ex presidente Álvaro Uribe que ha calado hondo en la opinión pública: que, si se refrenda el Acuerdo con las Farc, se allanará el camino para la llegada a Colombia del castro-chavismo y que, de esta manera, Colombia seguirá los pasos de Venezuela [...] La teoría de la conspiración, que raya en lo absurdo, es la idea de que Juan Manuel Santos es el alias ‘Santiago’ que aparece en el computador del ex jefe guerrillero Raúl Reyes (bombardeado por el mismo Santos cuando era ministro de Defensa). Los que arguyen esto utilizan como supuesta evidencia las fotos de Santos con Fidel Castro, los contactos que tuvo posteriormente con Chávez, a quien llamó en un momento dado “mi nuevo mejor amigo”, y el pasado izquierdoso de su hermano Enrique (León, 2016).

Por más que la referencia parezca directa, incontrovertible y respaldada por la evidencia histórica, el término al que apelan no remite a un significado convencional. De ahí que enfrentar este tipo de acusaciones sea muy difícil. A propósito del primer quinquenio de los Acuerdos, Humberto de la Calle sostuvo: “No le entregamos el país a las Farc [...] Aquí lo que se dijo es: el país quedó en manos de las FARC. No hay un solo tema en Colombia importante que dependa de las Farc” (en Sacristán, 2021).

2.3.4. Que la gente saliera a votar verraca

No solamente llama la atención la efectividad de la campaña por el No en el plebiscito de 2016. Según su gerente, Juan Carlos Vélez Uribe, en entrevista a La República, “El costo-beneficio del No es inmenso” (2017). Es muy interesante también la consistencia con la que se actuó. En gran medida, esto fue posible por la articulación que logró hacer el uribismo respecto a las críticas que despertaba el gobierno de Santos Calderón y, específicamente, las falencias y las inconformidades que generó el acuerdo de paz que negoció con las FARC-EP. Sin embargo, no hubiera sido posible sin una estrategia de comunicación y marketing político

que la orientara. El mismo Vélez Uribe, a pocos días del triunfo de su campaña, ofreció detalles sobre su propósito y los medios utilizados. *La Grabación* -columna de Daniel Coronell (2017) en la Revista Semana– reúne la poca evidencia que aún se puede consultar sobre lo develado por el excongresista, a quien sus confesiones le costaron su lugar en el uribismo.

Vélez Uribe sugiere que la campaña se dividió en dos momentos. Inicialmente, la crítica a los acuerdos ocupó la agenda de sus copartidarios. Tras una asesoría internacional, cuya causa no explicita, se da un viraje importante y se replantean los medios y el objetivo de su empresa: “Ellos van a apelar a la esperanza, ustedes tienen que apelar a la indignación. Dejen de explicar los acuerdos. Ya no jodan más con esos acuerdos” (ídem). Esa fue la recomendación de unos asesores cuya identidad se desconoce y cuya procedencia no es del todo clara: “Unos tipos de Panamá que son asesores panameños... que son como panameños brasileiros. Tienen una sociedad. No, ahí tengo el nombre” (ídem). El propósito, entonces, se reorientó en el sentido en que los asesores lo sugirieron: “Sí... a la indignación. Entonces la gente votó verraca. Nosotros lo que estábamos buscando es que la gente saliera a votar así...Una señora llorando: ¡Ay! Yo fui víctima ¡Ay! No me han reparado las FARC... Emberracar a la gente” (ídem).

Para lograr su objetivo, confiesa Vélez Uribe, la radio y las redes sociales fueron fundamentales.

Descubrimos el poder viral de las redes sociales. Por ejemplo, en una visita a Apartadó, Antioquia, un concejal me pasó una imagen de Santos y ‘Timochenko’ con un mensaje de por qué se le iba a dar dinero a los guerrilleros si el país estaba en la olla. Yo la publiqué en mi *Facebook* y el sábado pasado tenía 130.000 compartidos con un alcance de seis millones de personas. Hicimos una etapa inicial de reactivar toda la estructura del Centro Democrático en las regiones repartiendo volantes en regiones [...] En emisoras de estratos medios y altos nos basamos en la no impunidad, la elegibilidad y la reforma tributaria, mientras en las emisoras de estratos bajos nos enfocamos en subsidios. En cuanto el segmento en cada región utilizamos sus respectivos acentos. En la Costa individualizamos el mensaje de que nos íbamos a convertir en Venezuela. Y aquí el No ganó sin pagar un peso. En ocho municipios del

Cauca pasamos propaganda por radio la noche del sábado centrada en víctimas (en Zárate, 2019, pg. 91).

La información revelada sobre la estrategia de financiación parece coherente en un aspecto: no fue fácil conseguir el respaldo económico para intentar ganar un plebiscito rodeado de circunstancias que debían favorecer la iniciativa del gobierno. Sin embargo, es claro que, a diferencia de campañas para elecciones de cargos locales, regionales o nacionales, la campaña para el plebiscito no requería una cantidad desbordada de recursos. Si las maquinarias y los gremios no se mostraban dispuestos a apoyar abiertamente al No, se debía apelar a quienes defendían su postura abiertamente y con convicción. En ese sentido, sostuvo Vélez Uribe:

Yo también cogí a cada uno de los senadores y parlamentarios y les dije: “Me tienen que conseguir 10 millones de pesos en cuñas radiales”. Ahí, me levanté 400 millones. Digamos que eso no está totalizado porque esos entraron por comités regionales. Pero todos me cumplieron porque eso fue con orden de Uribe: “Bueno, presidente, ¡mande pues!” Y ahí mismo (en Coronell, 2017).

No obstante, no toda la campaña debía hacerse de manera tan poco convencional. El uribismo consideró adecuado manifestar su inconformidad con los acuerdos durante la ceremonia de la firma del acuerdo en Cartagena, días antes a la votación. En palabras de Vélez, era necesario “dañarle la fiesta a Santos. La fiestecista a Santos” (ídem). Para ello, “yo mandé dos carros vallas con fotos de Timochenko y de Venezuela y el No, y los mandamos tres días antes para ponerlos a andar por la ciudad vieja ¿Para qué? Para que las delegaciones internacionales vieran otra cosa” (ídem), sostuvo Vélez. Para animar la marcha con la que Cartagena comprometería su rechazo al plebiscito, el uribismo invitó a uno de los principales voceros contra la amenaza que significaba la ya comentada ideología de género:

Eso estaba con mucha fuerza porque eso sí, el mejor trabajo que yo le hice al Centro Democrático fue traernos al pastor Miguel Arrázola. Miguel es un líder para Cartagena impresionante. Ese tipo va a ser alcalde de Cartagena, se va a lanzar y el tipo va a ganar (ídem).

El final de la columna de Coronell sintetiza lo que significó la victoria del No para la historia reciente del país:

La mezcla de desinformación, fanatismo religioso y rabia dio el resultado esperado. Tal como lo dice Vélez, no se trataba de apelar a la razón [...] La joven y rigurosa reportera que hizo la entrevista ganó el Premio Nacional de Periodismo. Cuando se lo entregaron ya no trabajaba en La República. Juan Carlos Vélez Uribe, el gerente exitoso del No, fue obligado a renunciar al Centro Democrático. Muchos de sus antiguos compañeros de causa le reprochan no por haber hecho lo que hizo, sino por haberlo contado [...] El expresidente Uribe censuró la entrevista de Vélez en un trino que no necesita comentarios “Hacen daño los compañeros que no cuidan las comunicaciones” (Coronell, 2017).

2.3.5. Las implicaciones de la victoria del No

Al conocerse los resultados, las partes en negociación se ratificaron en su voluntad de lograr la paz. Los promotores del No eligieron 3 representantes, que trabajaron en conjunto con sus homólogos del gobierno. Sin una ruta definida, comenzó el proceso de renegociación, del que resultaron 273 modificaciones al acuerdo inicial. Sin embargo, la inmensa mayoría refirió a cambios formales u ortográficos. Solamente 9 alteraciones tocaron aspectos estructurales del texto (Rodríguez, 2017). Pocos días después, el presidente Santos Calderón recibió el Premio Nobel de la Paz y, con este, el apoyo decidido de la comunidad internacional. A lo largo de ese mes, las partes involucradas tuvieron numerosos encuentros. Finalmente, a comienzos de noviembre se anunció la existencia de un nuevo acuerdo y, a finales del mes, fue firmado en Bogotá.

La campaña por el No en el plebiscito por la paz, además de explotar las debilidades estructurales del sistema electoral del país –abstencionismo, marcadas divisiones entre regiones y asimetrías en la eficiencia del Estado en lo urbano y lo rural-, recurrió a ataques personales, difusión de información engañosa y manipulación emocional. Según González,

El análisis de estadística textual muestra que los discursos de No centraron su mensaje en el campo semántico del miedo, la guerra y el comunismo. Es así como las palabras más utilizadas por estos líderes fueron: “guerra”, “terrorismo”, “impunidad”,

“delitos”, “masacres”, “narcotráfico”, “atrocies”, “violación”, “chavismo”, “Venezuela” y “lesa humanidad”. Al tema de la guerra se sumó el discurso del miedo frente a la posibilidad de que las FARC llegasen al poder y a que, de ese modo, Colombia se convirtiera en “una nueva Venezuela” (2017, pg. 121).

En ese sentido, sostiene Rodríguez que una de las razones que explica el resultado del plebiscito tiene relación con “la campaña realizada por diversos sectores que aprovecharon la complejidad del Acuerdo para promover el miedo difundiendo rumores falsos sobre las medidas incluidas en el Acuerdo” (2017, pg. 179). Los medios privilegiados para adelantar esta estrategia fueron las redes sociales y la prensa tradicional. Al respecto, Mejía afirma:

Según los datos que pueden extraerse de la cuenta de Twitter del expresidente Uribe, desde 2009 que este se unió a la red social, ha emitido 62.668 trinos hasta la fecha [noviembre 12 de 2017], es decir, 7833 trinos por año, 652 trinos por mes o 21 trinos por día aproximadamente, la gran mayoría de mensajes en contra del proceso de paz, en contra de sus detractores o del Gobierno Nacional (2018, pg. 35).

A su vez, el papel de algunos de los medios tradicionales fue funcional a las pretensiones del uribismo. Contrario al ejercicio periodístico de El Tiempo o El Espectador, para Pinzón:

En los editoriales de El Colombiano se contribuyó a formar una imagen en la cual las FARC aparecían como actores que generaban desconfianza, al reactivar los recuerdos sobre la guerra en los colombianos y la posibilidad de considerarlos como ciudadanos insertados en las dinámicas institucionales resultaba inconcebible. Esto es así no solo por las acciones pasadas, sino porque se cuestiona que los miembros del grupo guerrillero fueran personas iguales al resto de ciudadanos colombianos cuando se mencionó que son incapaces de pedir perdón precisamente porque hacerlo exige tener ética y una estructura de valores cristiana (2020, pg. 310).

Desde el campo de la psicología, Ruano y Muñoz (2019) se propusieron analizar las emociones que generó la campaña del No, mediante el estudio de 15 blogs, 20 noticias, 10 páginas de Facebook y 10 perfiles de Twitter. Sus conclusiones apuntaron hacia la generación de emociones esperadas negativas: miedo, angustia e indignación, mediante las campañas publicitarias que transmitían mensajes relacionados con un futuro catastrófico: pérdida de la

propiedad, crisis económicas, retiro de subsidios por parte del Estado y represión sobre las libertades individuales. Se identificó también la generación de emociones inmediatas negativas: rabia, rechazo, ira, sensación de injusticia e impunidad, mediante la difusión de piezas publicitarias que remarcaran el dolor de las víctimas y lo atroz de los crímenes de las FARC-EP. La noción de *aversión a la pérdida* planteada por el psicólogo Daniel Kahneman les permite a estos investigadores concluir que:

Las emociones negativas son más intensas e influyen en mayor medida en el comportamiento que las positivas, denominando a este fenómeno aversión a la pérdida, esto explica por qué “los organismos que responden a las amenazas con más urgencia que a las oportunidades tienen mejores posibilidades de sobrevivir y reproducirse” (Kahneman), esto podría aclarar por qué a pesar de que las dos campañas pretenden influir en las emociones de los electores colombianos, la segunda campaña [la del No] resultó más efectiva (2019, pg. 124).

Así mismo, hay quienes creen que el plebiscito por la paz fue un ejercicio de preparación electoral con miras a la campaña presidencial de 2018. Botero sostiene que:

Otra consecuencia de la victoria del No en el plebiscito por la paz fue el fortalecimiento del uribismo y de sectores de la derecha conservadora de cara a la campaña presidencial de 2018. Una de las estrategias de campaña del No, como vimos, fue hacer del plebiscito un referendo sobre la gestión del presidente Santos. En este sentido, el plebiscito funcionó como “ejercicio de calentamiento” para las presidenciales del próximo año. El eje central de la contienda política serán los acuerdos: con el uribismo fortalecido y todavía en oposición a la paz negociada, está en juego la implementación y que se respete lo pactado [...] el proceso de paz necesita de una estrategia para sobrevivir a la campaña presidencial de 2018. La etapa inicial de implementación de los acuerdos coincide con una campaña política donde varios de los actores le son hostiles. Como vimos, la victoria del No fortaleció a sectores uribistas y conservadores que obtendrán réditos políticos importantes de oponerse a los acuerdos y desprestigiarlos. Va a ser difícil lidiar con los imprevistos, los errores (inevitables), la controversia y las realidades de un proceso de esta envergadura en medio de una campaña política (2017, pg. 385).

Mejía (2018), por su parte, advierte sobre la lección que aprendieron los sectores radicales del espectro conservador de la política colombiana con los resultados del plebiscito. A su juicio, explotar la polarización, la desinformación y la ignorancia del electorado sería la estrategia ensayada y exitosa que los conduciría a la presidencia en el 2018. Estos argumentos, probados en condiciones similares por la extrema derecha europea, conducirían a restricciones en los derechos civiles de minorías políticas y sociales. Rodríguez (2017) anticipó que el debate que dirimió el plebiscito a favor de los críticos del acuerdo estaría presente en la campaña presidencial de 2018, en la que se jugaría la posibilidad de sacar adelante los compromisos acordados.

2.4. De las fallas lógicas al *bullshit* y las mentiras descaradas

La segunda mitad de la década del 2010 marcó un punto de inflexión en las transformaciones discursivas de la comunicación pública. Como se ha reseñado insistentemente desde la prensa y la academia, corren los tiempos de la posverdad. Según McIntyre,

Lo que parece nuevo en la era de la posverdad es un desafío no solo a la idea de *conocer* la realidad sino a la existencia de la realidad misma. Cuando un individuo está desinformado o equivocado, él o ella probablemente pagarán un precio por ello; desear que un nuevo medicamento cure nuestra enfermedad cardíaca no hará que lo haga. Pero cuando nuestros líderes (o una pluralidad de nuestra sociedad) niegan hechos básicos, las consecuencias pueden ser devastadoras a escala mundial [...] Así, la posverdad equivale a una forma de supremacía ideológica, a través de la cual sus practicantes tratan de obligar a alguien a que crea algo, tanto si hay evidencia a favor como si no. Y esta es la receta para la dominación política (2018, pg. 10 y 13).

La reflexión de McIntyre es la respuesta de la filosofía a la contundencia de los hechos. En 2016, el Diccionario Oxford eligió “posverdad” como la palabra del año, a propósito de la salida del Reino Unido de la Unión Europea -el Brexit-, la elección de Donald Trump como presidente de los Estados Unidos y victoria del No en el plebiscito por la paz en Colombia. Cerraremos la reflexión sobre la argumentación uribista sobre la violencia política en Colombia con un análisis que confrontará dos estilos discursivos correspondientes a momentos históricos y a pretensiones políticas opuestas. Una perspectiva lógica nos permitirá, inicialmente, identificar los problemas del discurso gubernamental del uribismo, a

comienzos de siglo. Posterior a ello, abordaremos un discurso que conecta el contexto posterior a la firma del acuerdo de paz con la guerrilla de las FARC-EP y previo a la campaña presidencial del 2018. Buscaremos demostrar que el llamado a “hacer trizas el maldito papel que llaman acuerdo de paz” es la conclusión de un discurso paradigmático de lo que, con Frankfurt, Grimaltos y Rosell, llamamos *bullshit*, estructurado a partir de mentiras descaradas.

2.4.1. Mi gobierno los señala como terroristas

A pesar de que con el paso del tiempo su discurso fue flexibilizándose, el uribismo llegó al gobierno central en el año 2002 con el fin de afianzar el discurso de la legitimidad al Estado (Posada, 2003) y de solventar con orden y contundencia la crisis institucional en la que quedó el país tras el fracaso de las negociaciones entre el presidente saliente –Andrés Pastrana- y la guerrilla de las FARC (Gaviria, 2005). Pizarro, al respecto, considera que “El país votó no tanto a favor de Uribe –que apenas aparecía en las encuestas al inicio de la campaña electoral, las cuales favorecían largamente a Horacio Serpa y, en menor medida, a Noemí Sanín-, sino en contra de las FARC” (2017, pg. 326).

Su estrategia fue definida por los analistas como de zanahoria y garrote. En parte, esto explica que haya logrado desmovilizar a los grupos de autodefensas, haya tenido al ELN a punto de firmar un acuerdo de paz y haya acorralado a las FARC, al punto de conducirlos a un proceso de negociación exitoso con el gobierno que lo sucedió (Pizarro, 2017). El efecto del garrote fue, en primera instancia, discursivo y su núcleo fue la convicción de que el carácter de los grupos armados ilegales –como logró denominar en conjunto a las guerrillas y los grupos paramilitares tras varias reformas legales- era el de terroristas. Esto, en función de lo que círculos intelectuales cercanos, medios de comunicación, la opinión pública y los hechos fueron consolidando en el contexto de la lucha global que lideró Estado Unidos tras los atentados del 11 de septiembre.

Hemos visto, pues, el argumento duro del uribismo, el cual puede reconstruirse, en principio, de la siguiente manera:

O bien en Colombia existe un conflicto armado interno o bien en Colombia existe una amenaza terrorista.

En Colombia existe una amenaza terrorista.

Por lo tanto, en Colombia no existe un conflicto armado.

2.4.2. ¿O conflicto armado interno o amenaza terrorista?

Las proposiciones categóricas disyuntivas constituyen uno de los tipos de proposiciones categóricas que examinan Irving Copi y Carl Cohen en *Introducción a la lógica* (2021). Contienen dos proposiciones componentes llamadas disyuntos. No afirman categóricamente la verdad de ninguna. Así como uno de los disyuntos puede ser verdadero, ambos pueden serlo. Un silogismo disyuntivo se conforma, entonces, con la disyunción como primera premisa y la negación o contradicción de uno de los disyuntos como segunda, pues se infiere que el otro es verdadero. Mientras así se constituye un silogismo disyuntivo válido, no se logra si se pretende que la verdad de un disyunto conduzca a la falsedad del otro, debido a que el silogismo disyuntivo permite la verdad de ambos. Por ejemplo:

Ella fue o bien arrogante o estúpida.

Ella fue arrogante.

Por lo tanto, ella no fue estúpida.

Por más que la premisa categórica sea verdadera, es decir, que ella haya sido arrogante, pudo darse el caso de que también hubiese sido estúpida. En otras palabras, pudo ser arrogante y estúpida. Luego, “se tiene un silogismo válido sólo cuando la premisa categórica contradice un disyunto de la premisa disyuntiva y la conclusión afirma el otro disyunto de la premisa disyuntiva” (p. 341).

Una primera aproximación lógica al argumento uribista con el que se niega la existencia del conflicto interno armado nos arroja como resultado una falla fatal. La versión del silogismo disyuntivo que reconstruimos en la sección anterior es inválida en la medida en que, en lugar de negar o contradecir el disyunto que consideran falso -en Colombia existe un conflicto armado interno-, establecen la verdad del que estiman que se corresponde con los hechos - en Colombia existe una amenaza terrorista. Esta es una falla recurrente, como vimos en el apartado anterior, en las intervenciones del expresidente Álvaro Uribe Vélez. Podemos conjeturar que las turbulencias en las que se da el discurso político y su deber de efectividad

propician fallas como esa que, dada la simplificación de la realidad que permiten, llegan a ser muy rentables en términos de favorabilidad y apoyo de la opinión pública.

La invalidez de este silogismo disyuntivo no es el único problema de razonamiento que refleja el discurso duro del uribismo. Una nueva revisión, aplicada sobre la reconstrucción extendida del razonamiento, nos conducirá a un argumento dilemático. Kahane y Cavender definen el dilema como el “argumento que presenta dos alternativas, ambas afirmadas como malas para alguien o para alguna posición” (2010, p. 58), y cuya forma general es la siguiente:

O P o Q

Si P entonces R

Si Q entonces S

Por lo tanto, R o S

En nuestro caso, la reconstrucción diría que:

O bien en Colombia existe un conflicto armado interno o bien en Colombia existe una amenaza terrorista.

Si en Colombia existe un conflicto armado interno, la salida negociada es la única opción posible.

Si en Colombia existe una amenaza terrorista, la salida armada es la única opción posible.

Por lo tanto, o la salida negociada o la salida armada es la única opción posible.

La evaluación de un argumento de este tipo, según Kahane y Cavender (2010), precisa examinar, inicialmente, la premisa disyuntiva “O P o Q”. Este procedimiento es denominado *ir entre los cuernos del dilema*. En caso de demostrar la existencia de, por lo menos, otra alternativa viable, arroja la falsedad del enunciado. Con esto bastaría para probar que estaríamos ante un falso dilema. A continuación, veremos que es el caso del argumento que estamos evaluando.

Si bien el discurso uribista de línea dura ha separado categóricamente las nociones de conflicto interno armado y amenaza terrorista, ha habido quienes, desde dentro, han diferido de tal concepción. Rafael Nieto, viceministro del Interior y de Justicia durante los primeros años del gobierno Uribe y precandidato presidencial en 2018 por el Centro Democrático,

llegó a sostener que: “tenemos en Colombia tanto un conflicto armado como terrorismo” (en Botero, 2007, pg. 228). En “El falso dilema”, columna de prensa publicada por Nieto en 2005, se señala como un error el razonamiento del gobierno. Acudir a la definición de “conflicto armado no internacional” que provee el *Diccionario de Derecho Internacional de los Conflictos* no es adecuado, debido a la imprecisa equiparación que hace Verri entre “guerra civil” y “conflicto armado”:

Conflicto armado no internacional: sinónimo de “guerra civil” [...] En los términos de dicho artículo [art. 1 del Protocolo II de 1977] se considera conflicto armado no internacional todo conflicto que se desarrolle en el territorio de un Estado, entre sus fuerzas armadas y fuerzas armadas disidentes o grupos armados organizados que, bajo dirección de un mando responsable, ejerzan sobre una parte de dicho territorio un control tal que les permita realizar operaciones militares sostenidas y concertadas y aplicar el derecho internacional establecido para ese tipo de conflicto (2008, pg. 26).

Nieto reclama que no es necesaria una definición tan exigente para describir la situación colombiana como la de un conflicto armado interno, en virtud de que el artículo 3 común a los cuatro Convenios de Ginebra asocia a esa noción la existencia de un “conflicto armado que no sea de índole internacional y que surja en el territorio de una de las Altas Partes Contratantes” (CICR, 2012, pg. 37). La existencia, entonces, de enfrentamientos prolongados en el tiempo entre el Estado y grupos organizados justifica el uso de la noción de conflicto armado, y su reconocimiento por parte del gobierno suprimiría la confusión que se deriva de la homologación entre este y guerra civil, desproveería de argumentos a los que critican su negacionismo y le demostraría a la comunidad internacional un compromiso férreo con el respeto al DIH (Nieto, en Botero, 2007).

La versión menos beligerante del discurso uribista coincide con los conceptos que emitieron instancias internacionales. En 2004, el Informe de Actividades del Comité Internacional de la Cruz Roja sostuvo que “a la luz del DIH, la situación existente en Colombia presenta todos los elementos constituyentes de un conflicto armado no internacional” y que “la eventual existencia de actos de terrorismo –prohibidos por el DIH– no modifica la calificación jurídica del conflicto” (2004, pg. 6). En 2003, la Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, por medio del comunicado de prensa *Sobre la*

importancia del principio humanitario de distinción en el conflicto armado interno, sostuvo que:

Desconocer la existencia de tal conflicto podría dar lugar a que los integrantes de los grupos ilegales se creyeran, equivocadamente, liberados de cualquier deber jurídico con respecto a la observancia de los principios internacionales de distinción, limitación y proporcionalidad, y ajenos a cualquier exigencia internacional sobre el cumplimiento de los mismos [...] Conviene anotar que los actos de terrorismo, entendiendo por tales aquellas acciones deliberadas de violencia cuya finalidad sea aterrorizar a la población en general, a un grupo de personas o a personas determinadas, ocurren, lamentablemente, tanto dentro de un conflicto armado como fuera de él. Tales actos constituyen crímenes atroces y son reprochables en toda circunstancia, independientemente de que sus autores sean o no partícipes directos en las hostilidades (2003, pg. 2).

Desde la academia, también fueron surgiendo argumentos que contribuyeron en la comprensión de este fenómeno complejo “¿Conflicto armado o amenaza terrorista?” fue una columna de prensa publicada en 2005, en la que Eduardo Pizarro Leongómez sintetizó uno de los planteamientos que presentó en su libro *Una democracia asediada. Balance y perspectivas del conflicto armado en Colombia*. El sociólogo sostuvo que el gobierno asimiló erróneamente la noción de guerra civil con la de conflicto armado interno. Mientras aquella refiere a un enfrentamiento violento entre varios sectores poblacionales de un país, en el que la polarización es extrema y el territorio se divide según las capacidades de control territorial de las partes enfrentadas; el conflicto armado interno es un concepto genérico capaz de referir a guerras civiles, conflictos interétnicos, conflictos religiosos y amenazas terroristas. En Colombia, particularmente, no se da una guerra civil, por cuanto las FARC, el ELN y los grupos paramilitares, pese a que hablen en nombre del pueblo, no lo representan y no generan en este más que un sentimiento generalizado de rechazo y desaprobación; por el contrario, sí existe un conflicto armado que produce miles de muertos cada año y en el que las prácticas de sus protagonistas permiten definirlos como grupos terroristas. Concluye Pizarro que “la definición más correcta es la de un conflicto armado interno, cuyos actores no estatales han

sufrido en los últimos años una profunda degradación terrorista, tal como lo sostienen Washington y la Unión Europea” (2007, pg. 224).

Una alternativa de evaluación a un argumento dilemático consiste en *agarrar los cuernos del dilema*. Este procedimiento exige evaluar una o ambas de las premisas categóricas del argumento. Hallar la falsedad de, por lo menos, una de estas permitiría concluir que se ha incurrido en la falacia del falso dilema y, posiblemente, en la falacia de lo uno o lo otro –o falacia del blanco y negro (Kahane y Cavender, 2010). A continuación, veremos que es el caso del argumento que estamos evaluando.

Recordemos las premisas categóricas del argumento en evaluación:

Si en Colombia existe un conflicto armado interno, la salida negociada es la única opción posible.

Si en Colombia existe una amenaza terrorista, la salida armada es la única opción posible.

La experiencia internacional demuestra que ambas premisas son falsas. Inclusive, en el momento en que el debate encontró sus puntos más álgidos, ya se disponía de información empírica que justificara una articulación diferente del discurso. En el artículo citado, Pizarro (en Botero, 2007) recuerda los procesos de negociación en los que estaban participando los Tigres Tamiles, en Sri Lanka, y los grupos paramilitares, en Irlanda del Norte, pese a que unos y otros eran reconocidos como organizaciones terroristas, tanto por Estados Unidos como por la Unión Europea. Nieto, por su parte, sostiene

Para evitar suspicacias y prevenciones hay que advertir que el reconocimiento del conflicto no da legitimidad a los terroristas y su calificación como tales no hace imposible el diálogo con ellos ¿Acaso no dialoga el gobierno británico con el IRA y, ahora, lo hará el español con ETA? (en Botero, 2007, pg. 228).

Además de lo que se pudo tomar de las experiencias de resolución negociada de conflictos de otros países, en Colombia, durante el gobierno Uribe, poco después de su llegada a la presidencia, comenzaron a darse aproximaciones que muestran contradictorio -cuando no engañoso- el discurso del ala radical del uribismo. En términos generales, durante sus dos períodos presidenciales, Uribe Vélez logró procesos exitosos, aunque cuestionables, de

desarme, desmovilización y reinserción social de actores armados individuales y de grupos enteros. La reincorporación de antiguos paramilitares a las denominadas bandas criminales - Bacrim- y la extradición de una docena de sus comandantes a Estados Unidos, no le quita mérito a un proceso difícil –debido a la ausencia de un mando central en estos grupos y a intensas diferencias internas- que produjo resultados notorios en un par de años. Así lo reseña Pizarro:

La desmovilización colectiva de bloques y frentes de las AUC transcurrió entre 2003 y 2006, y cobijó a 31.671 combatientes y miembros de las redes de apoyo logístico, quienes hicieron entrega de 18.051 armas, entre cortas y largas. Ese número fue, de acuerdo con los estándares internacionales, muy satisfactorio. Según la Universidad de Barcelona, la medida más común es, en términos generales, la de un arma por cada dos miembros de un grupo armado. La de las AUC fue de 0,60 o un arma por 1,8 hombres [...] La desmovilización de las AUC (aunado al debilitamiento de las FARC y el ELN) tuvo un impacto inmediato en las cifras de violencia en el país. Una de las razones fue la desaparición de los enfrentamientos entre paramilitares y guerrilleros por el control de muchas regiones y corredores estratégicos, así como la disputa por el control de recursos estratégicos para la guerra (como los cultivos y laboratorios de drogas ilícitas o el control de la minería ilegal) (2017, pg. 342 y 346).

Las iniciativas de paz con los grupos guerrilleros sufrieron una suerte muy distinta (Pizarro, 2017). El ELN fue quien más cerca estuvo de firmar un acuerdo. Pese a superar las etapas críticas del proceso y haber logrado un Acuerdo Base, esta guerrilla desistió de comprometerse con la paz. Al no hallarse una razón clara, los analistas sostienen que esto fue causado por la falta de voluntad o por ausencia de posibilidades reales para hacerlo, debido a las dificultades para unificar criterios al interior de la guerrilla. Los acercamientos con las FARC generaron una situación diferente. Para establecer el diálogo, esta guerrilla exigió constantemente el reconocimiento de su condición de actor político. Ante la negativa del gobierno y el tratamiento que les dispensó como grupo terrorista, se recurrió a la comunidad internacional y a varios gobiernos de la región, en donde, por aquel entonces, 12 de los 19 gobiernos se autodefinieron como de izquierda y, en virtud de su cercanía ideológica, algunos fueron interlocutores legítimos para esta guerrilla. No obstante, los acercamientos y las

gestiones internacionales no generaron resultados satisfactorios, más allá de la definición, en 2010, de posibles zonas de encuentro en territorio de Brasil. Poco antes del cambio de gobierno, las FARC dirigieron un comunicado a Frank Pearl, Alto Comisionado para la Paz, en el que manifestaron:

Lamentamos que su nota haya llegado a escasos 4 meses del cambio de gobierno y que, poco después de recibida, hayamos escuchado al presidente afirmar categóricamente, que su gobierno no va a conversar con la guerrilla, sin que haya mediado nada distinto que haber liberado dos prisioneros de guerra y entregado los restos del coronel Guevara a su familia, como gestos unilaterales de buena voluntad de nuestra parte (en Pizarro, 2017, p. 164).

Logros menores obtuvo el gobierno de Uribe Vélez con la desmovilización del Ejército Revolucionario del Pueblo compuesto por 14 milicianos, en 2007, y, en 2008, con la de los 48 guerrilleros que conformaban el Ejército Revolucionario Guevarista.

Para la línea blanda del uribismo no existió ni contradicción entre el discurso y la práctica ni animo engañoso, por el contrario, fue el pragmatismo con el que gobernó el uribismo a comienzos de siglo le que le permitió, en el discurso, negar el estatus político de los grupos armados ilegales y, en la práctica, pactar acuerdos de desarme y desmovilización –como sucedió con las AUC- o, por lo menos, explorar las condiciones para lograrlo –como sucedió, en mayor o menor medida, con las FARC y el ELN. Ese rasgo del uribismo fue sintetizado por el comisionado Restrepo, en 2005, cuando negó una contradicción del gobierno al reconocer su disposición para aceptar la existencia de un conflicto armado interno y el estatus político de los grupos ilegales si, con el fin de comenzar un proceso de paz, estos cesaran las acciones violentas (2007).

2.4.3. Hacer trizas el maldito papel

Durante el primer fin de semana de mayo de 2017, con la seguridad que le dejó el triunfo en el Plebiscito por la Paz y con altas probabilidades de hacerse a la presidencia de la República en las elecciones del siguiente año, el Centro Democrático celebró su Segunda Convención Nacional. El capital electoral con el que el uribismo se hizo en medio de su disputa con los promotores del acuerdo de paz debía consolidarse con una estrategia única y una propuesta

de programa de gobierno que recogiera las consignas irrenunciables del partido, las lecturas de contexto de cada precandidato y las emergencias propias de la coyuntura. Más que la misma intervención del líder natural de la colectividad, el expresidente Álvaro Uribe Vélez, el discurso que trascendió en la opinión pública y logró sintetizar el clima político del momento fue pronunciado por Fernando Londoño Hoyos, uno de los dirigentes cuya incidencia ideológica es incuestionable, como hemos visto, entre las filas del uribismo.

La necesidad de consolidar unos acuerdos mínimos entorno a los cuales estructurar el proceder del gobierno central durante los próximos cuatro años respondía a la necesidad de hacer frente a lo que según Londoño era un hecho tozudo: el robo del que el país había sido objeto. Así lo comentó el político uribista:

Hace unos meses, si esta reunión hubiera tenido lugar, nos hubiéramos propuesto la preocupación de que al país se lo iban a robar. Esa preocupación ha desaparecido por completo. Al país ya se lo robaron. Esto es fácil decirlo, pero hay que comprobarlo. Y al comprobarlo se llena el alma de congoja. Pero al mismo tiempo vamos a comprender la magnitud del desafío que tienen los presentes en esta sala, porque son la única esperanza de recobrar lo perdido (Canal Centro Democrático Comunidad Oficial, 2017, 0m55s).

El ejercicio demostrativo que Londoño intentó en su discurso podría calificarse como ordenado, estructurado, persuasivo, emocional y descaradamente mentiroso. Como veremos, varios de los enunciados que constituyen su intervención incurren en una falsedad tan flagrante y grosera que hacen innecesaria cualquier iniciativa de contrastación con los hechos. Esto garantiza, por un lado, la ausencia de las intenciones de engañar y de ser creído y, por el otro, la ausencia de la condición de intentar ser creído. Londoño no busca, por medio de sus aseveraciones, instalar una creencia falsa en su auditorio, debido a que la falsedad de sus afirmaciones es absolutamente evidente, para él y para los receptores de su mensaje. Por ello, podemos afirmar que tampoco busca legitimar sus aserciones como verdaderas. En efecto, reconocer la existencia de mentiras anómalas, que desafían la definición tradicional en términos de condiciones necesarias y suficientes, es un requisito indispensable para hacer inteligible el escenario comunicativo en cuestión.

Si el discurso de Londoño carece de las pretensiones de engañar y ser creído, entonces ¿a qué propósito obedece? Podríamos afirmar que esta disertación hace justicia a la noción de *bullshit* que formulan Grimaltos y Rosell (2021). No solamente demuestra la necesaria indiferencia hacia la verdad o, más específicamente, hacia las máximas conversacionales griceanas –especialmente a las de cualidad, es decir, a aquellas que demandan la presencia de verdad y evidencia en lo dicho-, sino que buscan ocultar ese desinterés. “Por lo tanto, el bullshiter sería alguien que finge un interés que no tiene para poder causar en el oyente el efecto perlocutivo que persigue; pues, si el oyente conociera esto, normalmente no se daría el efecto deseado” (2021, pg. 243). Pasando por alto la dialéctica, propia del discurso político, entre las funciones directiva y performativa del lenguaje con respecto a la función descriptiva, el objetivo perlocutivo de Londoño se orientó a la victoria electoral en las votaciones presidenciales de 2018, pero apuntaba, finalmente a lo que expresó con las siguientes palabras:

Y el primer desafío del Centro Democrático será hacer trizas ese maldito papel que llaman “el acuerdo final con las FARC”, que es una claudicación y que no puede subsistir. Y yo no toleraría que alguien me diga: “en ese papel, de las trescientas doce páginas, hay algunas cosas buenas”. No hay nada bueno porque, señoras y señores, aquí hay que darle espacio a la filosofía y a la concepción estructural de los documentos y las posiciones. Y ese documento, en su conjunto, esas 312 páginas, es basura, fruto de un robo. Del robo que le hicieron al plebiscito, es decir, a la voluntad popular. Aquí, no puede haber condescendencia. Aquí no puede haber claudicaciones. Aquí no puede haber medias tintas. Y que lo sepan ¿Van a tolerar las 312 páginas? La respuesta tiene que ser: no, no las vamos a tolerar [...] Nos robaron la patria y la vamos a recuperar, la vamos a recuperar, y el camino que nos espera es un camino de los más difíciles, en el cual—como Churchill diría- no nos espera sino sangre, sudor y lágrimas, pero Colombia bien vale la pena (Canal Centro Democrático Comunidad Oficial, 2017, 29m58s y 38m35s).

La recuperación de la patria, entonces, debía retrotraer las pérdidas que significó el supuesto robo del país a manos del entonces presidente Santos y la guerrilla de las FARC-EP. Según Londoño, dicho hurto se hace evidente cuando se revisan las condiciones bajo las cuales se

pactó el desarme y la desmovilización de este grupo insurgente. La prueba reina, según este uribista, está en el supuesto robo del plebiscito mismo. A su juicio, ni las difíciles circunstancias que debió afrontar Charles de Gaulle, ni la tiranía que “para muchos” representó la figura de Augusto Pinochet, se atrevieron a hacer lo que el entonces presidente hizo.

El único que se ha robado un plebiscito en la historia se llama Juan Manuel Santos Calderón. Y eso no es poca cosa, porque el plebiscito no se lo robaron para nada. El plebiscito se lo robaron para entregarle la nación entera a una cáfila de bandidos, que son los miembros de las FARC. (Canal Centro Democrático Comunidad Oficial, 2017, 3m12s).

No se corresponde con los hechos la afirmación de Londoño. Además de la falsedad de lo dicho, está el conocimiento público de que es así. Ese enunciado estaría respaldado si se hubiese comprobado el desconocimiento de los resultados o la intervención fraudulenta en los mismos. Como no fue el caso, los promotores del No participaron en el proceso de renegociación bajo condiciones muy particulares. La que más llamó la atención fue el inesperado acercamiento, tras varios años de señalamientos y acusaciones mutuas, entre Juan Manuel Santos y Álvaro Uribe Vélez, quien concluyó, al finalizar la primera reunión para la renegociación:

Agradecemos al señor presidente la cita que nos concedió hoy. Manifestamos ajustes y proposiciones iniciales que deberán introducirse a los textos de La Habana para buscar un nuevo acuerdo de paz que vincule a la totalidad de los colombianos. El presidente de la República expresó voluntad para lograrlo” (Semana, 2016).

En principio, entre los promotores del No, la legitimación del proceso de renegociación se sigue de su participación en el mismo. Sus resultados, por otra parte, sugieren que quienes denunciaron la corrupción del nuevo acuerdo podrían ser, por lo menos, corresponsables de su señalamiento:

En el texto final se recogieron 273 modificaciones de las cuales la mayoría correspondía a cambios del lenguaje o puntualizaciones y solo 9 alteraban puntos vitales del Acuerdo. En resumen, se acogieron 90 propuestas de los diferentes sectores

promotores del No, una cifra desde luego significativa y que introdujo cambios relevantes en el Acuerdo y que en muchos sentidos mejoraron su comprensión y su objetivo. De cualquier forma, la realización de esta revisión del Acuerdo se llevó a cabo enteramente bajo una estrategia diseñada por el propio gobierno porque a pesar de haber perdido en las urnas, los sectores que promocionaron el No, no estaban ni organizados ni contaban con una propuesta concreta en caso de ganar, en parte esto ratifica lo inesperado del resultado (Rodríguez, 2017, pg. 180).

El proceder demostrativo de Londoño ofrece una segunda evidencia del hurto del que fue víctima el país. Según comenta, el legislativo fue otra parte del botín al que se hicieron las FARC-EP tras la firma del acuerdo.

¿Dónde está el poder legislativo del país? [...] Parece mentira, pero Nicolás Maduro, que está caído en Venezuela y que es una de las figuras más detestables de la historia reciente, legisla en Colombia ¿No lo sabían? ¿No lo teníamos presente? ¿Lo estamos ignorando? ¿Y lo estamos ignorando voluntariamente? Quien decide la suerte de las leyes, de los actos legislativos y hasta de los decretos del presidente de la República es, en últimas, Nicolás Maduro. Qué vergüenza para este país (Canal Centro Democrático Comunidad Oficial, 2017, 3m52s).

Si estos enunciados de Londoño hubiesen descrito con precisión la realidad política del país habría que aceptar, por analizar solamente el aspecto formal del problema, que todas las estructuras políticas partidistas fueron cómplices del robo señalado. Las implicaciones de estos señalamientos obligan a conceder en donde empíricamente sería muy difícil hacerlo. Por ejemplo, que hubo acuerdos al respecto entre formaciones políticas tan diferentes y distantes como las que conforman la institucionalidad colombiana. O, peor aún, que el Centro Democrático, partido que defiende las banderas del uribismo y en el cual milita Londoño Hoyos, co-legisló junto a Nicolás Maduro. Suponiendo que el señalamiento del conferencista es verdadero, las responsabilidades de sus copartidarios son enormes, pues para el periodo legislativo 2014-2018 el Centro Democrático ocupó 20 escaños en el Senado –solamente superado por los 21 que obtuvo el Partido de la U, y 19 curules en la Cámara de Representantes, en donde ocuparon el cuarto lugar mayoritario, detrás del Partido Liberal, el Partido de la U y el Partido Conservador (Revista Semana, s.f.).

Al concluir ese periodo legislativo, Nubia Stella Martínez, directora del Centro Democrático, evaluó la gestión de su partido como constructiva y productiva, resultado de una bancada disciplinada, con convicciones, estudiosa y coherente. Destacó su compromiso, puntualidad, honorabilidad y, sobre todo, sus resultados. En el informe *Balance legislativo. Centro Democrático, 2014-2018*, afirmó:

Se logró [...] la aprobación de diversas iniciativas legislativas lideradas por nuestra bancada, que son de vital importancia para el desarrollo de diferentes sectores de la Patria, siempre teniendo en cuenta el clamor ciudadano y los problemas que vivimos recorriendo –de forma permanente- el territorio nacional” (s.f., pg. 2).

Entre los destacados aparecen: el entonces senador Álvaro Uribe Vélez –quien presentó 59 proyecto de ley, propuso 69 debates de control político, lideró más de 30 encuentros territoriales o Foros por Colombia, y realizó 120 viajes nacionales y 25 internacionales-, Jaime Amín –quien radicó 7 proyectos de ley y realizó 15 debates de control político-, Alfredo Rangel –autor y coautor de más de 10 proyectos de ley-, José Obdulio Gaviria –ponente de 14 proyectos de ley-, Paloma Valencia –autora de 10 proyectos de ley y 6 debates de control político-, Ernesto Macías –autor de 18 proyectos de ley y 12 debates de control político-, y María Fernanda Cabal –autora de 48 proyectos de ley y 27 debates de control político. Si se acepta que, al momento del discurso de Londoño, Nicolás Maduro legislaba en Colombia, habría que aceptar, entonces, que el uribismo fue uno de sus principales aliados.

Para Londoño, la tercera evidencia de que “al país se lo robaron” radica en la entrega del poder judicial a las FARC-EP, a través de la conformación de un tribunal de justicia especial que, para quien ganara las elecciones presidenciales en 2018 –Iván Duque Márquez- y en ese momento se desempeñara como senador, no debía recibir el nombre de Jurisdicción Especial para la Paz -JEP-, sino JEF: Jurisdicción Especial para las FARC (Rivera, 2022). La estrategia de conformación de este mecanismo de justicia transicional fue vista por Londoño como una oportunidad de usurpación de la soberanía nacional, que el castrochavismo aprovechó sin vacilación.

La mayoría [de quienes conforman el comité encargado de elegir a los magistrados de la JEP], para vergüenza infinita de Colombia, la forman tres extranjeros marxistas, leninistas, amigos y defensores de grupos detestables de esos que todavía produce la

especie humana. Y esa es la famosa JEP, Justicia Especial para la Paz ¿Pueden ustedes imaginar los magistrados que esos cinco sujetos elijan? ¿Se lo imaginan? No será necesario que se lo describamos, ni cuáles serán los objetivos, ni cuál será el sentido que traigan para integrar estas mesas o estos tribunales supremos de la Justicia Especial para la Paz. Se robaron la justicia colombiana (Canal Centro Democrático Comunidad Oficial, 2017, 6m29s).

Los encargados de seleccionar a los magistrados bajo cuya responsabilidad la JEP deberá “investigar, esclarecer, juzgar y sancionar los más graves crímenes ocurridos en Colombia durante más de 50 años de conflicto armado” (Jurisdicción Especial para la Paz, s.f., pg. 2) llegan a desempeñar sus funciones, bajo la óptica de Londoño, debido a su cercanía ideológica con grupos terroristas: Diego García-Sayán, afín a Sendero Luminoso; Juan Méndez, a los Montoneros y el Ejército Revolucionario del Pueblo; Álvaro Gil-Robles, al grupo ETA. Pese a que una de las comisionadas no cae dentro de esta acusación, su desempeño como farmaceuta le genera sospecha y perplejidad al orador uribista. Si bien es cierto que la elección de quienes darán cuerpo a la institución encargada de garantizar “a las víctimas el derecho a la verdad, la justicia, la reparación y la no repetición” (Jurisdicción Especial para la Paz, s.f., pg. 3) es un tema fundamental para una sociedad que ha sufrido la violencia política por más de medio siglo, no están justificadas las reservas del uribismo y, mucho menos, sus mentiras.

La Revista Semana, en una columna que tituló “Los cinco de la justicia transicional”, se encargó de describir las responsabilidades y los perfiles de los miembros del comité independiente a partir del cual la JEP comenzara a administrar justicia. García-Sayán, Méndez, Gil-Robles, la farmaceuta y uno más, a quien Londoño no hace referencia, debieron seleccionar 42 magistrados para tribunales y subsecciones, además de diez abogados consultores extranjeros; también se encargaron de elegir a los 11 integrantes de la Comisión de la Verdad –y a su presidente-; así como al director de la unidad de búsqueda de personas desaparecidas (Revista Semana, 2017).

Según este medio, no fue su afinidad con los terroristas, sino su conocimiento y experticia sobre Derechos Humanos, lo que condujo a los comisionados a integrar este órgano de la justicia transicional en Colombia. El peruano Diego García-Sayán recibió su nominación por

parte de la ONU, en virtud de sus méritos profesionales: lograr la adhesión de su país a la Corte Penal Internacional, como ministro de Justicia y Relaciones Exteriores. Además, se desempeñó como juez de la Corte Interamericana de Derechos Humanos y, como presidente desde 2010 hasta 2014, cargo desde el que influyó en la transición hacia la paz y la democracia en El Salvador. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos postuló al español Álvaro Gil-Robles, apelando a sus logros como Defensor del Pueblo y comisario del Consejo de Europa de Derechos Humanos. El Centro Internacional para la Justicia Transicional nominó al argentino Juan Méndez. Su paso por la ONU como relator contra la tortura y asesor del secretario general en asuntos relativos a genocidio, además de presidir el ICTJ, son sus credenciales. La química farmacéutica Claudia Vaca González fue propuesta por el Sistema Universitario Estatal como candidata a miembro de dicha comisión. Su rigor y seriedad en el trabajo científico, además de su incidencia en debates de interés nacional sobre el uso y el acceso a medicamentos la tuvo a punto de acceder a la dirección del Instituto Nacional de Vigilancia de Medicamentos y Alimentos –los intereses de la industria la alejaron del cargo, fueron los argumentos que la respaldaron. El informe de la Revista Semana concluye reconociendo que “los cinco escogidos tienen trayectorias de independencia y conocimiento de los temas que atañen a la JEP. Sin embargo, desde ya se sabe que la lista causará controversia” (2017). Según documentos del Ministerio de Relaciones Exteriores, además de las instituciones mencionadas, las negociaciones entre el gobierno y las FARC-EP extendieron la invitación al Papa Francisco, para que –si lo consideraba conveniente– postulara un nombre para la conformación del mecanismo de selección de los magistrados de la jurisdicción de paz (Ministerio de Relaciones Exteriores, s.f., pg. 1).

El discurso de Londoño continúa con la denuncia de robo a, en sus palabras, el poder electoral.

Se robaron también el poder electoral. La reforma electoral está en el Congreso o va en el Congreso. Eso es lo mismo. Como la pasan por el elegante “fast track”. Y con el “fast track” van a cambiar todas las instituciones electorales. Buenas o malas son las que nos han regido. Más bien malas que buenas. Pero ustedes se pueden imaginar quiénes serán los próximos magistrados de la sala electoral. Por supuesto que serán ellos, los de las FARC. De manera que vamos a intentar ganarles unas elecciones

cuando lo tienen todo en su poder. Todo, sin que les falte nada (Canal Centro Democrático Comunidad Oficial, 2017, 8m08s).

Contrario al cambio de la totalidad de las instituciones electorales que menciona Londoño, los objetivos explícitos de la Misión Electoral Especial obedecen al interés, común al gobierno nacional y las FARC-EP, de generar confianza ciudadana en las instituciones del Estado. Así, la Misión se encargó de revisar y generar propuestas en el sentido de (1) “asegurar una mayor autonomía e independencia de la autoridad electoral, (2) modernizar y hacer más transparente el sistema electoral, y (3) generar mayores garantías para la participación política con iguales condiciones y el mejoramiento de la democracia” (Misión de Observación Electoral, 2017, pg. 7).

La nueva arquitectura electoral que propone la MEE distingue las funciones de organización y de jurisdicción electoral. Respecto a aquella, considera que se deben mantener las funciones de la Registraduría Nacional del Estado Civil, aunque recomienda la planificación estratégica de los procesos electorales en períodos de 12 años. Sugiere al Consejo Electoral Colombiano, encargado de reglamentar el proceso electoral, garantizar su independencia frente a intereses partidistas concretos, crear una dirección de investigación respecto al financiamiento de campañas y esforzarse por la profesionalización administrativa, con el fin de potenciar su capacidad investigativa. En relación con la jurisdicción electoral, la MEE propone la creación de una Corte Electoral, responsable de resolver “las demandas de nulidad, definir las pérdidas de inversiones y las sanciones disciplinarias, declarar la pérdida y suspensión de la personería jurídica, y decidir sobre las inhabilidades de los candidatos antes de la realización de las elecciones” (Misión de Observación Electoral, 2017, pg. 8). Las funciones que asumiría esta Corte dirimiría las duplicidades y las contradicciones administrativas que se dan entre el Consejo de Estado y el Consejo Nacional Electoral, haría rápido y efectivo el proceso de investigación y sanción en los casos que lo requieran, y evitaría que las sanciones de las autoridades administrativas afecten derechos políticos. En conclusión, los cambios que asumiría la estructura electoral del Estado, bajo las sugerencias de reforma que presentó la MEE, no conducen a inferir, o siquiera sospechar, que implican beneficios directos para los comandantes desmovilizados de la FARC-EP, como Londoño teme que suceda.

La quinta evidencia del robo de la patria, convicción con la que el uribismo afrontó las elecciones presidenciales de 2018, fue expuesta por Londoño como el robo del honor de las Fuerzas Militares de Colombia (Canal Centro Democrático Comunidad Oficial, 2017, 9m00s). La humillación que pudo significar, para los miembros de la fuerza pública, someterse a tribunales civiles, como los que conforman la JEP, o, específicamente, la subordinación de los militares respecto a un comandante policial, fue en detrimento del mantenimiento elevado de la moral de la tropa, condición –para el uribismo- de la efectividad de su actuar. La policía, por su parte, dice Londoño, está siendo infiltrada y la iniciativa de creación de estructuras policiales específicamente rurales respondería a la intención guerrillera de continuar ejerciendo control territorial. La Unidad Nacional de Protección, a su vez, se estaría nutriendo de 1200 ex miembros de las FARC-EP que, contrario a lo planteado, no serían asignados exclusivamente a los esquemas de seguridad de sus antiguos comandantes, sino a los de ciudadanos de cualquier condición. La estructura de la vigilancia privada del país estaría, también, dentro de los objetivos de los exguerrilleros, pues –sostiene Londoño- disponer de ese recurso les permitiría usar información fundamental sobre la seguridad ciudadana. Todo esto, orquestado, supuestamente, por el General retirado Óscar Naranjo, quien “es el vicepresidente de las FARC, para que entendamos claro” (Canal Centro Democrático Comunidad Oficial, 2017, 15m20s).

Esta circunstancia, a juicio de Londoño, solo es comparable con la humillación que recibieron los romanos por parte de los samnitas, quienes, tras una batalla, les perdonaron la vida a cambio de pasar por encima de su honor. La reacción de aquellos fue tan implacable que son escasos, hoy, los vestigios arqueológicos que dan cuenta de la forma de vida del pueblo que habitó el Samnio.

El planteamiento de Londoño supone, erróneamente, que el acuerdo de paz entre el gobierno y la guerrilla y, en consecuencia, las implicaciones prácticas que acarrea –a las que también se llega de manera ilegítima- se imponen por la fuerza a las instituciones militares y policiales. Teóricamente, se ha buscado fundamentar la oposición entre procesos de paz y dinámicas militares. La conceptualización de los funcionarios del orden y la seguridad estatal como agentes *spoiler*, que propone Stephen Stedman, implica su percepción de los procesos de paz como amenazas directas a su visión de la sociedad, sus intereses colectivos y sus

posiciones de poder (Mezú, 2021). Sin embargo, el proceso que terminó con el desarme y la desmovilización de las FARC-EP demuestra que no es necesaria la correlación entre procesos de paz y oposición de las fuerzas militares y policiales. Además de ser la primera iniciativa de negociación en la que estos participaron activamente, el diálogo con esta guerrilla se vio beneficiado por los aportes de militares y policías activos y retirados, específicamente en relación con temas como el acato y la legitimación institucional, el cese al fuego y la visión territorial del conflicto, así como con aspectos menos técnicos y más complejos, como el establecimiento de relaciones basadas en la confianza mutua, la posibilidad de reconciliación *in actu*, y la novedad de sentir empatía con quienes, en otras circunstancias, la confrontación era a muerte (Mezú, 2021).

La Subcomisión Técnica para el Fin del Conflicto propuso un mecanismo innovador que permitió a militares y guerrilleros trabajar como un equipo en el modelo de cese al fuego y dejación de las armas. En el desarrollo de sus tareas, tanto guerrilleros como militares lograron deponer sus diferencias sobre el conflicto y trabajar por un objetivo en común. La empatía, construida en el ejercicio de diseñar el modelo, ayudó a comprender que tanto unos y otros no son tan diferentes, pues el conocimiento del campo de combate y el lenguaje de la guerra ayudaron a las partes a entender mejor sus visiones y trabajar en clave de la construcción de confianza (Mezú, 2021, pg. 240).

La sexta prueba que expone Londoño recurre al supuesto robo de la tierra en Colombia.

Queridos convencionistas, se nos robaron la tierra. Ya se la robaron. No les voy a decir: “es que hay una reforma agraria en ciernes y que esa reforma agraria supondrá la pérdida o expropiación por extinción de dominio de tres hectáreas”. Les digo que la reforma agraria ya se hizo. La economía es una ciencia de expectativas. Pregunten ustedes cuánto vale una hectárea de tierra en Colombia, y el que le diga que vale algo le está mintiendo. La tierra en Colombia no vale nada. A la tierra en Colombia se la robaron estos sujetos. La reforma agraria que están planteando es de una gravedad extraordinaria y el horizonte final es de la extinción de dominio de los bienes que, supuestamente, no esté manejando bien el propietario. [...] Se nos robaron toda la

tierra de Colombia, señores. Y nadie lo notó, nadie lo advierte. Simplemente, ya se robaron la tierra (Canal Centro Democrático Comunidad Oficial, 2017, 17m20s).

A los pocos días de la convención del partido político del uribismo y a propósito de la polémica que despertó la intervención de Londoño, el medio de prensa El Colombiano expuso los resultados del informe más reciente de la Unidad de Planificación Rural Agropecuaria (UPRA), en el que se analiza el valor de la tierra en función de su vocación productiva. La afirmación según la cual “La tierra en Colombia no vale nada” es descaradamente falsa. Además de que la experiencia cotidiana desmiente una afirmación tan absoluta, los datos demuestran que la tendencia va en sentido contrario. Mientras en algunas zonas de Guainía la hectárea rural registra precios históricamente bajos -\$33.700-, en Cundinamarca pueden encontrarse regiones altamente productivas, que disponen de suficiente infraestructura para transporte con conectividad a internet, en las que el uso puede variar entre lo agrícola y lo industrial, en donde los precios por hectárea pueden oscilar los 18 y los 2.600 millones de pesos. No es cierto, pues, que la tierra en Colombia haya perdido valor comercial tras la firma de los acuerdos de paz.

La Upra ha venido haciendo un estudio de los precios de la tierra con el apoyo de la Uaegrtd, Ecopetrol, Cisa, ANI y las Corporaciones Autónomas Regionales donde han encontrado en municipios de Cundinamarca como Cota, precios por hectárea de terreno que alcanzan hasta \$2.600 millones “por el cambio de uso que se está dando en terrenos con alta vocación agropecuaria, hacia usos industriales y de parcelaciones campestres” dijo Fonseca [Director de la UPRA] (El Colombiano, 2017).

La última de las razones que justifican, desde la perspectiva de Londoño, afirmar que Colombia fue robada a sus ciudadanos está relacionada con la supuesta crisis fiscal que dejó, específicamente, el acuerdo de paz con las FARC y, en términos generales, le gestión del expresidente Santos.

Estos bandidos se robaron el fisco nacional todo entero. La crisis fiscal del país es de unas dimensiones colosales. Yo quiero decir que admiro a mis entrañables amigos, los candidatos a la presidencia, porque quieren ser presidentes de una república que van a recibir en estas condiciones. Y que la van a recibir, además, quebrada hasta los

tuétanos [...] Este ilustre salteador de caminos, el señor Santos, recibió al país, a finales del año 2009, con una deuda externa pública de 36 mil millones de dólares y la tiene, a diciembre 31, exactamente en el doble. En 72 mil. De manera que todos los presidentes de la República -desde Simón Bolívar, pasando por el General Santander, la Confederación Granadina, los Estados Unidos de Colombia, el señor Núñez y su constitución del 86, la Guerra de los mil días, la República conservadora, la República liberal, los conservadores que vuelven, el General Rojas Pinilla, el Frente Nacional y los últimos presidentes de la República, incluyendo a Álvaro Uribe Vélez- endeudaron el país en 36 mil millones de dólares. Estos sinvergüenzas endeudaron el país en otros 36 mil millones de dólares. Entonces, uno se pregunta ante estas cifras y estas realidades, ¿qué fue lo que dejaron de Colombia?

Es verídico el hecho de que la deuda externa creció durante el gobierno de Santos. USD\$72 mil millones, en efecto, fue la cifra oficial de endeudamiento público al terminar el 2018 (Banco de la República de Colombia, 2022, pg. 1). Sin embargo, de nuevo, Londoño miente descaradamente. No es cierto que en 2017 el país hubiera pasado por una crisis fiscal “de dimensiones colosales”, ni que haya quedado “quebrado hasta los tuétanos”. El portal ColombiaCheck, dedicado a contrastar información de interés público, analizó la situación y concluyó que “es cuestionable decir que por esto el país esté quebrado” (2017). En “No, Santos no dejó el país en quiebra por la deuda externa”, titular de prensa con el que publicaron su investigación, el director del Centro de Investigación en Economía y Finanzas de la Universidad Icesi, Julio César Alonso, distinguió entre el crecimiento de la deuda externa y el no pago de la misma o el incumplimiento a los acreedores. El *default*, como es denominada esa situación, no ha sido una realidad durante la historia reciente del país, debido, en gran medida, a las constantes reformas tributarias que han debido adelantar diferentes gobiernos. Al análisis de Alonso podemos agregar que, según datos del Diario La República (2021), el porcentaje del PIB que representó la deuda externa en 2017 (40%) no es novedoso en Colombia. Cifras muy similares dejó el expresidente Andrés Pastrana (38,1% en 2002 y 40,2% en 2003) y otras muy superiores se vieron durante la presidencia del uribista Iván Duque (50,8% en marzo de 2021).

La conclusión del mediático y masificado discurso de Fernando Londoño Hoyos durante la Segunda Convención Nacional del Centro Democrático –“el primer desafío del Centro Democrático será hacer trizas ese maldito papel que llaman ‘el acuerdo final con las FARC’”- es tan malintencionada y engañadora como falsas y descaradas son las razones que la soportan. Al país no se lo robaron –metáfora con la que se significó la supuesta rendición de las instituciones a las pretensiones de las FARC- y ninguna de las razones soporta una mirada crítica, mucho menos una revisión documentada. En su conjunto, el discurso de Londoño Hoyos es un ejemplo muy preciso de lo que Frankfurt (2006), precisado por Grimaltos y Rosell (2021), conceptualiza bajo la noción de *bullshit*. Pese a que su auditorio inmediato, los copartidarios que lo escucharon, no eran objeto de su propósito persuasivo, su auditorio extendido, en el tiempo y el espacio, estuvo expuesto a las intenciones no confesadas, de manipulación y ocultamiento, con las que contribuyó al éxito de la campaña electoral con la que el Centro Democrático accedió, finalmente, a la presidencia de la República en 2018.

Los siguientes 4 años de gobierno representaron, a juicio de Guillermo Rivera – último ministro del Interior del gobierno Santos- constantes intentos por acabar el acuerdo de paz. “Ni trizas ni risas” fue el eslogan con el que Iván Duque, sucesor de Juan Manuel Santos, afrontó el mandato constitucional de implementar el acuerdo.

En síntesis...

La intervención de Londoño en la Segunda Convención Nacional del Centro Democrático representa un caso típico de discurso político. No solamente sus características formales respaldan esta afirmación, también lo hacen los rasgos pragmáticos que el modelo ricoeuriano del texto referido a la acción significativa demanda. Así, procuramos su explicación por medio del abordaje de su estructura proposicional, poniéndolo en relación con los debates sobre la naturaleza de la violencia política en el país y la legitimidad del acuerdo de paz que firmaron las FARC-EP y el gobierno del expresidente Santos. Tras ello, procuramos una apuesta comprensiva, en la que defendimos que este discurso sintetiza las grandes cuestiones en cuya disputa se ha resumido el proyecto contemporáneo de la nación colombiana. Así las cosas, destacamos, no solamente la identidad e intencionalidad de los

autores de los argumentos uribistas, sino que mostramos el mundo que este discurso abrió, por medio de recursos como el *bullshit* y la mentira política.

3. Hacia una Ética del Discurso retórico

Los signos de crisis que quedaron tras la culminación de la Segunda Guerra Mundial motivaron gran parte de la reflexión filosófica durante la segunda mitad del siglo XX. La ética del discurso responde a esta necesidad de buscar respuestas y ofrecer alternativas a los problemas civilizatorios que debe afrontar la humanidad en tiempos de desborde económico

y técnico, y de precariedad de sentido. Sin embargo, con las propuestas de Apel y Habermas, a nuestro juicio, no se logra una formulación lo suficientemente sólida como para esperar de ella avances significativos en el campo práctico. En el caso de Apel, su intento de fundamentación última y, en el caso de Habermas, su compromiso irrestricto con supuestos cognitivistas, deontológicos, formalistas y universalistas, reducen su aplicación efectiva a los campos que Ricoeur denomina *posmorales*, esto es, a códigos profesionales, en el ejercicio político, al de parlamentarios y magistrados, en su oficio de expedir leyes. Exploraremos, con el fin de subsanar este déficit y de renovar la ética del discurso, la perspectiva ricoeuriana hermenéutica, crítica y posfundacional.

3.1. El marco hermenéutico de la Ética del Discurso

El largo recorrido histórico de la hermenéutica ha conducido a asociar a este término una cantidad considerable de rasgos definitorios: arte de la interpretación, herramienta de interpretación textual que mitiga la posibilidad del malentendido o instrumento que combate las ambigüedades semánticas. Una mirada rápida no se equivocaría al identificar en la hermenéutica una disciplina exegética desarrollada a lo largo de los siglos. Sin embargo, el uso propiamente filosófico del concepto remite a una teoría metalingüística de la interpretación, como dimensión racional del hecho global de la comprensión, que, con el paso del tiempo, ha tomado matices particulares (Recas, 2006). En el corazón de la hermenéutica han coexistido las tareas que los griegos antiguos otorgaban a Hermes, el mensajero de los dioses. *Afirmar*, como vehículo de transmisión y mediación, en el que el espíritu exterioriza su interioridad. *Interpretar*, ejercicio discursivo en medio del cual se manifiesta la comprensión. Y *traducir*, actividad del intérprete, en el que el encuentro entre mundos mitiga el problema de la distancia temporal. En este marco, aparecen características constantes en la historia de la hermenéutica: el recurso a los documentos prominentes de la cultura y la mirada constante a la tradición –como condicionante de la comprensión y motivadora de la acción-, reflejadas, pues, en la exégesis bíblica, en la metodología filológica, en la comprensión lingüística, en la metodológica de las ciencias del Espíritu, en la fenomenología existencial y en los sistemas de interpretación simbólica.

Al calor del pensamiento contemporáneo, la historia de la hermenéutica ha visto surgir una fractura sin par. Cuando Heidegger propone una preestructura de la comprensión en la condición existencial humana, inaugura la forma más filosófica de la hermenéutica y dibuja sus márgenes materialistas, en la medida en que sitúa la comprensión bajo las circunstancias de la ciencia del siglo XX, los medios masivos de comunicación, el capitalismo posindustrial, la racionalidad instrumental, el control tecnológico de la información y los procesos de globalización. A juicio de Recas (2006), la hermenéutica posterior a Heidegger, no solamente se hace propiamente filosófica, también se consolida como una alternativa teórica que, paradójicamente, se extiende más allá de estos dominios, como consecuencia del agotamiento de las ambiciones fundacionalistas del racionalismo moderno; la necesidad de una conceptualización de la verdad no agotable por las ciencias empíricas; el despunte de una conceptualización de la racionalidad desde la perspectiva lingüística; la revitalización de la retórica, en medio de circunstancias que reclamaban la superación del pensamiento lógico-conceptual, en beneficio de un retorno de la reflexión a la vida cotidiana; el encuentro con otras teorías que, como el psicoanálisis, conducen la crítica hermenéutica hacia los niveles en los que el sentido se entreteje en redes de significados ocultos; la limitación reflexiva que imponen las circunstancias históricas y; por último, su capacidad para dialogar con disciplinas no filosóficas. Así pues, la hermenéutica contemporánea está definida por el reconocimiento de la naturaleza intersubjetiva de la racionalidad, la conciencia del enraizamiento histórico y lingüístico de la comprensión en el mundo de la vida, la crítica a la perspectiva objetivista de la racionalidad científica y el reconocimiento del talante interpretativo de toda construcción de sentido.

Pese a que la hermenéutica contemporánea está cohesionada a partir de rasgos que le proveen una identidad bien definida, en su interior existen divergencias considerables. La línea ontológica, nutrida por los aportes de Heidegger y Gadamer, ausculta en las condiciones factuales de la comprensión, como modo de ser propio del Dasein, pero descuidan el papel del lenguaje en dicho proceso; además, pasan por alto el problema de la validez de la interpretación. La hermenéutica metodológica, por su parte, heredera de la hermenéutica clásica, define normativamente el canon instrumental mediante el cual se garantiza la objetividad de la interpretación, aplicada en disciplinas diferentes a la filosofía. Por último, la hermenéutica crítica, constituye un horizonte común a pensadores en cuya obra aparece la

inquietud por la autorreflexividad tocante a los factores que posibilitan la comprensión, la necesidad de un trabajo de desmitificación del sentido, la urgencia de la rehabilitación de la capacidad crítica y emancipadora de la reflexión, la inclinación a enraizar materialmente –en la praxis y en su componente lingüístico- la reflexión sobre la construcción del sentido y el compromiso con el abordaje de los desafíos éticos y políticos de las sociedades contemporáneas (Recas, 2006).

Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, quienes no coinciden por completo en sus propuestas filosóficas, constituyen una vertiente fundacionalista al interior de la hermenéutica crítica. En oposición a esa perspectiva, emerge un conjunto más numeroso de pensadores que comparten la convicción de que es preciso desmontar las pretensiones de ultimidad y trascendencia en la filosofía contemporánea; estamos hablando de Jacques Derrida, Paul Ricoeur, Richard Rorty y Gianni Vattimo.

Entre los pensadores alemanes se logran identificar intereses y propósitos filosóficos comunes. Con el fin de fundamentar una autocrítica de los intereses que sostienen la comprensión, ambos adoptan una mirada materialista, en la que la racionalidad comunicativa se coloca bajo el foco de análisis, la comprensión del sentido se vincula con la praxis social, se reivindican los aportes críticos del pensamiento marxista -preponderantemente, de la Escuela de Frankfurt, y se *transforma*, término predilecto para Apel, la lógica trascendental –de inspiración kantiana- en una pragmática trascendental de inspiración peirceana. Es propio de la hermenéutica crítica fundacionalista también su carácter reconstructivo, propio, desde la perspectiva habermasiana, de aquellas ciencias capaces de conclusiones hipotéticas y conjeturales, refutables empíricamente; desde la perspectiva apeliana, evidente en el trascendentalismo que hace posible explicitar de las competencias comunicativas en las que se fundamenta la ética. Además de las posibilidades metodológicas, el reconstructivismo crítico hace de esta perspectiva hermenéutica una apuesta por la identificación y el desmonte del sentido desfigurado, tarea a la que aportan significativamente la crítica de las ideologías y el psicoanálisis (Recas, 2006). Finalmente, en oposición al descriptivismo de la hermenéutica ontológica, la naturaleza normativa de la hermenéutica crítica recupera, desde el proyecto kantiano, el problema central de la validez del conocimiento, como problema de las condiciones de validez de la crítica misma; así, como el diálogo entre las pretensiones de

objetividad de las ciencias empírico-analíticas y la reflexividad fundacional de las disciplinas hermenéuticas.

Para el propósito que perseguimos, es de vital importancia destacar el despliegue de la dimensión trascendental de la constitución del sentido como uno de los objetivos prioritarios de la hermenéutica crítica fundacionalista. Partiendo del análisis de la noción gadameriana de *precomprensión*, Apel y Habermas se encuentran en la creencia de que el lenguaje – y sus condiciones de posibilidad- deben ser una prioridad analítica en el estudio del ser-en-el-mundo, en el sentido de una apertura hacia una noción de intersubjetividad no limitada por la facticidad del intercambio lingüístico –sino mediada por principios universales de aplicación a los que la autorreflexión puede dar acceso- y de una extensión cuasi-materialista del a priori del mundo de la vida.

Recas Bayón (2006) establece, de la siguiente manera, los aportes de la hermenéutica crítica habermasiano-apeliana al plano trascendental de la constitución del sentido: (1) el llamado a mantener un trascendentalismo kantiano en sentido reducido como perspectiva crítica trascendental de la constitución del sentido; (2) el uso –imprescindible para Habermas- de la pragmática lingüística de Austin y Searle, con el fin de soportar su propuesta pragmática universal; (3) el mantenimiento de diferencias funcionales al interior de la estructura trascendental del mundo de la experiencia posible: mundo de los objetos y mundo de sujetos hablantes lingüísticamente constituido; (4) el reconocimiento del desarrollo filogenético y ontogenético de las estructuras a priori de la experiencia; (5) la mediación de los a priori de la experiencia entre aspectos cognitivos y práctico-afectivos; y (6) el respeto a las diferencias categoriales entre los a priori de la experiencia, de donde se desprende la conciencia sobre un trato investigativo diferencial.

Pese a la cercanía intelectual de Apel y Habermas, sus proyectos hermenéuticos se distancian irreconciliablemente respecto al alcance de su fundamentación. Aquel, por un lado, diseña un planteamiento trascendental, de inspiración kantiana, que presenta como condición necesaria de la transformación del pensamiento filosófico hacia un horizonte pragmático-trascendental, en el que el hallazgo de un criterio irrebasable emerge como garantía de fundamentación última. Habermas, por el otro, supone, de entrada, la filosofía como una ciencia reconstructiva, en diálogo con las ciencias empíricas y cuyas conclusiones son

susceptibles de reformulación por parte de estas; de ahí que condicione los resultados de su trabajo reconstructivo como hipótesis en revisión y diálogo constantes (Cortina, 2022).

El proyecto filosófico apeliano se presenta como una iniciativa gnoseoantropológica de fundamentación última, comprometida con una revisión de los supuestos que soportan la noción moderna de racionalidad, y sus implicaciones éticas. Con la convicción de que en el proceder trascendental se conquista el método propio de la filosofía, Apel se propone la tarea de explorar las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento, tomando distancia de actitudes metafísicas. Para ello, asume una postura pragmática, de inspiración peirceana, con la cual adelanta, en sus términos, una *transformación* en el seno de la filosofía contemporánea. Esta pragmática trascendental da un vuelco a la noción de “comunidad de investigadores” que propone Peirce y extiende su alcance a la dimensión universal del *nosotros argumentamos*, que supera el solipsismo del cogito cartesiano y centra el análisis en la facticidad de la comunicación. La naturaleza apriorica y universal de los principios trascendentales de la competencia semiótico-comunicativa gozan de la condición de “irrebasables”, es decir, de estar presentes normativamente en toda argumentación, inclusive, en la que pretende negar su existencia. Así, quien se proponga objetar esta lógica pragmático-trascendental del conocimiento tendrá necesariamente que hacer uso de los principios que, de entrada, certifican su validez. En ese sentido, *irrebasabilidad* es el concepto sobre el cual se constituye la ultimidad de la fundamentación apeliana y, a partir de esta, la fundamentación de los principios de una filosofía práctica en una ética del discurso (Recas, 2006).

De este modo, el discurso argumentativo se autofundamenta y, con ello, adelanta “la tarea propia de la fundamentación filosófica [que] consiste en el intento de reconstruir, de la forma más completa posible, las condiciones necesarias de la argumentación humana” (Apel, 1985, pg. 390). Esa tarea, aunque falible y mejorable, no puede pasar por alto la naturaleza a priori y universal de los principios que reconstruye. El falibilismo del fundamento apeliano no se basa en la revisión a partir de evidencias empíricas que, una vez halladas, conduzcan a un replanteamiento del fundamento, sino en la posibilidad de mantener inquieta la reflexión filosófica sobre la correcta formulación de los principios trascendentales en los que se fundamenta la facticidad humana.

Habermas, por su parte, como amigo personal e interlocutor principal de Apel en esta discusión, se propone corregir algunas de sus decisiones metodológicas y conceptuales, con el fin de demoler los vestigios metafísicos que este conservó y, en consecuencia, alejarse del paradigma de la conciencia que, a su juicio, su amigo no logra superar (1985). En principio, reconoce la importancia de partir de un acercamiento fenomenológico –ausente en Apel- que, a partir de los análisis de Peter Strawson, identifica en la indignación el núcleo afectivo de la dimensión moral de la existencia humana, toda vez su experiencia es consecuencia de un ataque hacia una expectativa normativa –más que hacia una persona concreta- contra todos los individuos responsables y cuya validez goza de alcance universal.

De esta aproximación fenomenológica, Habermas, apoyado en las tesis de Stephen Toulmin, concluye también la necesidad de distinguir las pretensiones de validez aseverativa respecto de las pretensiones de validez normativa, para las cuales la acción comunicativa, cooperativa y coordinada de los agentes es necesaria (1985). Debido a que todo acto comunicativo supone el entendimiento como soporte de validez y que su posibilidad radica en la complementariedad entre pretensiones de verdad –de las acciones de habla- y pretensiones de validez normativa –de las normas en sí mismas-, el reconocimiento intersubjetivo de su inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad es, pues, el presupuesto imprescindible de la argumentación. Cumplida esta condición, es decir, logrado el entendimiento que garantiza la validez del proceder argumentativo y la justificación normativa de la voluntad general, se ve realizado el principio de universalidad (U), propio de la argumentación. Esto es, cuando “todos pueden aceptar libremente las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento general de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de cada uno” (1985, pg. 116).

La propuesta de una ética discursiva de talante habermasiano pasa por la fundamentación de esa regla de argumentación de carácter normativo, que conducirá, posteriormente, a la formulación del principio ético discursivo (D). La fundamentación que procura Habermas al principio U adopta las exigencias del proceder pragmático-trascendental actualizado por Apel, en tanto reconoce en la realización contradictoria –o autocontradicción performativa- el criterio de selección de todo presupuesto pragmático-trascendental de la argumentación. Sin embargo, también debe decirse que no comparte con Apel su pretensión de ultimidad.

Habermas no considera adecuado trasladar las certezas con las que opera el principio de argumentación normativo -U- al escenario en el que se establece la validez del postulado ético discursivo -D-, según el cual “una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto participantes de un discurso práctico (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida” (1985, pg. 86). Esto, debido a que Habermas considera propio del quehacer hermenéutico-crítico el proceder reconstructivo y no, la reflexión trascendental. De lo anterior se sigue que las pretensiones de validez que constituyen el principio D gozan de un estatus hipotético reconstructivo, irrebables en el momento presente y hasta que sean hallados otros criterios de validez que, en confrontación con datos empíricos, se hagan merecedores de ese estatus.

Tanto en la propuesta de Apel como en la de Habermas, el carácter de la fundamentación es formal y procedimental. A juicio de Adela Cortina, estas reformulaciones de la ética de Kant, pese a que superan su dualismo noumeno-fenómeno y su monologismo, quedan atrapadas dentro de los límites del deontologismo, el cognitivismo, el formalismo y el universalismo (2022). Del déficit fáctico que Cortina señala fueron conscientes estos autores; no obstante, sus esfuerzos por armonizar los aspectos teóricos y prácticos de sus teorías terminan mostrando las falencias internas de sus respectivas apuestas. En el caso de la fundamentación última de Apel, se reconocen la existencia de circunstancias en las que aparecen condicionamientos estratégicos para la discusión argumentativa, ante los cuales se sugiere un planteamiento de otro nivel para la Ética del Discurso. El nivel B de su propuesta de fundamentación, Apel considera los desafíos prácticos que se siguen de un ejercicio argumentativo en el que lo determinante no es la finalidad consensual, sino el despliegue de mecanismos que se disponen hacia el éxito persuasivo. Un caso de este tipo de argumentación es el que se da en el discurso político, un discurso práctico en el que la noción ideal de comunicación está instanciada por el comportamiento estratégico, el que busca más el éxito comunicativo que el entendimiento mismo. En este tipo de comunicación, la regulación ética debe derivarse de los principios a priori de la argumentación; no obstante, debe adaptarse a las contingencias históricas y a las circunstancias propias del comportamiento estratégico.

En el caso de la fundamentación reconstructiva de Habermas, la desconexión parece aún más tajante. La acción comunicativa se contrapone a la acción estratégica o instrumental. El entendimiento supone la competencia lingüística de los sujetos y su uso efectivo, y figura como fin último del lenguaje humano, como su modo original. La actitud comunicativa constituye, pues, el marco general de los procesos de entendimiento. Las acciones estratégicas o instrumentales, por el contrario, asumen formas parasitarias de la comunicación e implican el ejercicio de la coacción entre los interlocutores. Tras un esfuerzo de reconstrucción conceptual, Habermas identifica, por una parte, los actos ilocucionarios con el establecimiento de condiciones para la adquisición de compromisos y el entendimiento intersubjetivo, es decir, con situaciones en las que “todos los participantes armonizan entre sí sus planes individuales de acción y persiguen, por ende, sin reserva alguna sus fines ilocucionarios” (1999, pgs. 376-377). Por la otra, asocia a los actos perlocucionarios con interacciones estratégicas, en las que su éxito precisa el ocultamiento de la intención de una de las partes, esto es, con “interacciones en que a lo menos uno de los participantes se conduce estratégicamente, mientras engaña a los demás sobre el hecho de no estar cumpliendo los presupuestos que en el caso normal son menester para conseguir fines ilocucionarios” (1999, pg. 376). Ante este panorama, Habermas reconoce la existencia de un nivel más fundamental aún que el del ordenamiento jurídico, susceptible de afectación por parte de su Ética del Discurso: la dimensión práctico-moral del mundo de la vida –más cercana a la acción estratégica que a la acción comunicativa-. No obstante, su tratamiento es superficial y atribuye a su propuesta la función de orientar la acción en el caso hipotético en el que sea necesario distinguir entre intereses particulares e intereses generales, por medio de una propuesta de teoría crítica de la sociedad.

Paradójicamente, el procedimentalismo es la principal fortaleza, en términos de aplicabilidad jurídica, de las propuestas de ética del discurso, tanto de Apel como de Habermas. Sin embargo, es, tal como ambos lo aceptaron, su principal debilidad como teoría ética. El déficit de contenido de sus teorías pone en cuestión sus perspectivas de fundamentación. Para Paul Ricoeur, el problema del fundamento de la moral implica una reflexión de otro tipo. Pese a que sus trabajos aportan a la visión crítica de la hermenéutica, tradición dentro de la cual Recas Bayón también identifica a Apel y Habermas, y a pesar de que su obra no padece el

olvido del lenguaje, que estos lamentan en la obra de Heidegger y Gadamer, su propuesta se centra en un fundamento ausente para la moral.

Como heredero de las sospechas nietzscheanas respecto a las pretensiones de evidencia, certeza, demostración y verdad del pensamiento metafísico, Ricoeur –en compañía de Wittgenstein, desde la perspectiva analítica, Adorno, desde la perspectiva dialéctica, y Heidegger, desde la perspectiva hermenéutica- adopta una actitud filosófica que, según Recas (2002), conviene denominar *antifundacionalista*. Nosotros lo consideraremos un fenomenólogo-hermeneuta crítico *posfundacional* (Marchart, 2009).

A grandes rasgos, su pensamiento adquiere matices propios al articular su crítica a las ideologías desde una perspectiva psicoanalítica freudiana; confrontar al estructuralismo, introduciendo la importancia semiótica del símbolo, la interpretación y, en general, la vivencia humana; formular teóricamente la referencia al texto, que mostraron como ineludible tanto Heidegger como Gadamer; reivindicar el carácter filosófico de la metáfora, y mostrando en la narratividad un punto de encuentro entre existencia temporal y relato y -transversal a sus compromisos conceptuales y metodológicos- una actitud de mediación y complementación entre diferentes maneras de comprender y hacer del pensamiento filosófico: epistemología y ontología, fenomenología y existencialismo, estructuralismo y analítica, explicación y comprensión, hermenéutica y crítica de las ideologías, por mencionar algunas de las tierras fronterizas entre las que pensó Ricoeur.

En cuanto al problema de la fundamentación de la moral, con respecto al cual consideramos necesario su aporte, Ricoeur considera a la libertad como el punto de partida de la ética y la antípoda de la ley. Contrario a lo planteado por los filósofos alemanes, el núcleo de fundamentación debe identificarse al comienzo del recorrido *reconstructivo* de la ética. Esto es, la intención ética. En su momento desplegaremos la propuesta de este filósofo, a propósito de una ética del discurso de carácter posfundacional.

3.2. Apel y el fundamento de la ética

En este apartado me propongo reconstruir la propuesta apeliana de la ética del discurso. Para ello, lo dividiré en tres segmentos. En el primero, haré una introducción del pensamiento de Apel, a partir de las necesidades que este filósofo alemán encontró en su época y, para las

cuales, la filosofía, desde un estricto planteamiento metodológico, podría y debería ofrecer alternativas prácticas. En el segundo, reconstruiré el corazón de su formulación de la ética del discurso: la fundamentación última. Tras ello, presentaré los intentos de Apel por darle un carácter práctico a su propuesta.

3.2.1. *Apel y la crisis del siglo XX*

Nacido en Alemania, en 1922, Karl Otto Apel ve en la segunda mitad del siglo XX los síntomas de una crisis global. Inquieto por las consecuencias ecológicas que tiene sobre el planeta la actividad humana, la amenaza de destrucción masiva que significa el desarrollo militar de la tecnología nuclear y la ausencia de limitaciones que ha permitido el desborde de las fuerzas económicas del capitalismo, Apel percibe la “urgente necesidad de una fundamentación racional, filosófica, de la ética en la época de la ciencia” (1999, pg. 108). Sin embargo, dentro de la misma tradición filosófica aparecen impedimentos notables hacia la consecución de una fundamentación tal como Apel la veía necesaria. La separación entre ser y deber ser, con la que Hume responde a la unidad entre mundo natural y mundo moral que propone Kant, termina justificando una aproximación metaética, de carácter lingüístico-analítico, valorativamente neutral y de talante científico-objetivo, a los discursos normativos-prescriptivos. La entronización de la *ratio científica tecnológica*, para la cual la validez del conocimiento implica su neutralidad valorativa, constituye la principal dificultad para lograr una fundamentación filosófica de la ética, toda vez actúa como impedimento de movilización de la razón práctica.

En la historia de las ideas, Apel encuentra la justificación de su crítica. Por una parte, el *sistema de complementariedad occidental*, sintetizado en el pensamiento liberal, opera sobre la base de la escisión. Las separaciones Iglesia-Estado, moral-religión o público-privado son los correlatos prácticos de la fragmentación de la razón, entre usos propiamente racionales – positivo-científicos- y usos pre-racionales –de carácter existencial-decisionista-, ante los cuales el establecimiento de intercambios, acuerdos y compromisos abiertamente vinculantes no conduce más que a alimentar la *ilusión liberal* según la cual la “libre aceptación” de las convenciones y las normas, por las partes involucradas, es suficiente para legitimar socialmente y fundamentar filosóficamente la obligatoriedad de los acuerdos. Por otra parte, el *sistema de integración oriental*, sintetizado en el pensamiento marxista leninista ortodoxo,

cae en el extremo opuesto: hace imposible distinguir entre la esfera pública de la vida y la esfera privada, entre el ser y el deber ser, entre teoría y praxis. La pretensión del socialismo ortodoxo de sintetizar el movimiento dialéctico de la realidad en una marcha necesaria de la historia precisa de elementos escindidos en relaciones precarias de integración: la élite del partido –altamente consciente y racional y, moralmente neutra- y el proletariado –irracional, inconsciente e inerme frente a decisiones éticas-.

Frente a la entronización de la *ratio científica tecnológica*, Apel plantea ubicar la experiencia precientífica en el centro de su análisis y, respecto a esta, se propone explorar su dimensión sociohistórica. Para ello, adopta una perspectiva marxista, pragmática, trascendental y fenomenológico-hermenéutica, orientada a identificar las condiciones existenciales de la posibilidad, la validez y el progreso de la comprensión, es decir, del pensamiento con sentido. Apel es, pues, un pensador ilustrado, crítico y dialéctico, en busca de “un criterio que nos permita distinguir una comprensión verdadera de una inadecuada” (Cortina, 2022, pg. 92), convencido de que su indagación contribuye a la adquisición de responsabilidades colectivas con la historia y a la superación de la tradicional dicotomía entre los paradigmas de la explicación y la comprensión, mediante el recurso de la crítica de las ideologías. En efecto, su pensamiento nutre la esperanza de una noción renovada de progreso, basada en la expectativa de lograr una comprensión trascendental del lenguaje, como condición de posibilidad de la intersubjetividad y, a partir de esta, la secularización de la idea cristiana de la historia. Esto es, el descubrimiento de la comunidad de comunicación, constituida a partir de la mediación del lenguaje, que constituye el soporte de la pre-estructura de la comprensión.

El núcleo del proceder apeliano es una pragmática no empírica, que concibe la existencia a priori y necesaria de condiciones de la comprensión histórica, que comprometen el proceder racional del hablante, en la medida en que le exigen claridad y justificación en la expresión, ya sea, esta, de carácter descriptivo o prescriptivo. La búsqueda de consensos sería, entonces, el horizonte hacia el cual apunta la formulación pragmática no empírica de la filosofía de Apel. En ese sentido, analiza la co-implicación de dos escenarios comunicativos en los que es menester incorporar estos supuestos. En la discusión epistémica, la perspectiva pragmática conduce a establecer la verdad de la proposición “cuando puedo suponer que cualquier

hablante competente atribuiría al sujeto de la proposición el predicado que se le adjudica” (Cortina, 2022, pg. 92). En la discusión ética, “es correcta la norma cuando todos los afectados por ella podrían estar de acuerdo en aceptar las consecuencias que se siguen de ella” (ídem). Así pues, la recuperación de la comunidad de comunicación no solamente aparece al final del trayecto reflexivo apeliano, sino que se presupone como el a priori de la comunicación y como posibilidad de fundamentación de una ética, en consecuencia, discursiva.

Para entrar de lleno a esta formulación de la ética es necesario reconocer la manera en la que Apel comprende el desarrollo histórico de la filosofía. A su juicio, el problema filosófico al que el pensamiento contemporáneo debe su atención consiste en la confusión entre dos paradigmas de racionalidad. El de la prueba lógico-formal se origina en Aristóteles –como paradigma de la “apodeixis”-, se manifiesta actualmente en los postulados de Frege y Russell, y reivindica la existencia de axiomas o principios no demostrables, mediante los cuales opera la lógica simbólico-matemática. De ahí pues, que, por sus principios y sus posibilidades, este paradigma se ajuste más a las pretensiones de una racionalidad matemática que filosófica, que tenga entre sus capacidades la objetivación de las estructuras de la *ratio* y que se presente como instancia de vigilancia en la actividad argumentativa. Respecto a este paradigma, la capacidad de autorreflexión queda abstraída de lo que termina considerándose el pensamiento real y filosóficamente relevante y, en el peor de los casos, se señala como factor de su contaminación. Paradójicamente, con Aristóteles –en su cuarto libro de la *Metafísica*- nace también el paradigma mediante el cual es posible indagar en las condiciones de posibilidad y validez de la intersubjetividad.

Aristóteles –sin duda desde la perspectiva de la experiencia dialéctica pre-apodeítica del diálogo socrático- identificó aquí el punto arquimédico de los presupuestos necesarios de la validez intersubjetiva de los argumentos que no son discutibles a través de la “refutación” del oponente; sin embargo, ex profeso he aclarado el alcance de su argumento a través de una formulación en el estilo de la *reflexión trascendental sobre las condiciones necesarias de la posibilidad de la validez intersubjetiva* (1999, pg. 149).

Este modelo de racionalidad filosófica fue utilizado, posteriormente, por San Agustín cuando expresó su *si enim fallor, sum* –“si me engaño, existo”-, y por Descartes con su *dubito, cogito, ergo sum*. Kant y Hegel, por su parte, hicieron uso de la autorreflexión en sus indagaciones sobre la posibilidad del conocimiento y la verdad, respectivamente. No obstante, el estado actual del desarrollo del pensamiento filosófico muestra la urgencia de actualizar la vigencia de este paradigma de racionalidad bajo las condiciones del giro lingüístico y atender “por primera vez, la oportunidad de tematizar adecuadamente la problemática de la autorreflexión, de la argumentación formulada lingüísticamente” (1999, pg. 153).

En ese sentido, Apel se traza el propósito de renovar la perspectiva reflexivo-trascendental kantiana, con el fin de identificar las condiciones de posibilidad y validez de una argumentación con sentido. Para ello, decide asumir una concepción pragmática con respecto al discurso, es decir, opta por analizar su uso interpretativo y performativo por parte de un sujeto que se hace responsable de su pensamiento y conocimiento. Este filósofo, pues, no duda de que la reflexión pragmático trascendental es el “paradigma propiamente dicho de la racionalidad filosófica en el sentido de la fundamentación última de la validez” (1999, pg. 153), y asume las consecuencias que su punto de partida metodológico implica. Entre estas, es preponderante el lugar que ocupa la *autocontradicción performativa*, esto es, el error pragmático que comete quien intenta refutar alguno de los principios de la argumentación, mediante el uso desapercibido de este, y que tiene su origen en la creencia errónea según la cual dichos principios pueden ser demostrados. “En la filosofía existen presupuestos que no es posible discutir sin caer en una autocontradicción y que, sin cometer una *petitio principii*, no son demostrables, razón por la cual habría que tomar aquí una decisión de conciencia pre-racional” (1999, pg. 153), sostiene Apel. Y allí, justamente, en esos presupuestos, la filosofía misma encuentra su fundamento, tanto en su dimensión teórica –aplicada en los debates epistémico-gnoseológicos, como en su dimensión práctica -aplicada en los debates éticos. De este modo, se consolida la hoja de ruta del proyecto de fundamentación última de la hermenéutica crítica de Apel.

Todos los presupuestos de la argumentación que cumplen la condición de que no pueden ser discutidos por ningún oponente sin una real autocontradicción y no pueden ser demostrados lógicamente sin una *petitio principii*, deben ser tematizados en una

última y autofundamentación filosófica –es decir, pragmático-trascendental- de la filosofía. Es decir, en tanto implicaciones del a priori de la argumentación detrás del cual ya no es posible preguntar más, constituyen el fundamento pragmático-trascendental de todo argumento (Apel, 1999, pp. 156-157).

3.2.2. *El aspecto esotérico de la ética del discurso*

Con la autofundamentación filosófica de la filosofía se fundamenta, en consecuencia, la ética. No obstante, a Apel no le interesa una aproximación genérica a esta. El devenir transformador de la filosofía, es decir, la adopción de una actitud pragmático-trascendental, que permite el resurgimiento legítimo del paradigma de la autorreflexión, genera nuevas preguntas y nuevos desafíos para la actividad filosófica. Al respecto, Apel se pregunta:

¿Qué puede lograrse realmente mediante la reflexión trascendental sobre las normas morales de la comunidad de comunicación, presupuestas en el a priori de la argumentación, junto con otros elementos? ¿Podemos elaborar una ética normativa, apta, como fundamento, para asumir solidariamente la responsabilidad moral en la era de la ciencia? (1985, pg. 402).

Por supuesto, Apel confía en la posibilidad de esa formulación normativa, a la que da el nombre de *Ética del Discurso* (1991). Conciente de sus limitaciones, pero inspirado en la noción peircenana de la *ética de la ciencia* -en la que se busca la abstracción de los intereses particulares, en beneficio del interés por el descubrimiento de la verdad, por parte de la comunidad de científicos, en un período de tiempo que supera al de la expectativa vital individual-, Apel extrapola lo que considera el corazón de una ética del “amor evolutivo”, esto es, el a priori de la argumentación. Como en cualquier contexto en el que lo que se concluye ha sido debatido; en la discusión moral, el agente de la comunicación se compromete a reconocer las demandas de sus pares y a justificar argumentativamente las que él presenta.

La dimensión esotérica –o propiamente filosófica- de la ética del discurso, tal como la entiende Apel, está regida, pues, por la *irrebasabilidad* del discurso argumentativo. Al no concebirse racionalmente otra herramienta mediante la cual hallar soluciones para todas las cuestiones prácticas imaginables que puedan surgir de las contingencias propias del mundo

de la vida, ni otro principio con la capacidad de conducir todos los intentos de establecimiento de normas universales, es asignada al discurso argumentativo la condición de instrumento necesario para la consecución de esos fines. La irrebasabilidad del discurso argumentativo, es decir, la imposibilidad de hallar otro medio que permita conservar la estabilidad del terreno moral y, además, garantice la legitimidad de todas las discusiones sobre cualquiera que sea la circunstancia que se presente, impone la certeza de que no puede hacerse de otra manera. El descubrimiento del a priori de la argumentación no solamente genera consecuencias en la manera de pensar la ética y de concebir una fundamentación última de normas, sino que impacta los cimientos mismos sobre los cuales se edificó el pensamiento moderno. Las limitaciones solipsistas de la tradición de pensamiento que inauguró el *cogito* cartesiano son puestas en evidencia por un principio que, al ser descubierto, revela las bases mismas de la intersubjetividad: *nosotros argumentamos*.

Haciendo uso de la reflexión pragmático-trascendental, se puede concluir que la argumentación, como actividad compartida que fundamenta y legitima la formulación de normas, se sostiene sobre la dialéctica que entrelaza a la facticidad de la *comunidad real* de comunicación y la anticipación contrafáctica de la *comunidad ideal* de comunicación. Si a aquella podemos atribuirle los intercambios argumentativos en medio de los cuales se da la pre-comprensión del mundo, determinada por las condiciones históricas y sociales, y por un estado concreto de la eticidad, es decir, si en la comunidad real de comunicación encontramos el soporte contingente del consenso; entonces, en la comunidad contrafáctica de comunicación hallamos las normas idealmente válidas, de corresponsabilidad, igualdad de derechos y obligatoriedad del consenso. Para una ética del discurso de talante apeliano esa distinción es decisiva, toda vez que la fundamentación de normas, tanto en la lógica de su discusión como en la de su aplicación, reconoce las limitaciones que las circunstancias concretas del mundo de la vida imponen a sus pretensiones. Ese reconocimiento lo analizaremos en el siguiente apartado.

Más allá del diferencial que constituye a cada una de esas formas de la comunidad de la argumentación, la mediación que recupera la perspectiva pragmático-trascendental destaca, en su interior, una lógica que supera los esquemas de la subjetividad parcial instanciada por la prosecución de intereses particulares. La existencia de una *transubjetividad de la defensa*

argumentativa de intereses confiere sentido a la argumentación moral y se establece como el “principio fundamental de una ética de la comunicación”, pues contempla que “todas las necesidades de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto que exigencias virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación” (1985, pg. 404). A diferencia de la pasiva aceptación del convenio fundacional que precisa la visión contractualista, el principio de la ética del discurso actúa coactivamente sobre todo aquel individuo que ha desarrollado la competencia comunicativa a través de procesos de socialización, a fin de suscribir el acuerdo, con el propósito de coincidir en el objetivo universal de lograr una formación solidaria de la voluntad, en lo que respecta a los intereses de todos los involucrados. Dicha coacción es el resultado negativo del desarrollo de un modelo de discusión moral, mediante el cual es posible toda deliberación sobre asuntos de carácter práctico, además de la institucionalización eficaz del mismo, bajo las condiciones que las determinaciones jurídico-políticas lo permitan. Ambas, son tareas constantes que suponen la adopción de un modelo de deliberación práctica como el que se está esbozando.

En este sentido, Apel se reconoce como deudor de Kant. El énfasis que su teoría ejerce sobre asuntos de carácter universal tiene su punto cero en el imperativo categórico formulado por el filósofo de Königsberg, pero, ahora, en una versión transformada posmetafísicamente. Su planteamiento no solamente convoca a la totalidad de usuarios del lenguaje a establecer acuerdos sobre la totalidad de asuntos de interés colectivo, sino que exige el consenso sobre la totalidad de las normas validadas que incidan en sus decisiones prácticas. El *factum de la razón* kantiano ha sido, pues, transformado, por la vía pragmático-trascendental, en el soporte de validez de la ética del discurso: “en tanto que argumentamos [...], hemos reconocido ya siempre la validez de la ley moral en forma de principio ético del discurso” (1991, pg. 159).

El dibujo que ha trazado Apel es, como hemos visto, el de una teoría que se entiende a sí misma como certera desde sus presupuestos, en virtud de la fuerza cohesiva de sus conceptos nucleares y del riesgo epistémico que corre quien, en un intento de refutación, busca debilitar sus cimientos teóricos. Del mismo grado de certeza que goza la formulación conceptual debe gozar, entonces, la validez de las normas morales consensuadas bajo su luz teórica. Ante cualquier sospecha de atropellamiento a la libertad individual con una propuesta de

fundamentación última, Apel sale al paso de la crítica mostrando que el *factum pragmático-trascendental* de la razón es constitutivo de la condición racional del agente de la comunicación y, con esta, de su capacidad moral. Si el crítico buscase argumentar una supuesta pérdida de libertad, como resultado de la constitución última de la fundamentación de la ética desde la perspectiva del discurso, entonces podría concedérsele que es posible comportarse como un cínico perspicaz, quien, actuando en contravía de la validez de la norma, implícitamente, ya la reconoce. No obstante, es conflictiva la imagen de alguien cuyas facultades le exhorten a renunciar con convicción a los supuestos pragmático-trascendentales que subyacen la ética del discurso; en este caso, se podría afirmar la pérdida patológica de la identidad como animal racional.

La fundamentación última de la ética del discurso responde, precisamente, a la posibilidad de asir con certeza trans-empírica la autonomía y la identidad racional de los agentes morales que la encarnan, mediante un ejercicio autorreflexivo de carácter pragmático-trascendental (1999). En su actividad comunicativa, el argumentante, en tanto individuo racional, reconoce implícitamente el imperio de la razón práctica y, con ello, que las pretensiones de verdad y validez ética de esta deben pasar por el filtro normativo del discurso argumentativo, el cual, a su vez, opera como filtro ético, en tanto determinante de la validez del consenso en el cual se dirimen todas las cuestiones relevantes para la vida pública.

El actuante ya ha testimoniado, in actu, y con ello reconocido, que la *razón es práctica*, o sea, es *responsable del actuar humano*; es decir, que las *pretensiones de validez ética* de la razón, al igual que su *pretensión de verdad*, pueden y deben ser satisfechas a través de *argumentos*; o sea que las *reglas ideales de la argumentación* en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, de personas que se reconocen recíprocamente como iguales, representan *condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso* y que por ello, *con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica, es posible, en un discurso que respete las reglas de argumentación de la comunidad ideal de comunicación, llegar, en principio, a un consenso* y que, en la praxis *habría que aspirar a este consenso* (Apel, 1991, pg. 163).

El paso bidireccional de los presupuestos normativos de la argumentación a las pretensiones de validez de las normas éticas es posible porque el discurso argumentativo es una metainstitución, es decir, es una instancia reflexiva, crítica o de legitimación, que se relaciona con todas las instituciones imaginables en medio de las cuales se da la interacción y la comunicación humanas.

En todo juego del lenguaje humano –que ya en sí es la instancia de articulación y reflexión que pertenece a priori a toda interacción humana- tiene que estar dado a priori el *paso* posible al *discurso argumentativo*, especialmente al *discurso práctico*, como instancia posible de la fundamentación crítica de las normas, es decir, de la legitimación; y en verdad como la única continuación posible, en caso de conflicto, de comportamiento consensual en tanto alternativa al comportamiento puramente estratégico, que en todo momento puede transformarse en lucha abierta (Apel, 1991, pg. 169).

Concebido el discurso argumentativo como metainstitución, los discursos empíricamente más cercanos a la vida práctica se derivan de la estructura pragmático-trascendental de aquel, en la medida en que se despliegan al interior de los marcos amplios que sus principios a priori permiten. La comunidad de argumentación se prioriza, como criterio normativo, respecto al contenido de lo que este discute, por ejemplo, o la posibilidad de no participar en esta se asume como una posibilidad patológica, derivada de la necesidad misma de su existencia. De modo que quien asuma esa vía, no solamente decide abandonar la comunidad de seres racionales, sino que se hace responsable de la destrucción de su propia identidad –construida transubjetivamente-, “sin que esta posibilidad existencial de la negación de la norma pueda ser presentada como argumento en el sentido de impugnar o relativizar la norma básica” (1991, pg. 168). La ética del discurso de carácter apeliano queda, entonces, incólume ante las impugnaciones que pueda llegar a recibir por parte de quien, con su ejemplo, esté dispuesto, incluso a abandonar la actividad argumentativa. A Apel una decisión de ese tipo le merece una dura crítica: es una “vía patológica al final de la cual tiene que encontrarse la idiotez” (1991, pg. 170).

La iniciativa metodológico-regulativa que propone Apel coincide con el convencionalismo liberal tardío, en tanto ambas formulaciones suponen el libre reconocimiento de las

resoluciones mediante las cuales se fundamentan públicamente las normas. No obstante, ese *punto de coincidencia externa*, como es denominado por este filósofo, contrasta con respecto al alcance moral de ambos fenómenos. Mientras el acuerdo al que apunta el convencionalismo del liberalismo tardío es un fin fundamenteable en sí mismo, la norma ética básica de la ética del discurso supone todos los presupuestos de una ética de la comunidad de argumentación, para la cual no es suficiente la libre aceptación del consenso –“ilusión liberal”–, sino que precisa, por una parte, una reconfiguración de la relación entre sujetos de la comunicación –con todas las implicaciones pragmático-trascendentales que ello acarrea– y, por otra parte, la institucionalización, bajo las contingencias históricas, de los mecanismos ideales de la argumentación sobre asuntos de la praxis humana, mediante el establecimiento de condiciones democráticas, entendidas más allá de una noción puramente procedimental.

La democracia, en tanto aproximación a esta exigencia ideal, es algo más que un mero concepto de procedimientos valorativamente neutros observados en virtud de una decisión pragmática; tiene su *fundamentación ético-normativa en la ética de la comunidad ideal de comunicación*, que ya es siempre reconocida al argumentar. Los procedimientos democráticos de la fundamentación de normas a través del acuerdo – al igual que los procedimientos de las convenciones internacionales presupuestos y previstos en la idea del derecho internacional– tiene pues su “idea regulativa” en la concepción ética del “discurso práctico”, tal como está implicado en la ética del discurso argumentativo (1991, pg. 172).

La desconexión fáctica entre convencionalismo liberal y democracia refleja el carácter limitado de aquel. El vacío ético sobre el que su idea de libertad aparece puede “conducir a un compromiso entre los intereses de una comunidad de intereses limitada a costa de otros afectados” (1991, pg. 173). Bajo esta perspectiva, la libertad puede ser perfectamente compatible con el interés egoísta y la praxis moralmente irresponsable del sujeto que aún no se concibe como miembro de una comunidad ideal de argumentantes. Contrario sucede con el procedimiento de la fundamentación de normas de la ética del discurso, en el cual el principio de universalización de pretensiones normativas y de validez implica la interpretación y la mediación, por medio del discurso práctico, de los intereses de todos los afectados, cuya representación viene dada por el discurso mismo.

3.2.3. *El aspecto exotérico de la ética del discurso*

A pesar de que la exposición sobre la dimensión propiamente filosófica -esotérica- de la ética del discurso, remite intermitentemente al escenario de la aplicación, Apel reconoce que este paso es difícil. Para atender los desafíos que ello implica, formula la *parte B* –exotérica- de su propuesta, en la que reflexiona sobre su fundamentación, en términos de la incidencia de la “cooperación solidaria de los individuos ya en la fundamentación de normas morales y jurídicas susceptibles de consenso, tal como es posible, principalmente, por medio del discurso argumentativo” (1991, pgs. 146-147).

Con la separación arquitectónica que la teoría de Apel establece entre una parte A de fundamentación abstracta –en un plano doble: pragmático-trascendental y de las normas prácticas- y una parte de B de fundamentación histórica, nos hallamos ante el entrecruzamiento pragmático del aspecto puramente procedimental del consenso de normas universales y la asimilación fáctica de compromisos de responsabilidad colectiva referidos a la historia y orientados a “la conservación de las condiciones naturales de la vida y de los logros histórico-culturales de la comunidad de comunicación existente” (1991, pg. 165). Si bien la metainstitución argumentativa es una instancia universal no susceptible de consideraciones temporales, tal como puede hacerse con el discurso filosófico y su aparición en la antigua Grecia, por ejemplo, debe tenerse en cuenta que la fundamentación histórica de normas debe armonizarse con las estructuras concretas que constituyen los diferentes modos de vida.

Ese esfuerzo debe precaverse de las desviaciones posibles en las que puede incurrir. Según Apel, el problema de la fundamentación histórica de la ética del discurso no respecta a la aplicación de normas morales –como es el caso de Aristóteles y su noción de *phronesis*, sino al adecuado ajuste entre las exigencias de una fundamentación consensual de las normas y las relaciones fácticas que surgen en contextos específicos. Este tipo de tareas, pues, debe estar en manos del saber experto, esto es, de filósofos acompañados, por un lado, de científicos que puedan anticipar aproximativamente las condiciones porvenir y, por el otro, de científicos que puedan reconstruir situaciones concretas de la historia con las cuales se considere necesaria una vinculación de los principios y los mecanismos de consenso que concibe la ética del discurso. Así lo plantea Apel:

De este modo se obtiene, a mi juicio, la posibilidad y necesidad de una cooperación de la filosofía con las ciencias empíricas en dos dimensiones, que están trazadas por la estructura del tiempo: por una parte, se trata de cooperar con aquellas ciencias sociales y de la naturaleza que estén en situación de proporcionar un saber pronósticamente relevante y orientativo sobre el futuro (como, por ejemplo, pronósticos condicionados de consecuencias y subconsecuencias previsibles de medidas, acuerdos y resoluciones legales, además de cálculos sobre la base de situaciones simuladas). Por otra parte, con la ayuda de las ciencias sociales o de la historia (internamente hermenéuticas y externamente explicativas), se trata de reconstruir la situación histórica concreta a la que hay que conectar una aplicación políticamente responsable (en el más amplio sentido) de la ética del discurso en el contexto de una forma de vida particular (1991, pg. 169).

Los casos paradigmáticos con los que Apel ilustra esta colaboración entre ciencias empíricas y filosofía es el de las teorías del desarrollo moral que presentaron Jean Piaget y Lawrence Kohlberg, respectivamente, cada una de las cuales exhibía evidencia a favor de la existencia de las condiciones epistémicas suficientes para defender el paso hacia una moral posconvencional que, desde su punto de vista, estaba encarnada en una versión científicamente informada de la ética del discurso.

La posible y necesaria cooperación entre la filosofía y las ciencias supone una relación de dependencia entre la ontogénesis de la moral individual y la filogénesis de la eticidad humana, que se muestra, de manera especialmente interesante, en sociedades con instituciones ampliamente legitimadas, esto es, con altos niveles de eticidad colectiva y, al mismo tiempo, con una parte importante de su población –como es el caso de la media mundial- en estadios de competencia moral posconvencional. No obstante, al no ser esta una situación de alcance universal, cabe la reflexión sobre el estatuto moral de las decisiones de individuos que deliberan y actúan en contextos de niveles nulos o precarios de afectividad, aceptación y legitimidad institucional:

¿Cómo debe aplicar, por ejemplo, un individuo, la competencia de una moral de *Law and Order* –como la de un funcionario fiel cumplidor de sus obligaciones- en una sociedad en la que el Estado de derecho no se ha realizado o no funciona? ¿Debe

renunciar, a costa de las necesidades de su familia, a defenderse ilegalmente o a métodos de corrupción, cuando apenas nadie lo hace? ¿Ha de pagar honradamente los impuestos cuando los demás no lo hacen? ¿O debe un político, en condiciones de guerra civil o en las del Estado natural interestatal aún dominante, aplicar el *principio normativo de la ética discursiva para la solución de los conflictos*? ¿Puede o debe renunciar –en las *negociaciones*- a la racionalidad *estratégico-instrumental* del representante de intereses para transformar la conversación en el sentido de la ética del discurso y de sus normas sobre la *formación puramente argumentativa del consenso acerca de las pretensiones de validez*? (1991, pg. 171-172).

Pese a que, en *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*, Apel asocia esas condiciones preconventionales de la moral a contextos en los que las instituciones son precarias o inexistentes, en *Estudios Éticos*, una obra posterior, distingue los estadios del desarrollo moral de los individuos y las sociedades con respecto a particularidades propias del discurso práctico, por ejemplo, la prioridad que en este tiene el éxito, en detrimento del entendimiento o el establecimiento de consensos. Dado este viraje, Apel precisa, de manera superficial, las responsabilidades que asume el argumentante ante el *discurso político*:

Dentro del marco de una ética de la responsabilidad del éxito, tal como la que es obligatoria para cada político –y esto significa, al mismo tiempo: para cada persona como ser político- la posibilidad de una solución de conflictos a través de la participación en un “discurso práctico” puede y debe ser afirmado como un ideal que hay que procurar alcanzar, pero no puede ni debe ser propuesta como una posibilidad real. En esta situación de la ‘condition humaine’ me parece que lo que importa es mediar entre el *comportamiento consensual* y el *estratégico*, bajo el ‘principio regulativo’ de la *estrategia ética* a largo plazo –que ha de ser inferida de la norma ética básica- de acuerdo con la correspondiente de la situación histórica (Apel, 1999, pg. 175).

El uso del tipo de argumentación para el que está dotada la “condition humaine” en circunstancias en las que no se apunta solamente al entendimiento, sostiene Apel, no puede implicar una renuncia a la acción estratégica; por el contrario, exige del individuo que busca el éxito en la argumentación una reflexión responsable sobre los resultados directos e

indirectos de sus decisiones. En este sentido, Apel sigue la distinción weberiana de la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, más aún, el conflicto al que se enfrentan ambas cuando las condiciones sociales concretas no permiten, o impiden expresamente, el armónico desarrollo de la competencia judicial moral del individuo. La aplicación del principio moral, pues, está condicionado socialmente, y es responsabilidad del agente moral así reconocerlo. La existencia de algo así como un Estado de derecho evidencia la necesidad de realizar idealmente esas condiciones, bajo la conciencia de que ni siquiera este –en medio de los recursos de todo tipo de los que dispone y puede movilizar- puede conducir el proceso hacia el estado posconvencional en el que todas las acciones de todos los agentes morales estén orientadas al entendimiento.

Si se plantea al problema weberiano de la ética de la responsabilidad de esta manera, que ya no es abstracta sino diferenciable históricamente, se aclara al momento en qué consiste el logro –nada evidente- del Estado de derecho, de cara a la aplicación de una moral de principios. El Estado de derecho no ha hecho posible realmente –como sugiere la posición de Hobbes hasta la actualidad- una convivencia pacífica de hombres que solo persiguen sus intereses estratégicos. [...] Lo que ha hecho posible el Estado de derecho es, más bien, esto otro: bajo la protección del Estado de derecho investido con el monopolio del poder, los hombres –que no son nunca solo sujetos de la acción estratégica (“lobos”, en el sentido de Hobbes), sino que son seres que viven en una “sociabilidad insociable” (Kant) con propensión a los conflictos y con “sentido de la justicia” (Rawls)- pueden *realizar* (es decir, *responsabilizarse de*) la acción moral en mucha mayor medida que antes, aunque el Estado solo les exija conductas externamente conformes con la ley, pero no acciones morales “por deber” (1991, pg. 174-175).

Esa exigencia de comportamiento conforme a la ley por parte del Estado, no puede olvidarse, está mediada por la fuerza coactiva que, aunque avalada por el consenso, existe en detrimento del entendimiento universal del que participan todos los afectados en lo que respecta a todos sus intereses. En suma, para Apel, el Estado de derecho representa una conquista histórica de las fuerzas civilizatorias en el camino que allana, desde una perspectiva desarrollista, las contingencias concretas hacia un estadio de universalismo moral pleno; no obstante, no es el

fin en sí mismo. Específicamente, Apel encuentra mayores dificultades dentro de la lógica institucional de la dinámica política, que, en cuanto mecanismo de representación, involucra a la totalidad de los ciudadanos, debido a que allí es aún más difícil encontrar realizadas las condiciones concretas de una argumentación desprovista de intereses particularizados. Esta especificidad justifica en mayor medida una dimensión de fundamentación histórica de la ética del discurso, bajo el entendido de que:

La aplicación del principio de la ética discursiva, -por ejemplo, el ejercicio de la regulación consensual- discursiva del conflicto, que estuviera totalmente separada de la aplicación de la racionalidad estratégica de negociación, sólo se puede realizar -aproximativamente- allí donde las relaciones locales de la moralidad y del derecho lo posibiliten conjuntamente desde sí mismas. (En general, se debe decir que las formas posconvencionales de la competencia judicial moral de los individuos, sólo puede ejercerse performativamente en la medida en que lo *permitan* las formas colectivas de vida) [y] las normas de contenido básicas para una ordenación de la justicia que se pueda fundamentar filosóficamente –como, por ejemplo, los dos conocidos principios de la justicia de John Rawls- no pueden deducirse nunca *solamente* del *principio de la ética del discurso* y de su aplicación en un discurso ideal (práctico) de fundamentación de normas. Tienen que poder entenderse *también y al mismo tiempo* como resultado de la conexión con la *tradicón* ya existente *del derecho y de la moralidad de una forma de vida determinada* (1991, pgs. 180-181).

3.3. Habermas y el fundamento del principio moral

En este apartado me propongo reconstruir la propuesta habermasiana de la ética del discurso. Para ello, lo dividiré en tres segmentos. En el primero, haré una introducción de la formulación habermasiana de la ética, inserta en el campo de las ciencias crítico-reconstructivas. En el segundo, reconstruiré el núcleo de la propuesta ética de Habermas: la fundamentación trascendental débil del principio moral, como procedimiento estandarizado de la fundamentación de normas. Tras ello, presentaré los problemas que identifica Habermas respecto a la aplicación de un principio moral fundamentado trascendentalmente de manera débil.

3.3.1. Habermas y su propuesta de ética del discurso

Jürgen Habermas, como amigo personal e interlocutor principal de Apel en esta discusión, se propone corregir algunas de sus decisiones metodológicas y conceptuales, con el fin de demoler los vestigios metafísicos que este conservó y, en consecuencia, alejarse del paradigma de la conciencia que, a su juicio, su amigo no logra superar (1985).

De entrada, se debe decir que Habermas no considera que la filosofía sea necesariamente subsidiaria de un método trascendental orientado hacia la búsqueda de principios infalibles. Pese a que reconoce que la actividad autorreflexiva del pensamiento permite el análisis sobre de las condiciones de posibilidad de las capacidades del sujeto cognoscente, comunicativo y de la acción –que en Kant, por ejemplo, conducen a un proyecto de fundamentación trascendental de la actividad teórica y práctica-, Habermas advierte la necesidad de atender el llamado del paradigma del lenguaje, en lo que respecta a una transformación posmetafísica de la filosofía, a favor de una identificación con las disciplinas reconstructivas.

Orientada al análisis del campo inmediato en el que los sujetos llevan a cabo realizaciones como acciones, proposiciones o cogniciones, la actividad reconstructiva marca distancia con respecto a la pura actividad crítica, orientada a objetos de experiencia cuya objetividad es constitutiva, aunque constantemente cuestionada, como los procesos de formación de la identidad, individual o colectiva. En consecuencia, las ciencias reconstructivas se reconocen como herederas de la transformación posmetafísica de la filosofía y se arrogan la tarea, en el campo específico de la filosofía moral, de “derivar las reglas universales de una ética comunicativa a partir de normas básicas del discurso racional” (1990, pg. 335), siguiendo el modelo que, al respecto, establece la psicología evolutiva cognitivista, al generar explicaciones acerca de las competencias comunicativas, a propósito de modelos reconstruibles y datos de la experiencia. Modos de proceder similares hacen parte del psicoanálisis y la teoría social, ciencias críticas, que se sirven de postulados de la pragmática universal en el proceso de reconstruir las condiciones de posibilidad de la comprensión lingüística que derivan en fenómenos deformados de comunicación y socialización.

Para Habermas, la reconstrucción de la experiencia moral debe partir de su reconocimiento fenomenológico. Siguiendo a Strawson, afirma que el sentimiento de indignación no solamente nos demuestra la existencia de un núcleo afectivo que le da sentido a la experiencia

de la intersubjetividad, en tanto nos sentimos heridos cuando sufrimos, percibimos o, incluso, generamos una situación en la que la dignidad se ve reducida. En un substrato moral más profundo podemos interpretar, como lo hacen estos autores, que la indignación va más allá de la sensación particular que suscita un hecho aislado y que el valor fenomenológico que representa, para pensar la experiencia moral, refiere a la existencia de una expectativa normativa universal, que subyace a todo intercambio y cuya frustración despierta una emoción de la que son capaces “todos los pertenecientes a un grupo social, y también, sujetos responsables en general” (1985, pg. 65).

Habermas ve en este análisis de la indignación la consistencia suficiente como para derivar de él la certeza de que la universalidad de esa expectativa normativa es el soporte afectivo de la validez de una norma moral y la autoridad misma de la cual se desprende su fuerza impersonal coactiva. El soporte cognitivo, por su parte, viene dado por las razones que deben exponerse al actuar, bajo el supuesto de que la moral es el dominio de un “deber hacer”, tanto individual como colectivo. Así las cosas, Habermas se acerca a Strawson cuando este plantea el sentido de las justificaciones político-morales como un tablero conformado por sentimientos morales surgidos de las experiencias cotidianas, en el que deben ubicarse acertadamente las razones que respondan a las preguntas: “¿Qué debo hacer y qué debemos hacer?” (1985, pg. 67). El vínculo entre sentimientos y percepciones que concibe Stephen Toulmin, también es adoptado por Habermas. Pese a que este considera que no es una propuesta novedosa, la juzga clara y estima que contribuye a su empresa. La comprensión cognitivista de la ética precisa de un puente mediante el cual se puedan conectar las cualidades comunes a la argumentación moral y la argumentación teórica, por ejemplo, a través de las nociones de verdad o veracidad de las razones que sostienen el deber moral.

Los paralelismos que establece Toulmin entre la explicación teórica de los hechos y la justificación moral de modos de acción, entre las bases experimentales de las percepciones, por un lado, y los sentimientos por el otro, no son tan asombrosos. Cuando “deber hacer algo” implica “tener buenas razones para hacer algo”, entonces han de ser “veraces” las cuestiones que se remiten a la decisión entre acciones orientadas por las normas, o a la elección de las mismas normas de acción. “Creer en la objetividad de la moral es creer que algunos enunciados morales son verdad” (Kai

Nielsen, “On Moral Truth, en N. RESCHER (comp.), *Studies in Moral Philosophy*, “American Philosophical Quarterly Monograph Series”, vol. I, Oxford, 1968, pp. 9 y ss.”). Por lo demás, es preciso explicar el significado de “verdad moral”. (1985, pg. 69).

La naturaleza cognitivista de la visión de Habermas de la ética no se agota en la propuesta de sentido de las justificaciones morales de Strawson ni en el paralelismo sentimientos-percepciones de Toulmin, ni en la asociación de valores de verdad que Alan White ve posible con respecto a los enunciados con los que se expresan los deberes morales:

En el debate moral acerca de qué hacer, aquello en lo que coincidimos, disentimos, lo que aceptamos, descubrimos o comprobamos, de lo que dudamos o estamos seguros no es si *hacer* esto o lo otro, sino *que* esto o lo otro *es* lo justo, lo mejor o lo único que puede hacerse. Y esto es algo que puede ser verdad o mentira (A. R. White, citado en Habermas, 1985, pg. 70).

Inicialmente, nos basta con resaltar, como núcleo de lo que Habermas considera cognitivista en su propuesta, la importancia que ve en las razones y en las intuiciones al interior de la experiencia moral. “Las posiciones no cognitivistas desvalorizan de un golpe al mundo de las intuiciones morales cotidianas” (1985, pg. 74), al desconocer que el establecimiento de un consenso permite resolver las controversias que surgen respecto a cuestiones morales cotidianas y que la verdad de los enunciados normativos es una meta alcanzable, toda vez que se haya renunciado a darle el tratamiento del que son objeto los enunciados que se ajustan al ideal de la verdad proposicional. El cognitivismo es la perspectiva que, a juicio de Habermas, mejor puede hacerles frente a puntos de vista que desembocan, intencionada o desapercibidamente, en el escepticismo moral, es decir, en la renuncia a establecer una relación entre verdad moral y enunciados morales, en otras palabras, a reconocerles pretensiones de validez derivadas de la actividad argumentativa, a favor de una explicación de los enunciados morales relacionándolos con “enunciados intencionales, esto es, aquellos enunciados mediante los cuales el hablante expresa la elección de principios y, en último término, la elección de una forma de vida. Ésta, a su vez, no es susceptible de justificación” (1985, pg. 74).

La ética del discurso, en ese sentido, es concebida por Habermas como una estrategia mediante la que es posible “obtener los contenidos de una moral universalista a partir de los presupuestos universales de la argumentación” (2018, pg. 42) y con la que la aspiración a establecer las pretensiones de validez de los enunciados morales se legitima en virtud de la naturaleza metainstitucional del discurso argumentativo, en cuya orientación al entendimiento se generalizan y abstraen las proposiciones de la acción. El alcance efectivo de la actividad práctica se torna universal al involucrar necesariamente a todos los sujetos dotados y capacitados para el lenguaje y la acción. La noción *de comunidad ideal de comunicación* peirceana está en la base de la formulación de Habermas, debido a que, entre las consecuencias pragmáticas que supone, se halla la formación de una voluntad colectiva que, en el caso de la investigación científica, apunta al descubrimiento de la verdad y, en el caso de la actividad práctica, va formando una voluntad común, “transparente a sí misma, de suerte que se dé satisfacción a los intereses de cada individuo sin que se rompa el lazo social que une objetivamente a cada uno con todos” (2018, pg. 42).

La formalización de esa voluntad común toma la forma de un acuerdo, en el que se manifiestan, por una parte, la aprobación o negación de cada uno de los participantes, como resultado de su libre y autónoma capacidad de adherir o rechazar las pretensiones de validez sobre las que se sostiene dicho consenso y, por otro lado, el sentimiento de solidaridad que permite identificarse con las particularidades concretas bajo las cuales el otro se integra al pacto. En otras palabras, la ética del discurso es una apuesta teórica por atender procedimentalmente las necesidades sustanciales que surgen de las formas de vida intersubjetivamente compartidas por el colectivo humano.

La dimensión sustancial de la experiencia moral a la que la ética del discurso responde es definida por Habermas como *intuiciones morales*, es decir, “intuiciones que nos informan acerca del mejor modo de comportarnos para contrarrestar, mediante la consideración y el respeto, la extrema vulnerabilidad de las personas” (2018, pg. 39), teniendo en cuenta que por *moral* se debe entender el mecanismo de protección y compensación a la fragilidad de la vida humana, operativo en la tensión entre procesos de individualización –imposibles de concebir al margen de procesos de socialización, en los que el individuo emerge a propósito de necesidades crecientes de atención y cuidado- y procesos comunicativos de formación,

orientados al mantenimiento de la identidad del individuo y el colectivo, bajo usos del lenguaje constreñidos por el entendimiento. La necesidad de ese mecanismo es, pues, evidente. Los procesos de socialización que le dan forma al individuo en su particularidad lo mantienen, inexorablemente, sujetado y a merced de crecientes redes de dependencia social, en cuya regulación se han visto enfrentados dos enfoques muy distintos. Por una parte, priorizando el cuidado a la integridad personal individual y el respeto a la dignidad de cada uno, el principio de la justicia ha sintetizado en el ideal de libertad el núcleo moral de las éticas del deber. Por otra parte, ponderando de mayor valía el mantenimiento y la conservación del tejido de relaciones en el que es posible el reconocimiento entre personas, el principio de solidaridad se compromete con la salvaguarda de las condiciones bajo las que los individuos pueden hermanarse y ver realizadas formas de vida intersubjetivamente compartidas. De estas visiones son subsidiarias las éticas de los bienes. Habermas denomina *éticas de la compasión* al conjunto conformado por ambas perspectivas normativas.

La *ética del discurso*, a diferencia de aquellas, busca atender ambas demandas –justicia y solidaridad- pues reconoce que “ambos principios provienen de una y la misma raíz de la moral: justo de la vulnerabilidad necesitada de compensación que caracteriza a seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización” (2018, pg. 41), y reconoce que ambos principios son inconmensurables y mutuamente necesarios, de ahí que no se permita establecer un orden de prioridades en su defensa. En ese sentido, la ética del discurso adopta la crítica hegeliana a las teorías morales que defienden una fragmentación de la experiencia moral y asume la perspectiva de la *eticidad* contra, por un lado, el universalismo abstracto de la justicia –encarnado en el derecho natural y la ética kantiana- y, por el otro, el particularismo concreto del bien común –eje articulador de las propuestas aristotélico-tomistas.

Si bien es cierto que en la fenomenología de la experiencia moral se da espontáneamente, como logró percibir agudamente Strawson, el reconocimiento recíproco entre sujetos responsables y autónomos, concientes de sus deberes de respeto a criterios universalmente exigibles, también debe tenerse presente que ese reconocimiento aparece bajo las condiciones intersubjetivas concretas que la etnia, la nacionalidad, la religión o el Estado permiten. Esto obliga a la ética del discurso a realizar la intención hegeliana con ayuda del instrumental conceptual kantiano. Esto explica el recurso al discurso, es decir, a la acción comunicativa

que implica la reflexión y el entendimiento, como presupuestos normativos de la argumentación. De ese modo, reconociendo el aspecto particular concreto de las formas intersubjetivas en las que se da la vida y el aspecto abstracto universal en el que se hacen legítimas las normas morales, la ética del discurso produce una ampliación, respecto a Kant, del *concepto deontológico de justicia* “a aquellos aspectos estructurales de la vida buena que desde el punto de vista general de la socialización comunicativa cabe destacar de la totalidad concreta de las formas de vida siempre particulares” (2018, pg. 44), es decir, aspectos en los que sea posible establecer normas deónticas de acción -o razones que determinen el curso de la respuesta a la pregunta ¿Qué debo o qué debemos hacer?- cuya validez se justifique en el carácter universal de su aceptación por parte todo agente de acción. Así pues, además de cognitivista, la ética del discurso goza de carácter deontológico y universalista.

La especial relación que Habermas concibe entre las intuiciones morales y las razones de la acción, así como de su alcance y su fuerza coactiva se justifica mediante la idea de que los juicios morales nutren el “conocimiento moral propio de la razón humana común” (2018, pg., 144).

Es cierto que no podemos asimilar sin más nuestras convicciones o *insights* morales a un saber epistémico, pues lo que esas convicciones nos dicen es qué debemos hacer, mientras que sólo podemos hablar de conocimiento en sentido estricto si sabemos cómo se comportan las cosas. Las cuestiones prácticas no parecen ser susceptibles de teoría. De hecho, nuestras intuiciones morales cotidianas, ni dependen de una teoría ética, ni tampoco pueden normalmente sacar demasiado provecho de ella. Mas, de ello no se sigue que ese saber cotidiano que intuitivamente dominamos no represente saber alguno. La costumbre de criticar las acciones inmorales y de discutir con razones acerca de cuestiones morales habla más bien en favor de que con nuestros juicios morales vinculamos una pretensión de conocimiento (ídem).

Aunque en esto no está solo, Habermas rechaza la posición desde la cual neorristotélicos, como Bernard Williams, ven la relación entre razón teórica y razón práctica. Si los juicios morales constituyen un discurso susceptible de tratamiento cognitivo no se debe a que la razón práctica sea reductible a la capacidad reflexiva del autocercioramiento o el

autoentendimiento ético, orientada exclusivamente a las cuestiones del bien. Pese a que los esfuerzos de actualización de la visión aristotélica de la moral avanzan en el sentido de reconocer las condiciones modernas de vivir -debilitamiento posmetafísico de la episteme, pluralismo, conciencia de la contingencia- y ofrecen una visión de las cuestiones morales más allá de los dejes individualistas de la modernidad, sus esfuerzos no alcanzan para concebir la moralidad en un horizonte de universalidad. Si la razón práctica solo tiene la capacidad de reflexionar en torno a cuestiones morales referidas a la experiencia del bien o de lo bueno –y no puede participar imparcialmente de los asuntos referidos a la justicia-, entonces, sigue mostrándose limitada frente a las posibilidades plenas que una visión cognitivista -que ha superado la dicotomía de Williams entre un saber ético y un saber científico- tal como la que Habermas reconstruye, bajo los supuestos de que ningún saber que ha logrado la modernidad se puede atribuir una condición de absolutamente certero o infalible, universal, general o estricto, y que las pretensiones de validez a las que aspira la teoría moral se ajustan a su carácter reconstructivo. Como representante prominente de esa corriente de nearistotélicos, “Williams desconoce que no toda teoría tiene que tomar la forma de un conocimiento objetivante que explique el saber práctico-cotidiano a partir de disposiciones en lugar de reconstruirlo a partir del saber generativo de los participantes, que en él subyace” (2018, pg. 149).

Además de cognitivista, universalista y deontológica, la ética del discurso se reconoce como una propuesta formalista que, para lograr la fundamentación de una norma, actúa bajo la influencia del *Principio U* o Regla de argumentación, presente ya en la propuesta de Apel, y que determina que:

En el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos (2018, pg. 37).

Y en su complemento, recurre a ajustar el imperativo categórico kantiano a lo que Habermas denomina *Principio D* o Procedimiento de argumentación moral, según el cual “solo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en el discurso práctico” (2018, pg. 36). Este principio posiciona

la ética del discurso frente a la problemática de la imparcialidad en el tratamiento de cuestiones morales, esto es, permite explicar cómo considerar una norma desde el *punto de vista moral*. Como las teorías formalistas de Rawls, con su argumento de la “posición original”, o de Mead, con su argumento de la “asunción ideal del rol”, la de Habermas estructura el argumento del procedimiento del discurso práctico para conjurar las posibilidades de que la búsqueda cooperativa de la verdad moral de agentes argumentativos termine reproduciendo o generando situaciones de desigualdad o ventaja particular a favor de alguno de los participantes. Esto, debido a que la exigencia argumentativa que implica el discurso práctico, toda vez está regido por presupuestos normativos universales que deben mantenerse como suposiciones idealizadoras con efectividad palpable en la argumentación fáctica, mientras se establece el consenso. Frente a los argumentos de Rawls y Mead, el Principio D –en virtud únicamente de su forma- se muestra más efectivo, pues no obliga a regular la acción bajo el supuesto ficticio de la posición original y, por el contrario, conduce a asumir pública y simultáneamente –en vez de privada y particularmente-, por parte de todos los participantes, el ideal del rol que exige todo proceso de entendimiento.

Pese a su naturaleza cognitivista, universalista, deontológica y formalista, la ética del discurso que expone Habermas difiere significativamente de la formulación kantiana de la ética. La primera renuncia tiene relación con la coerción trascendental que supone la separación del reino del deber y la voluntad libre –de lo intangible o nouménico- con respecto al reino fenoménico, en el que se hallan las inclinaciones, las motivaciones subjetivas y las instituciones sociales. En segunda medida, la ética del discurso rompe con el monologismo kantiano, mediante el recurso al entendimiento como actividad comunicativa en la que participan la universalidad de los intereses, en un discurso público, organizado e intersubjetivamente efectivo. Por último, el problema de la fundamentación es afrontado por la ética del discurso sin apelar a fácticos de la razón, sino a la deducción del Principio U con respecto a los presupuestos universales de la argumentación.

3.3.2. Fundamentación del principio ético

La superación del monologismo kantiano a través de una fundamentación de la ética que no se supeditase a la facticidad de la actividad racional humana es la tarea a la que se entrega Habermas con su formulación de la ética del discurso. Siguiendo los pasos de quienes han

allanado el camino de la transformación posmetafísica del pensamiento filosófico, Habermas se propone la elaboración de un modelo metodológico y una estructura conceptual de tipo pragmático universal, en medio de un trascendentalismo reducido, que reconoce la existencia de un aspecto empírico reconstruible en medio de la investigación hipotético-trascendental acerca de los procesos de entendimiento (Recas, 2006). Tras la adaptación peirceana del esquema kantiano del idealismo trascendental mediante la fundamentación semiótica del conocimiento, la concepción del sujeto cognoscente asume su carácter empírico y dotado para la construcción de sentido, a partir de su actuar en el mundo y con sus pares. La mediación de la intersubjetividad en la reconstrucción de las condiciones pragmáticas que hacen posible la subjetividad, conduce a Habermas a concebir lo que nos presentaría como *Teoría de la acción comunicativa*, cuyo objetivo apunta a:

Reconstruir racionalmente las reglas universales y los presupuestos necesarios de los actos de habla orientados al entendimiento, recurriendo para ello a la semántica formal, a la teoría de los actos de habla y a otros planteamientos de la pragmática del lenguaje. Tal programa tiene por objeto reconstrucciones hipotéticas de ese saber preteórico de que los hablantes competentes hacen uso cuando emplean oraciones en acciones orientadas al entendimiento. Este programa no ofrece equivalente alguno de una deducción trascendental de los universales comunicativos descritos. Pero las reconstrucciones hipotéticas sí que deberían poder ser contrastadas con intuiciones de hablantes, que cubran un aspecto cultural lo más amplio posible. Ciertamente que la pretensión universal de la pragmática formal no puede fundamentarse *de forma concluyente* (en el sentido de la filosofía trascendental) por esta vía de una reconstrucción interna de intuiciones naturales, pero sí se la puede hacer plausible (1999, pg. 193).

“Entendimiento”, desde la perspectiva que adoptamos en nuestra reflexión, es la categoría clave para reconstruir la propuesta de fundamentación del principio ético. Si bien es cierto que tanto los enunciados aseverativos como los enunciados deontológicos son susceptibles de validarse mediante pretensiones pragmáticas que el usuario del lenguaje debe satisfacer, las condiciones propias del uso impiden que se transfieran de un lado al otro. Las pretensiones normativas de validez de los enunciados deontológicos operan en la praxis cotidiana, en

virtud de lo cual deben ser reconstruidas por una “teoría moral bajo la forma de una investigación de los argumentos morales” (1985, pg.77), o de la acción comunicativa orientada al entendimiento. Para Habermas, pues, el entendimiento constituye la base validadora de la comunicación, es decir, garantiza la existencia de las condiciones en las que los argumentantes pueden reconocer y aprobar las pretensiones de validez de un acto de habla.

Entenderse, en ese sentido, significa adoptar libre, recíproca y activamente la condición de participantes en el mundo compartido de la comunicación lingüística, en el que el logro cooperativo se adquiere cuando se satisfacen las expectativas que genera el acto de habla respecto a su inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad. Si el hablante logra en cualquier caso una emisión comprensible y, de acuerdo a su propósito, o un acto constatativo (afirmación, suposición, conjetura, descripción o narración) cuyo contenido se corresponda con los estados actuales del mundo objetivo, o un acto regulativo (órdenes, peticiones o exigencias) cuyo contenido se justifique mediante las condiciones particulares del mundo social y las relaciones interpersonales, o un acto expresivo (confesiones, declaraciones de intenciones, expresiones de sentimientos) cuyo contenido se ajuste a las vivencias del mundo subjetivo a las cuales el individuo tiene acceso privilegiado, entonces solo haría falta esperar su reconocimiento libre por parte del oyente para determinar el éxito de este acto de habla (López, 2015).

La participación libre, recíproca y activa de los participantes en el intercambio comunicativo toma forma de entendimiento mediante la consecución de un acuerdo satisfactorio para las condiciones racionalmente impuestas. A diferencia de un estado de ánimo difundido unánimemente o de una coincidencia fáctica, el acuerdo supone la participación responsable de los participantes en las convicciones comunes que lo sostienen y en las consecuencias prácticas a las que conduzca, sin que necesariamente implique una relación medio-fin entre el entendimiento y lenguaje. El reconocimiento intersubjetivo de la condición racional de alter y ego, y de las pretensiones de validez que median y permiten esta forma de subjetividad socializada hacen del entendimiento el modo original del uso del lenguaje (1999).

No obstante, el propósito cooperativo no siempre está presente en los intercambios comunicativos. Las acciones teleológicas, “instrumentales” –en el sentido de Horckheimer-,

o “racionales con arreglo a fines” –en el sentido de Weber-, también puede ser mediadas por la actividad lingüística de usuarios que persiguen, al margen de la satisfacción de las pretensiones de validez, un objetivo de manera exclusivamente individual. Las acciones orientadas al éxito o motivadas estratégicamente son, a juicio de Habermas, formas parasitarias, que se orientan hacia las consecuencias y toman la forma de actos perlocucionarios.

Inicialmente, haciendo uso de las categorías de Austin y Searle, Habermas emprende un intento de demarcación de los actos ilocucionarios y perlocucionarios. Posterior a ello y en virtud de las dificultades pragmáticas que su tarea reporta, conviene confrontarlos con el concepto de acción comunicativa. La autosuficiencia del acto ilocucionario, que se evidencia en la transparencia del propósito del emisor: hacerse entender y lograr que su mensaje sea aceptado por el emisor, contrasta con el necesario desdoblamiento de la intención del emisor en su búsqueda de generar efectos perlocucionarios en el receptor. En este caso, se rompe con la necesaria relación que, en el acto ilocucionario, se da entre la intención del hablante y el significado de lo dicho, y se reemplaza por un vínculo contingente, que permite desviar el propósito auténtico de todo acto comunicativo hacia un plexo de acción orientada al éxito. Se requiere, luego, una disposición contextual favorable a los intereses de quien actúa estratégicamente, como facilitadora del resultado que se sigue de la conexión contingente entre lo dicho y lo intencionado. Además, debe darse el caso del ocultamiento exitoso del fin perlocucionario que se persigue.

Los fines perlocucionarios son algo que el hablante, si quiere tener éxito, no puede dar a conocer, mientras que los fines ilocucionarios sólo pueden conseguirse haciéndolos expresos. Las ilocuciones se emiten abiertamente; las perlocuciones no pueden “confesarse” como tales. Esta diferencia queda también de manifiesto en que los predicados con que se describen actos perlocucionarios (aterrorizar, inquietar, sumir en la duda, despistar, incomodar, ofender, humillar, etc.) no pueden aparecer entre los predicados que se emplean para realizar los actos ilocucionarios con que se consiguen los efectos perlocucionarios correspondientes. Los actos perlocucionarios constituyen una subclase de acciones teleológicas que el actor puede realizar por

medio de actos de habla a condición de no declarar o confesar como tal el fin de su acción (1999, pg. 374-375).

Sin embargo, el hecho de que, incluso, los efectos perlocucionarios precisan de grados, por lo menos precarios, de entendimiento entre los participantes de la comunicación demuestra que este es el propósito genuino de la acción cooperativa entre seres racionales, en medio de cuya socialización se conquistan las demandas de realización individual y colectiva. Esto es, la acción comunicativa, relacionada con los actos de habla de manera tal que se mantienen siempre autónomos con respecto a aquella, en tanto mecanismos que coordinan otras acciones, no solo comunicativas. Además, sugiere que, entre efectos ilocucionarios y efectos perlocucionarios, no se da una dicotomía excluyente, sino una relación pragmática entre formas más o menos auténticas y formas más o menos encubiertas de influir en la acción de los demás participantes, que en la práctica pueden ser subsumidas entre sí, en virtud del orden jerárquico en el que se presenten las intenciones del emisor:

Estas son interacciones [acciones estratégicas encubiertas] en que a lo menos uno de los participantes se conduce estratégicamente, mientras engaña a los demás sobre el hecho de *no* estar cumpliendo los presupuestos que en el caso normal son menester para conseguir fines ilocucionarios. De ahí que este tipo de interacción tampoco resulte apto para un análisis cuya finalidad es explicar el mecanismo lingüístico de coordinación de las acciones, por medio del efecto de vínculo que ejerce el componente ilocucionario de los actos de habla. De modo que con este fin conviene acudir a un tipo de interacción sobre el que no pesen las asimetrías y restricciones propias de las perlocuciones. A esta clase de interacciones, en que todos los participantes armonizan entre sí sus planes individuales de acción y persiguen, por ende, *sin reserva alguna* sus fines ilocucionarios, es a la que llama acción comunicativa (1999, pg. 376-377).

La fundamentación del principio ético solo es posible, entonces, como el resultado de un proceso de entendimiento, mediado por acciones con motivaciones en relación de simetría, cooperativas y públicas. Con Habermas no tenemos, pues, una propuesta de fundamentación de la ética ni una propuesta de fundamentación de carácter último, tenemos un planteamiento que justifica el carácter necesario y coactivo de los compromisos éticos que la racionalidad

de los usuarios del lenguaje conduce a asumir, en virtud de sus competencias y capacidades innatas. En otras palabras, tenemos una propuesta de fundamentación del *criterio de la generalización de máximas de acción*: el ya mencionado Principio de universalidad (U), con el que la argumentación establece prescripciones fuertes a prácticas y resultados que podrían traicionar el carácter comunicativo -es decir, cooperativo - de la acción. Como consecuencia de ello, se obtiene una fundamentación débil -hipotética, como dejó claro Habermas, al reconocer que esta tarea la llevan adelante disciplinas reconstructivas- de la elección de normas: “Este *postulado ético discursivo* (D), sobre el cual he de volver en referencia con la fundamentación del *postulado de la universalidad* (U), ya presupone que se *puede* fundamentar la elección de normas” (1985, pg. 86).

De la operación posmetafísica que el pensamiento contemporáneo opera sobre la formulación kantiana de la ética resulta un *principio puente* que conecta las cuestiones teóricas - filosóficas- con las cuestiones prácticas, sin necesidad de intentar replicar la lógica deductiva del discurso científico experimental. “Todas las investigaciones sobre la lógica de la argumentación moral conducen a la necesidad de introducir un principio moral que, en su calidad de norma de argumentación, cumple una función equivalente al principio de inducción en el discurso científico experimental” (1985, pg. 83), sostiene Habermas, antes de presentar el Principio U como ese recuso puente que “adopta en los discursos prácticos el papel de una regla de argumentación” (2018, pg. 37), que propende por la imparcialidad de toda situación en la que se deban establecer normas coactivas para todos los participantes. Esta regla de argumentación, que deriva de la formulación kantiana del imperativo categórico, obliga a quienes deben emitir juicios morales basados en normas a comprobar que todo individuo al que le sea asignada tal tarea reconozca la misma norma como fundamento de su juicio. Lo que, sin embargo, puede entenderse también, de manera más amplia, como que la capacidad de universalización de una máxima que se formula a la luz del Principio U debe “ganar el reconocimiento de todos los afectados” (1985, pg. 85), en tanto estos han juzgado que cualquier tipo de interés particular podría ser compatible con el contenido de dicha norma.

Enseguida, entonces, se debe considerar el postulado ético-discursivo o Principio D, derivado también del imperativo categórico de Kant, como la:

Idea fundamental de una ética discursiva [según la cual] una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a la que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto participantes de un discurso práctico (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida (1985, pg. 86).

Una norma así elaborada refleja el logro cooperativo y la función coordinadora que las pretensiones de validez normativa pueden alcanzar cuando sus expectativas son satisfechas, además del alcance práctico de los procesos intersubjetivos de entendimiento y de la superación del monologismo kantiano, mediante una renovación de la esencia del imperativo categórico a partir de un desplazamiento de la subjetividad hacia la responsabilidad intersubjetiva. Habermas cita a Thomas McCarthy al respecto:

En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que opere como una ley general, tengo que presentarles mi teoría al objeto de que quepa hacer la comprobación discursiva de su aspiración de universalidad. El peso se traslada, desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal (*Kritik der Verständigungsverhältnisse*, en 1985, pg. 88).

3.3.3. Problema: entre la fundamentación y la aplicación

Como cognitivista, Habermas asocia la noción de validez a la dimensión ética de la emisión de juicios. Tanto para él como para Apel, existen criterios que permiten establecer legitimidad y justificación para un juicio moral. Si bien es cierto que esta cercanía es precaria e incompleta, Habermas reconoce en la propuesta de su amigo un camino recorrido que vale la pena continuar, antes que ceder a las críticas semanticistas de positivistas que, desde una perspectiva escéptica, niegan la posibilidad de una fundamentación de la ética. Como alternativa a la supuesta imposibilidad de fundamentación, planteada a propósito de la relación lógica entre enunciados, Apel recurre a la dimensión pragmática del lenguaje, con el fin de encontrar allí, en la lógica del discurso, una fundamentación trascendental de su propuesta ética. La *realización contradictoria* o, para ser más fieles a la traducción que recibe directamente de la obra de Apel, la *autocontradicción performativa* consolida la red conceptual con la que su autor, como hemos visto, propone alternativas teóricas a los problemas prácticos de la modernidad tardía. Pese a que en el detalle de la argumentación

existen criterios que no comparte con Apel, Habermas toma de esa perspectiva la idea de que “la exigida fundamentación del principio moral recomendado podría adoptar la forma de que toda discusión, en cualquier contexto que se dé, descansa sobre presupuestos pragmáticos de cuyo contenido prepositivo puede deducirse el postulado de universalidad ‘U’»” (1985, pg. 104).

La reconstrucción de las condiciones de posibilidad de un discurso ético fundamentado es posible, pues, porque la reflexión sobre el argumento pragmático-trascendental “ayuda a probar cómo el principio de universalidad, que actúa como regla de argumentación, se encuentra implícito en los presupuestos de cualquier argumentación” (1985, pg. 110), entendida, esta, como un proceso regulado que apunta al entendimiento entre proponente y oponente en el que, al margen de los intereses particulares que motivan la acción, ambos pueden verificar si se satisfacen las pretensiones de validez que cobran relevancia en su intercambio. Como es evidente, la argumentación no es un proceso instrumental; por el contrario, es una “forma especial de interacción” (1985, pg. 111), en la que se revelan los presupuestos pragmáticos que estructuran una búsqueda cooperativa de la verdad y una interacción mediada por el contenido ético de esos presupuestos, que se distancia del contenido dogmático de convicciones inmunizadas típico de formulaciones tradicionales de la ética. Los compromisos cooperativos ante los que la actividad racional de los participantes debe responder y los mecanismos mediante los cuales la argumentación se pertrecha frente a las amenazas que significan la asimetría de intenciones, la desigualdad y la represión entre argumentantes, además de la efectividad contrafáctica que supone el recurso de la autocontradicción performativa, son muestras de que en el trasfondo de este intercambio se mantiene, como ideal regulativo, una *comunidad comunicativa ilimitada*, como lo entendió efectivamente Peirce.

Pese a que el substrato trascendental básico de la reflexión apeliana está presente en la propuesta de Habermas el estatuto de ultimidad que aquel le asigna no es compartido por este, pues, sostiene, que ese nivel de certeza solo es posible en medio de una filosofía que se mantenga en el paradigma monológico de la conciencia, de espaldas a las formas concretas que, en la práctica, asumen tanto las intuiciones morales como las realizaciones históricas de la acción comunicativa. El recurso a las autocontradicciones performativas, en efecto,

permite la identificación de reglas estrictamente necesarias en el proceso argumentativo, captadas racionalmente por los usuarios del lenguaje; sin embargo, no puede afirmarse que sean el resultado de una deducción trascendental de tipo kantiano.

El hecho de que Apel se aferre testarudamente a la aspiración de fundamentación última del pragmatismo trascendental se explica, en mi opinión, en virtud de un retorno inconsecuente a concepciones que él mismo ha desvalorizado, con un cambio tan enérgico de paradigma entre la filosofía de la conciencia y la del lenguaje. [Apel] sigue apoyando la pretensión de fundamentación última del pragmatismo trascendental precisamente en aquella identificación de verdad del enunciado y vivencia de la certidumbre, que solamente puede admitirse en el complemento reflexivo de una realización que se ha llevado a cabo intuitivamente, esto es, en las condiciones de la filosofía de la conciencia (1985, pg. 120).

Si, como Habermas sostiene, la analítica del pragmatismo lingüístico no permite la identificación entre la verdad del enunciado y la vivencia de la certeza, entonces debe reconfigurar esta relación mediante el reconocimiento del carácter hipotético del contenido normativo que supone la actividad argumentativa. Esto es, la reconstrucción teórica de un conocimiento que surge en la actividad cotidiana práctica, y que en esta debe comprobarse. En efecto, el conocimiento intuitivo de las reglas de acción y lenguaje es falible y la conciencia que el individuo tiene de este no se puede trasladar, sin más y directamente, a la verdad de las reconstrucciones teóricas. Así como tampoco se debe temer que esto implique el fracaso de la tarea de fundamentación trascendental débil, pues esta, por el contrario, gana posibilidades de dialogar con una variedad considerable de experiencias concretas, en medio de la emergencia de hipótesis de respaldo, por ejemplo, de teorías desarrollistas de la conciencia moral y jurídica.

No obstante, en el plano de la vida práctica, aquel carácter de falible es aún más marcado, lo que implica que la fundamentación última no es relevante para el mundo de la vida (1985), a pesar de los esfuerzos de Apel por mostrar que la parte B de la fundamentación pasa por los asuntos de la historicidad y la responsabilidad de las decisiones éticas. Al respecto y ya que las intuiciones morales no necesitan la reflexión filosófica, sostiene Habermas, conviene una filosofía que renuncie a las posturas reconstructivas y pragmático-trascendentales, y

adopte un carácter ético-terapéutico, que neutralice el bloqueo que las intuiciones morales han sufrido en el proceso de socialización, y ejerza:

Una función ilustradora, al menos frente a las confusiones que ha suscitado en la conciencia de las personas cultas, esto es, únicamente en la medida en que el escepticismo sobre los valores y el positivismo jurídico se ha afianzado como ideologías profesionales y se han impuesto en la conciencia cotidiana por medio del sistema educativo (1985, pg. 122).

Algo similar sucede con la propuesta habermasiana de fundamentación ética cuando se piensa en relación con la argumentación política y sus implicaciones en la estructuración del orden jurídico. En esta esfera la versión terapéutica de la filosofía está llamada a intervenir en las reflexiones que inciden en la orientación de la acción, bajo la forma de una teoría crítica de la sociedad, capaz de proveer herramientas para distinguir entre intereses particulares y generales, por ejemplo.

En suma, Habermas considera que “una fundamentación última de la ética ni es posible ni necesaria” (2018, pg. 213), ya que es el resultado, inicialmente, de una confusión entre dos aspectos de la ética completamente diferentes y con implicaciones distintas: por un lado, la cuestión epistémica de la posibilidad de los juicios morales y, por el otro, la cuestión existencial del significado de “ser moral”, la cual, en comparación, es mucho más vasta y excede los límites de la experiencia concreta del mundo de la vida. La búsqueda apeliana de un fundamento último, a juicio de Habermas, remitiría además a una actitud en extremo ambiciosa, que contribuye a concebir la actividad filosófica como una tarea arquimédica, encargada de demostrar, no solamente el principio de fundamentación de la ética, sino también de justificar un principio de complementación –lo que Apel denomina la Parte B o de fundamentación histórica-, conjunto con el que se obtiene una especie de reificación de la moral y la pretensión de su realización como valor existencial supremo. Con respecto a esta implicación de la fundamentación última, Habermas encuentra entrecruzamientos conceptuales con los que no ve posible una conciliación: en primera instancia, nota la introducción de elementos teleológicos –como los que se advierten en las sugerencias de acción que se presentan a los políticos de profesión- en una teoría que se pretende exclusivamente deontológica; en segunda medida, encuentra que esa superposición de

enfoques de la ética puede resultar en el paradójico encuentro entre motivaciones estrictamente apegadas a la norma y motivaciones estratégicas, orientadas al éxito y ajustadas a fines; como última objeción a esta particular proposición apeliana, Habermas impugna la posibilidad de que una ética fundamentada últimamente termine perdiendo el carácter formal y universal en su adaptación al comportamiento de agentes morales específicos, como es el caso de los políticos de profesión.

Tras el político solitario que Apel tiene a la vista, acaso se oculte el rey filósofo que quiere poner al mundo en orden, pero no el ciudadano de una comunidad democrática. Pues, en tal comunidad, la formación de la voluntad política, incluso cuando se trata de reformas políticamente importantes, se efectúa siempre ya *dentro* de las instituciones de un orden social y de poder, organizado jurídicamente. En todo caso, nuestros políticos son ocupantes de posiciones de poder legitimadas democráticamente, cuyas decisiones dependen de procesos de formación de la opinión pública y la voluntad política, institucionalizados jurídicamente [De modo que] Las cuestiones de ética política constituyen una clase de problemas de aplicación especialmente complicados, para cuya elaboración son menester consideraciones relativas a teoría del derecho, si no relativas a teoría de la sociedad. (2018, pg. 251).

Si bien es cierto que los problemas de aplicación de una ética del discurso fundamentada últimamente reflejan los problemas de concepción teórica y de actitud filosófica que Apel no logró percibir ni conjurar, también debe reconocerse que una propuesta fundamentada de manera débil no está exenta de cuestiones referidas a su aplicación. Ante la posible objeción de que la regla de argumentación o el Principio U es inaplicable debido a que excede las capacidades operativas de los agentes morales, Habermas sostiene que este no se aplica en cada caso a una determinada situación y que:

Sólo puede valer para fundamentar expectativas generalizadas de comportamiento o formas de acción, es decir, normas que subyacen en una práctica en la que todos se ven implicados. “U” encuentra su lugar en los *discursos de fundamentación*, en los que examinamos la validez de mandatos universales (o de sus negaciones simples o dobles, es decir, de prohibiciones y permisiones) (2018, pg. 160).

Respecto a la posible confusión que le signifique a la ética del discurso de fundamentación débil el hecho de no satisfacer las inquietudes que surjan en relación con la validez o la justicia de las normas, Habermas advierte que su formulación solo tiene la capacidad de establecer la corrección o rectitud de los juicios morales que se derivan de una norma. En otras palabras, la fundamentación del Principio U permanece como un momento previo a la instancia *decisionista* de la acción moral, en el que aún es lícito reclamar el vínculo entre este y el carácter normativo de la metainstitución argumentativa:

Lo único que el principio de universalización puede exigir es que, para fundamentar una norma, han de tenerse en cuenta aquellas consecuencias y efectos laterales que, sobre la base de las informaciones y razones de que se disponga en un determinado momento, *presumiblemente* vayan a seguirse del seguimiento general de la norma para los intereses de cada uno [...] los discursos de fundamentación no pueden agotar por completo la idea de imparcialidad, sino sólo en el respecto de que lo en ellos acordado merezca un reconocimiento universal y recíproco. (2018, pg. 161-162).

Si el discurso de fundamentación debe regirse por el Principio de Universalización, el discurso de aplicación debe regirse por el Principio de Adecuación, según el cual la norma justificada se ha de concretar bajo las circunstancias que la situación fáctica permita. La dialéctica que aparece entre las condiciones ideales de fundamentación y las reales de aplicación respalda la convicción de que la ultimidad no es una aspiración legítima, en un propósito referido a un escenario histórico: el mundo social.

El último aspecto de la ética del discurso que tiene relevancia para nuestro propósito refiere a las posibles repercusiones que podrían tener las críticas de Hegel a la formulación de la ética kantiana. Pese a la distancia que Habermas toma respecto a esta, esas objeciones y las respectivas respuestas que reciben mostrarán que, más allá del debate Kant-Hegel, esta versión de la ética del discurso actualiza el proyecto de la modernidad en circunstancias en las que su devenir se hace crítico. La más fuerte de las críticas que formula Hegel hacia Kant, y que Habermas evalúa en relación con su planteamiento, señala el formalismo y el universalismo éticos como compromisos que, bajo la exigencia de abstracción del contenido de las normas de acción y la insensibilidad respecto al contexto concreto, resultan en juicios tautológicos de escaso valor práctico o, incluso, peligroso, en tanto descuidan el problema de

la responsabilidad frente a la consecuencia en su dimensión de aplicación. Atendiendo la insatisfacción que el punto de vista hegeliano genera y vislumbrando la posibilidad de que los escépticos utilicen este argumento anti-cognitivistista en su contra, Habermas reafirma el formalismo de su proyecto y reconoce que esos contenidos normativos están fuera del alcance del quehacer filosófico, en tanto aspectos sustanciales que la ética del discurso considera, pero que surgen de las formas particulares de la vida, bajo la forma de enunciados evaluativos que reflejan valores y preferencias culturales con pretensiones de validez intersubjetiva que:

Están tan implicados en la totalidad de una forma vital especial que no pueden aspirar sin más ni más a la validez normativa en sentido estricto [y que] en el mejor de los casos son candidatos a una materialización en normas que han de poner de manifiesto un interés general (1985, pg. 129).

Así, Habermas no está dispuesto a conceder que su teoría haga abstracción de contenidos éticos, sino que es una apuesta formalista que reconoce, como lo advirtió Hegel, que “toda ética procedimental tiene que establecer una separación entre la estructura y los contenidos del juicio moral” (2018, pg. 45) y que, sin embargo, tiene la capacidad de dar cuenta de la estrecha relación que se da entre lo uno y lo otro, en casos en los que las normas “encarnan intereses generalizables que pueden justificarse moralmente” (2018, pg. 45), como sucede con los derechos fundamentales. Así mismo, esta teoría ética admite que es inevitable el hiato entre problemas de fundamentación y problemas de aplicación, en tanto esta precisa “una habilidad práctica que precede a la razón práctica establecida en forma ético-discursiva y que, en todo caso, no está sometida a las reglas del discurso” (1985, pg. 130), lo cual puede generar, en el peor de los casos, una aplicación que falsifique el sentido mismo de las normas, o una aplicación acertada, aunque de un modo más o menos limitado. El sentido de esta limitación puede entenderse como: (1) el sometimiento del discurso práctico, debido a circunstancias histórico-sociales del devenir mismo de la razón, a las pretensiones de homogenización de la actividad argumentativa; (2) el resultado de la presión que ejercen factores sociales y culturales sobre los discursos prácticos, más que sobre los discursos teóricos; y (3) el efecto de la represión estratégica sobre la discusión argumentada que, al enfrentarse contra coacciones provenientes de la dimensión histórica de la vida social, se ve en la obligación de ajustar su proceder, metas y fines; es el caso, por ejemplo, del discurso

práctico de la política, influido por los valores culturales que se sedimentan históricamente y terminan dando forma a las concepciones de la vida buena que asumen y defienden grupos, discursivamente y en juego con la construcción de su identidad y de la de los individuos que los conforman.

La respuesta a la objeción de formalismo y universalismo abstractos que podría recibir la ética del discurso tal como es concebida por Habermas, entonces, se sostiene sobre la necesaria distinción entre asuntos morales –referidos a la justicia- y asuntos evaluativos –referidos a la vida buena y la realización personal- y la reconciliación de ambas esferas de la experiencia moral mediante la compensación de esas pérdidas de eticidad concreta que, paradójicamente, garantizan la ventaja y eficacia cognitiva y universalista de su propuesta.

Frente a la posibilidad de caer en una actitud deliberadamente impotente ante el ser y resignada ante la eventual concreción del deber ser, Habermas recuerda que su propuesta rechaza la dicotomía nómeno-fenómeno e introduce la obligación de considerar todos los intereses de todos los posibles afectados con el establecimiento de determinada norma, así como la renuncia al concepto monológico de autonomía, únicamente pertinente en un paradigma ético que aún se deba al marco de la filosofía de la conciencia, en virtud de una concepción intersubjetiva de la autonomía, caracterizada por el despliegue de las potencialidades individuales como resultado de la realización personal de cada uno de los demás agentes morales. Esto implica, como con razón lo pensó Hegel, la necesidad de instituciones sociales y políticas en las que encarnen normas éticas y jurídicas.

De hecho, el universalismo moral *empieza surgiendo* mediante Rousseau y Kant en el contexto de una sociedad que ofrece rasgos *concordes* con las exigencias de una ética universalista. Hoy nosotros tenemos la suerte de vivir en sociedades occidentales, en las que desde hace dos o tres siglos se ha venido imponiendo un proceso, ciertamente falible, siempre con pasos en falso y con vueltas a empezar, pero un proceso *orientado*, de realización de los derechos fundamentales, el proceso, digamos, de una puesta en práctica, cada vez menos selectiva, de los contenidos universalistas de las normas que esos derechos fundamentales representan. En todo caso, sin tales testimonios de una “razón (pese a todo) existente”, al menos en fragmentos y esquirlas, las intuiciones morales que la ética del discurso se limita a

traer a concepto, no hubieran podido formarse en toda su extensión. Por otro lado, la progresiva plasmación de principios morales en las formas de vida concretas no es asunto que, como hizo Hegel, quepa confiar a la marcha del espíritu absoluto. Se debe sobre todo a los esfuerzos y sacrificios colectivos de los movimientos sociales y políticos (2018, pg. 49).

Si esta ética del discurso, continúa Habermas, sufriera de la objeción hegeliana al *terrorismo de la pura intención*, caería –junto a la propuesta kantiana- en la misión moralizante de realizar los principios de la razón, ya escindidos respecto al proceso de formación del espíritu, aunque esto signifique aprobar acciones inmorales, para las cuales no ha sobrado la disposición de actores sociales, amparados por lecturas filosóficas de la historia: vanguardias o sujetos en gran formato –la sociedad en pleno, la clase social revolucionaria, el Estado totalitario-. No obstante, no es el caso, sostiene Habermas. Por una parte, porque el carácter universalista de la ética del discurso y su soporte teórico en una concepción intersubjetivista del agente moral operan como muros de contención contra las amenazas totalitarias que acarrea la historia. Por otra parte, porque la ética del discurso no puede hacerse responsable de la correcta participación de los agentes morales en los discursos prácticos, pues para ello se debe disponer de instituciones culturales y de procesos de socialización que provean condiciones de efectividad subjetivas, y de procesos materiales y estructuras sociales que garanticen la satisfacción de condiciones de efectividad objetivas. De todas maneras, estas circunstancias no se dan necesariamente y, en ese caso:

Siempre que las relaciones vigentes representan una pura burla a las exigencias de una moral universalista, las cuestiones morales se tornan cuestiones de ética política [...] Las cuestiones políticas de principio son de naturaleza moral [...] Estos universos de discurso están, sin duda, relacionados y se solapan entre sí, pero no se los debe identificar unos con otros [...] En el ámbito de la formación pública de una voluntad común, la política se endereza más a la propuesta y realización de metas colectivas en el marco de reglas sobre las que existe consenso que a ese marco mismo de reglas morales y jurídicas (2018, pg. 51).

Como pudimos ver, las críticas que Hegel dirige hacia la teoría ética kantiana son asumidas por la ética del discurso que formula Habermas como la ocasión para establecer mediaciones

entre el mundo universal y abstracto de la moralidad y el mundo histórico y concreto de la eticidad y, mediante estas, hacerse con “la intención básica de Hegel para desempeñarla con medios kantianos” (2018, pg. 41). De ahí que las objeciones que aquel presenta no signifiquen una amenaza directa a los argumentos de Habermas. La pretendida formulación de esta, según su autor, ha empeñado los esfuerzos de los escépticos, quienes apuntan a la inviabilidad de la deducción pragmático-trascendental del principio moral. Sin embargo, su misma argumentación es prueba de que utiliza los principios normativos y comunicativos que rigen la actividad orientada al entendimiento, sobre los que dicho principio se sostiene. De modo que la crítica del escéptico, toda vez es expresada comunicativamente, se vuelve contra este y demuestra que ni siquiera con la renuncia a la argumentación se abandona una forma de vida socio-cultural en la que, por ejemplo, tomar posición en una situación de cualquier tipo representa un compromiso con la praxis comunicativa cotidiana. Así, al escéptico no le quedan más alternativas que “buscar refugio en el suicidio o en una grave neurosis” (1985, pg. 124) o explorar la posibilidad de mantenerse como agente comunicativo y moral desde una perspectiva puramente estratégica constante, cuyas consecuencias supondrían, de nuevo, “la retirada en el aislamiento monádico de la acción estratégica o en la esquizofrenia y el suicidio” (1985, pg. 124).

La teoría ética del discurso que formula Habermas reconoce como un hecho constitutivo de todas las formas vitales socio-culturales su adecuación fáctica con el objetivo de la acción comunicativa: el entendimiento. La argumentación, como actividad mediadora, exige del individuo no solamente su participación en el juego de expectativas que supone la satisfacción de pretensiones de validez de sus actos de habla, sino el reconocimiento de los demás agentes comunicativos, como agentes morales, con quienes comparte la responsabilidad de las consecuencias que genera su intercambio.

Pese a la consistencia teórica que exhibe la formulación habermasiana de la ética del discurso, evidenciada en la posibilidad de incorporar favorablemente las exigencias hegelianas que muestran insuficiente la ética de Kant y en la incómoda situación en la que quedan los escépticos de una justificación del principio moral, Habermas delimita el ámbito de operación de su propuesta a la tarea de aclarar y fundamentar un criterio que haga viable la evaluación imparcial de una norma moral, más allá de lo cual actúan los afectados mismos -movimientos

sociales y colectivos políticos-, bajo las circunstancias históricas que los cobijan. De ningún modo, considera Habermas, su ética del discurso está en condiciones de proveer verdades morales ni aportaciones sustanciales a los asuntos prácticos en los que se disputan diferentes perspectivas de ver y entender la justicia y la vida buena.

3.4. Ricoeur y el fundamento ausente de la moral

En este apartado, siguiendo los pasos de Paul Ricoeur, defenderemos que la libertad, en el sentido de fundamento ausente, sostiene la intersección entre la ética y la política. Para ello, dispondremos de cuatro momentos. En el primero, buscaremos demostrar que la interpenetración de las universalidades que reivindican la hermenéutica de las tradiciones y la crítica de las ideologías, respectivamente, configura la perspectiva más fructífera desde la cual es posible la formulación de una ética del discurso retórico de la política. En el segundo momento, argumentaré a favor de que el discurso retórico de la política refleja la complejidad del fenómeno al que la filosofía contemporánea hace referencia con el término “diferencia política”. Tras ello, mostraremos el sentido en el que la libertad se erige como el fundamento (ausente) de la moral. Por último, en un movimiento complementario, recorreremos el camino con el que la ética nos termina conduciendo hacia los terrenos de la política.

3.4.1. Hacia una hermenéutica crítica

Al interior de la tradición de pensamiento que, con Recas Bayón (2006), venimos llamando *hermenéutica crítica*, tenemos el pensamiento y la obra de Paul Ricoeur. Dejando atrás el carácter profundamente existencialista de sus obras de finales de los cuarenta, en la década siguiente, el filósofo de Nanterre comienza a desarrollar una reflexión dinámica entre la existencia humana y su dimensión histórica, mediante una epistemología del símbolo, en la cual se sientan las bases de lo que, una década después, tomará la forma estricta de una hermenéutica de los símbolos, encargada de desvelar el sentido profundo depositado en estos. Sin embargo, no sería sino hasta su encuentro con la obra de Freud que comenzaría a introducir una perspectiva crítica en su propuesta hermenéutica, en este contexto, en confrontación con directa con el estructuralismo y el objetivismo científicista, y de manera menos intensa, con la perspectiva fundacionalista que se había hecho fuerte al interior del proyecto hermenéutico.

Pese a que, junto a Apel y Habermas, Ricoeur apropió el propósito crítico en la investigación filosófica, mediante lo que Recas denomina una de las *simbiosis fundamentales en su obra*: hermenéutica y crítica de las ideologías, no se pueden pasar por alto los rasgos que alejan el pensamiento de los filósofos alemanes con respecto al del francés. Con el fin de insertar nuestra propuesta sobre una ética del discurso retórico usado en la política, reconstruiremos la interpenetración entre hermenéutica y crítica de las ideologías que Ricoeur plantea en *Hermenéutica y crítica de las ideologías*, artículo incluido en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*.

Habermas, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, ya había establecido un camino dicotómico entre las posibilidades teóricas, por una parte, de la ética del discurso, como disciplina “que se ajusta así al círculo de aquellas ciencias reconstructivas que se ocupan de los principios racionales del conocimiento, el habla y la acción” (1985, pg. 122) y, por otra parte, de las posibilidades ilustradoras de una teoría crítica de la sociedad, no como una ética prescriptivista, sino como una herramienta aplicada, con fines emancipatorios, de lo que denominó una *concepción terapéutica de la filosofía*, “que se haga fructífera para la interpretación de situaciones en las que se encuentra, por ejemplo, con la finalidad de la distinción entre los intereses especiales y los generalizables” (1985, pg. 122).

Pese a que Habermas reconoce un vaso comunicante de carácter ético entre el campo teórico de la ética del discurso y el campo emancipatorio de la teoría crítica de la sociedad, su formulación hace énfasis en la naturaleza diferencial de los problemas y de las alternativas resolutorias que ofrecen ambas aproximaciones teóricas. Esa insistencia en el aspecto bifurcado de este problema teórico es, a su vez, problemático para Paul Ricoeur, quien, asumiendo los supuestos hermenéuticos de la propuesta de Habermas y la pretendida dicotomía a la que conducen sus postulados, se propone reflexionar acerca del planteamiento histórico del *gesto de base de la filosofía*: o es un “gesto humilde de reconocimiento de las condiciones históricas a las cuales está sometida toda comprensión humana bajo el régimen de la finitud [gesto propio de la hermenéutica] [o] es un gesto altivo de desafío contra las distorsiones de la conciencia humana [gesto propio de la crítica de las ideologías]” (2001, pg. 307). Ante lo cual, Ricoeur se pregunta: “¿Es realmente así? ¿No habrá que rechazar la alternativa misma? ¿Es posible una hermenéutica que haga justicia a la crítica de las

ideologías, quiero decir, que muestre su necesidad desde el fondo mismo de sus propias exigencias?” (idem).

La reflexión de Ricoeur supone, en primera instancia, que en cada orilla del debate se posiciona un autor en el que convergen las ideas fuertes de su tradición. A saber, Hans-Georg Gadamer, del lado de la Hermenéutica de las tradiciones y Jürgen Habermas, del lado de la crítica de las ideologías. En común, y como segundo supuesto que hace posible esta confrontación teórica, aparece la apreciación de la tradición que exhiben cada uno de estos autores; valoración positiva por parte de la hermenéutica, valoración recelosa por parte de la crítica. En un nivel mayor de complejidad en el debate, aparecen las aspiraciones de universalidad que chocan entre ambas perspectivas. Con el fin de ubicar la posición ricoeuriana ante esta problemática, presentaremos anticipadamente la conclusión que su revisión arroja: “La tarea de la reflexión filosófica es poner al abrigo de oposiciones engañosas el interés por la reinterpretación de las herencias culturales recibidas del pasado y el interés por las proyecciones futuristas de una humanidad liberada. Si estos dos intereses se separan radicalmente, entonces hermenéutica y crítica no son ya ellas mismas más que... ¡ideologías!” (2001, pg. 347).

Ricoeur, entonces, rechaza el planteamiento dicotómico que aparece implícito en los esfuerzos, por una parte, gadamerianos de restablecimiento del prejuicio, la tradición y la autoridad –con todos los matices conceptuales que ello implica- en la constitución de las condiciones históricas del comprender humano y, por otra parte, habermasianos –los cuales nos interesan especialmente- por mantener claramente diferenciados los intereses prácticos de las ciencias reconstructivas –entre las que ubica a la ética del discurso- de los intereses emancipatorios que movilizan la actividad de la crítica. Esto, en virtud de que el reconocimiento de que cada una de estas perspectivas filosóficas parte de un lugar privilegiado –la hermenéutica de las tradiciones lo hace desde la teoría del texto y las herencias culturales y la crítica de las ideologías lo hace desde la teoría de las instituciones y los fenómenos de reificación y dominación- y aspira a una reivindicación de universalidad ajustada a sus objetivos y preferencias regionales, no implica la imposibilidad de un reconocimiento mutuo de diferencias y particularidades que exigen la preservación frente a

cualquier posibilidad de confusión. En las siguientes páginas, reconstruiremos con mayor detenimiento este argumento.

Inicialmente, Ricoeur evalúa los términos en los que el debate entre Gadamer y Habermas, es decir, entre una perspectiva hermenéutica y una perspectiva crítica, toma la forma de alternativa, esto es, O Gadamer o Habermas.

La exposición de la hermenéutica de las tradiciones gadameriana está estructurada en torno a cuatro tópicos: 1) aspectos generales, 2) el triple fondo histórico de la problemática que aborda, 3) los elementos propios de su propuesta y 4) su pretensión de universalidad. Antes que nada, la hermenéutica que reivindica el filósofo de Marburgo supone y, al mismo tiempo, presenta una concepción de la conciencia histórica, desde donde reclama su carácter universal y pretende la vinculación entre los conceptos de prejuicio, autoridad y tradición; lo que implica un debate entre distanciamiento alienante y experiencia de pertenencia, en las esferas privilegiadas de la experiencia estética, histórica y lingüística, respectivamente. Todo esto, motivado por la búsqueda de fundamentación de las ciencias del espíritu, tarea en la que Gadamer asume, de manera más o menos distante, y actualiza los aportes del romanticismo alemán, Wilhelm Dilthey y la ontología heideggeriana. Al término de ese recorrido histórico, parece justificada la pretensión fundamental y primera de una hermenéutica que, al integrar el “carácter lingüístico universal del comportamiento relativo al mundo” (Gadamer, citado por Ricoeur en 2001, pg. 310) a su estrecha experiencia inicial, se sabe precedente y superior cualquier empresa con aspiraciones científicas.

El trasfondo histórico a partir del cual Gadamer constituye para la hermenéutica ese lugar de privilegio con respecto, específicamente, a la crítica de las ideologías, debe al romanticismo alemán su antecedente originario y su fracaso más fundamental. Por una parte, como reacción ante el desprecio que la Ilustración mostró frente al concepto de *prejuicio* y su asimilación con las nociones de *precipitación* –referida al juicio inmediato-, *prevención* –referida al seguimiento de la costumbre-, de lo que se sigue la urgente renuncia como condición para comenzar a pensar autónomamente, el romanticismo asumió –y en esto, su mayor error- que, entre el *muthos* y el *logos*, solamente lo antiguo, la cristiandad histórica, la comunidad fraternal, el inconsciente general, el pasado mítico y la imaginación poética podían hacer frente a, respectivamente, lo nuevo, el Estado moderno, el socialismo jurídico, la conciencia

estéril, el futuro de las utopías reaccionarias y el frío raciocinio. En suma, la hermenéutica romántica toma partido en un juego en el que no existen razones valederas para distribuir las piezas en solo dos bandos. Todo lo relacionado con la Restauración hizo parte de su apuesta.

La fase diltheyana del problema, antes que ofrecer elementos significativos, establece una distinción problemática para la meta universalista que persigue Gadamer. Dilthey, presa de la teoría tradicional del conocimiento, conceptualiza la ilusión de dos científicidades, metodologías y epistemologías: una, para las ciencias naturales; otra, para las ciencias del espíritu, y, con ello, allana el terreno desde el que se objetará que la reivindicación de la tradición solo es susceptible en el reino de la subjetividad. Para enfrentar el supuesto erróneo que subyace a esa crítica, la ontología heideggeriana reclama, suponiendo la insuficiencia de una reforma metodológica, un reordenamiento ontológico fundamental, del que resulta la subordinación de la teoría del conocimiento a la “estructura de anticipación que pertenece a la posición misma de nuestro ser en el ser” (Ricoeur, 2001, pg. 314). No obstante, esta reformulación del problema no destaca el problema del prejuicio y la tradición más allá de las fronteras de la historia de la metafísica occidental. Heidegger se mantiene distante del terreno en el que se legitima la crítica de las ideologías, pues no está interesado en recorrer el camino de regreso desde la estructura de anticipación hacia el espacio metodológico en el que se cierra el círculo hermenéutico. Ese lugar de cierre, específicamente fenomenológico, es en el que se da la reflexión gadameriana sobre el prejuicio, la tradición y la autoridad.

La búsqueda de Gadamer de una dimensión significativa de la experiencia del prejuicio, la tradición y la autoridad parte de la insatisfacción y la sensación de incompletud que resultó del tratamiento ilustrado a estos conceptos. Por su parte, el prejuicio opera como un componente más del comprender, no necesariamente contrapuesto al funcionamiento de una razón desprovista de supuestos, en relación con el carácter finito del ser humano, que, paradójicamente, fue prejuzgado por considerarse en relación con los fenómenos de violencia y dominación mediante los cuales se manifiesta la autoridad. En este momento, Ricoeur anuncia la entrada al núcleo fuerte del debate con la crítica de las ideologías. El Estado moderno, conceptualizado desde la sociología comprensiva de Max Weber, como la institución legitimada por la creencia en su legitimidad para usar la violencia alteró la experiencia cotidiana de la autoridad, y propició que esta se asociara con el ejercicio de la

dominación, la violencia y la obediencia ciega. Sin embargo, un acercamiento al fenómeno de la autoridad a menor escala ofrece una perspectiva diferente. Gadamer recupera la mediación que, entre dominado y dominador, permite la experiencia del reconocimiento. La autoridad se adquiere, de primera mano, tras una demostración de mayor aperccepción y, en consecuencia, su legitimación es el resultado de un proceso activo por parte de quien reconoce en otro esa cualidad. En su sentido impersonal e histórico, la autoridad es asumida por la tradición y esta, transmitida por la educación, al punto de estar en la base y en el fundamento de validez del comportamiento y las acciones de los individuos en cualquier cultura. Su presencia allí se justifica en la medida en que se aprecia su contribución a la construcción de un juicio maduro y libre en el individuo, capacitado, inclusive, para cuestionar, mediante el ejercicio de la duda y la crítica, la legitimidad de la autoridad. En ausencia de la función didáctica de la autoridad, la historia y la libertad misma serían imposibles. Es por esto, sostiene Gadamer, que debe ser asumida, aprehendida y conservada, como un acto de la razón.

Al recuperar la experiencia del prejuicio, la autoridad y la tradición, Gadamer logra la cumbre de su fundamentación de las ciencias del espíritu con la presentación de su ontología de la conciencia expuesta a los efectos de la historia, es decir, perteneciente, determinada y dependiente del devenir histórico real. Esta relación entre la historia y la conciencia es conceptualizada por Gadamer mediante la siguiente red de conceptos. En inicio, la *distancia histórica*, en tensión con la conciencia que la pertenencia histórica suscita, refiere al hecho concreto que metodológicamente se señala con el término *distanciamiento* y que marca la permanente proximidad de lo lejano. Este posicionamiento inestable de la conciencia en relación con su ser histórico impide una perspectiva *aérea*, cuya capacidad logre abarcar todos los efectos que este genera. Por el contrario, condicionada históricamente, la conciencia se sabe finita y, en consecuencia, incapaz de un saber absoluto o de un acceso privilegiado al saber de sí. Le queda, pues, el *horizonte*, un paisaje percibido, que se amplía y estrecha a medida que se desplaza entre lo próximo y lo lejano, y que, en ese movimiento tiende a la *fusionar* puntos de vista y a tensionar la relación entre lo próximo y lo otro. En medio de esta dialéctica, el prejuicio se hace operativo y constitutivo de historicidad. Para las ciencias del espíritu, esto implica, en términos epistemológicos, todo un estatuto investigativo, en el que se parte de supuestos como el que sostiene que esta labor no puede escapar de los efectos que

la conciencia histórica genera en quienes la viven y la hacen, o que es imposible una ciencia libre de prejuicios, o que la relación entre los hombres y su pasado puede darse de manera puramente objetiva.

Llegado a este punto, Gadamer cree haber hallado las razones para posicionar a la hermenéutica como una disciplina crítica con respecto a la crítica misma. En otras palabras, una metacrítica, basada en su condición de universalidad. Así las cosas, por *universalidad* debe entenderse: 1) que hermenéutica y ciencia comparten la misma amplitud epistémica, pese a que este reclamo provenga de las aspiraciones de esta última. Este hecho es evidente en el propósito mismo de la hermenéutica:

Restablecer los lazos que unen el mundo de los objetos así hechos disponibles por su medio y sometidos a nuestro arbitrio, que llamamos mundo de la técnica, con las leyes fundamentales de nuestro ser, sustraídas a nuestro arbitrio y que no nos corresponde ya hacer sino honrar (Gadamer, citado en Ricoeur, 2001, pg. 322 - 323).

2) Que la universalidad solo se alcanza a través algunas experiencias privilegiadas, mediadas por hermenéuticas regionales, pero llamadas a la desalienación, es decir, a la desregionalización y a la lucha contra el distanciamiento metodológico, a propósito del restablecimiento de un suelo ontológico común y la recuperación del *consensus* que posibilita las experiencias sobresalientes de la estética, la historia y la lingüística. 3) Que la aspiración a la universalidad es legítima en tanto es el lenguaje mismo el vehículo que permite las desregionalización de la hermenéutica, toda vez pone a disposición el recurso del acuerdo, entendido como el entendimiento que emerge del diálogo, de la relación pregunta-respuesta, del fenómeno hermenéutico primitivo, que, con Gadamer mismo, conviene pensar más allá de la restricción del sistema de las lenguas y situar en “el conjunto de las cosas dichas, el compendio de los mensajes más significativos, transmitidos no solamente mediante el lenguaje ordinario, sino por todos los lenguajes eminentes que nos han hecho lo que somos” (2001, pg. 324).

No obstante, es lícito preguntarse con Habermas si el lenguaje es solamente ese elemento que permite la desregionalización de las hermenéuticas situadas, es decir, su universalización o si, por el contrario, encarna la posibilidad de cegar de hecho la situación de la comunicación humana.

Habermas, a quien Ricoeur considera el segundo protagonista de este debate, presenta la crítica de las ideologías -ya lo vimos al comienzo de este apartado- como una alternativa a la hermenéutica de las tradiciones. Su propuesta es analizada por Ricoeur en cuatro elementos concretos: 1) la oposición entre los conceptos de interés y prejuicio, 2) su concepción de las ciencias sociales críticas, 3) la oposición entre los conceptos de ideología y malentendido, y 4) el ideal regulador de la comunicación sin límites y sin trabas. En ese orden presentaremos el argumento reconstruido.

Si la hermenéutica romántica y la ontología heideggeriana le permitieron a Gadamer reinterpretar el concepto de *prejuicio* y presentarlo como el de *precomprensión*, la tradición marxista y su renovación mediante los pensadores de la Escuela de Frankfurt son la fuente de la cual bebe Habermas para la estructuración de su noción de *ideología*. Tras ubicar el pensamiento marxista dentro de su arqueología del saber, orientada hacia la redescipción de la historia continua de la problemática de la reflexión, Habermas identifica en este un promisorio momento de síntesis de la reflexión crítica -en el que se encuentran las herencias de Kant, Fichte y Hegel- y una alternativa novedosa de solución al problema de las condiciones de posibilidad de la objetividad del objeto, centrada en la función que al respecto cumple la economía política. Sin embargo, el planteamiento de Marx media sus aportes al campo de la reflexión crítica con una apología del hombre productivo y con esta, de manera implícita, cae en una hipóstasis de la acción que, en términos habermasianos, cabe dentro de la categoría de lo instrumental. El marxismo, entonces, es susceptible de una evaluación crítica, a partir de la reformulación de su noción de *ideología*, replanteada, ahora, como *interés*. Mas, la asunción de esta categoría hace necesaria una revisión de todo el campo de la ciencia y la investigación.

Habermas, entonces, construye una tipología que devela la forma específica de interés que encarna cada dominio científico. Así, el interés técnico o instrumental regula las ciencias empírico analíticas, orientadas hacia hechos constituidos por una organización a priori de la experiencia y cuyos enunciados adquieren significación en la medida en que responden al carácter empírico de la experiencia y a la demanda de aprovechamiento técnico al que responden esas ciencias. El interés práctico, por su parte, opera en la esfera de la comunicación interhumana -que abraza la acción comunicativa e instrumental- y que

corresponde al campo de las ciencias histórico hermenéuticas. Sus proposiciones adquieren significatividad como resultado de los esfuerzos de comprensión del sentido, que se aplican sobre la tradición, transmitida por medio de textos y gracias a la institucionalización de normas que regulan ese intercambio. Esbozada ya en la dicotomía marxiana relaciones de producción-fuerzas productivas, ve Habermas su distinción entre acción comunicativa y acción instrumental. En el dominio del interés práctico, en el que se realiza la comunicación humana, se resumiría, pues, el proyecto marxiano. La crítica interna al planteamiento de Marx se justifica en la absorción de toda teleología por el concepto de *producción*, en el que se agotan la forma –relaciones de producción- y la fuerza –fuerzas productivas-, de espaldas a su pretendida capacidad reflexiva. En este sentido, el marxismo termina apagando sus capacidades emancipatorias y plegándose a la historia del pensamiento positivista.

El interés por la emancipación –tercero en esta tipología- da paso al segundo elemento neurálgico dentro de la propuesta crítica de Habermas. Mientras las ciencias del espíritu que este cree fundamentar en la universalidad de la conciencia de la finitud, las ciencias sociales críticas se atribuyen ese lugar fundacional al arrogarse la conciencia crítica y la capacidad de diluir las coacciones surgidas de las instituciones, bajo la forma relaciones de dependencia y dominación. Esto, tras la intervención de regularidades establecidas por las ciencias empíricas sociales, en las que la introducción de lógicas de autorreflexión y autonomía liberan al sujeto de la dependencia respecto a poderes desbordados.

Frente al riesgo que el *malentendido* significó para la comprensión del sentido en la hermenéutica de Scheleiermacher y a su posibilidad de reintegración a este mediante el ejercicio del diálogo, Habermas contrapone el concepto ampliado de *ideología*, en relación con la noción marxista, con el fin de señalar, en primer lugar, la relación entre violencia y discurso, surgida de la confluencia de los fenómenos del trabajo y el poder. Para este autor, entonces, la dominación reclama su lugar en la esfera de la acción comunicativa; no obstante, la causa que explica que así suceda debe desligarse de una visión idealista de la lingüística y, por el contrario, afrontar la alteración concreta que sufre el lenguaje en relación con las dimensiones del poder y el trabajo. En segunda instancia, como consecuencia de lo dicho, el concepto habermasiano de *ideología* reclama del psicoanálisis el aparataje conceptual que haga comprensible su operación y funcionamiento. Términos como *ilusión*, *proyección* y

racionalización se hacen necesarios para una dar cuenta del fenómeno de la *pseudocomunicación* o de *comprensión sistemáticamente distorsionada*. En consecuencia, como tercer elemento asociado a esta noción de ideología, Habermas reivindica un rodeo por procedimientos explicativos ajenos y no derivados de cualquier variante de la hermenéutica. A su juicio, el modelo a seguir lo establece el psicoanálisis, debido al doble movimiento de desimbolización y resimbolización de escenas primitivas que permite al paciente reconstruir la experiencia del trauma. En el caso del fenómeno ideológico, esta crítica de las ideologías debe pertrecharse de una metateoría que se encuentre en la capacidad de hacer armónicamente operativas una teoría de la competencia comunicativa, una técnica para vencer el malentendido y una ciencia que explique las distorsiones.

Por último, el mayor motivo de desencuentro entre Gadamer y Habermas refiere al abismo que se abre en medio de sus expectativas frente a la posibilidad de superación del fenómeno que este ha denominado ideológico. Si para el hermeneuta de las tradiciones, el consenso, el acuerdo o el entendimiento son algo dado en el ser, en el origen de la comprensión, en el *diálogo que nosotros somos*; para el filósofo crítico el ideal regulador de una comunicación sin límites y sin trabas es un llamado que anticipamos, que se proyecta hacia un horizonte porvenir de emancipación. La superación de la condición alterada y rota de la comunicación en el estado del fenómeno ideológico es el desafío al que nos arroja la ausencia de un entendimiento previo, la falsedad intemporal de la conciencia. Más que eso, es el *deber*, con acento kantiano, de desimbolizar para resimbolizar la tríada lenguaje-trabajo-poder.

Ahora bien, agotado el camino bifurcado que Ricoeur se propuso recorrer en el primer momento de su análisis, queda pensar en la segunda premisa de su argumento: los elementos que configuran una hermenéutica crítica se orientan desde la reflexión crítica sobre la hermenéutica y, en simultánea, desde la reflexión hermenéutica sobre la crítica.

“¿En qué condiciones una filosofía hermenéutica puede dar cuenta en sí misma del requerimiento de una crítica de las ideologías?” (2001, pg. 334) es la pregunta con la que se instancia el primer sentido de la reflexión. Para empezar, Ricoeur invita a reconocer esta inquietud como una constante en la tradición hermenéutica. En Heidegger, aparece el momento negativo de ese desplazamiento de retorno desde la reflexión por la estructura ontológica de la comprensión hacia la reflexión por las condiciones de posibilidad de las

ciencias del espíritu. “La preocupación por enraizar el círculo más profundamente que toda epistemología impide repetir la cuestión epistemológica después de la ontología” (2001, pg. 335), sostiene Ricoeur con respecto a la empresa hermenéutica heideggeriana, cuyo interés crítico apuntó exclusivamente a la deconstrucción de la metafísica occidental, y descuidó el necesario reflejo de esa crítica en las hermenéuticas regionales: filología, historia, psicología profunda, entre otras. Gadamer, por su parte, considera haber identificado la necesidad de ese movimiento de retorno y derivación entre precomprensión y prejuicio, entre la *cosa del texto* y la cuestión crítica. Sin embargo, su proceder no se corresponde con la atención al problema identificado. En gran medida porque la radicalización del problema del fundamento ocupa la totalidad de sus esfuerzos; además, su manera de concebir la experiencia hermenéutica privilegia irremediabilmente, en contra de un diálogo con la crítica, una reivindicación de universalidad como refutación del distanciamiento alienante y, con ello, una concepción dicotómica que, no solamente aparece reflejada en el título de su obra más reconocida –*Verdad y Método*–, sino que impide el reconocimiento mismo de la instancia crítica al interior de la hermenéutica.

Ricoeur, en una apuesta por precisar los esfuerzos provenientes de la hermenéutica de las tradiciones, se pregunta, a manera de propósito, “si convendría reformular la cuestión básica de la hermenéutica, de manera tal que una cierta dialéctica entre la experiencia de pertenencia y de distanciamiento alienante se convierte en el dinamismo mismo, en la clave de la vida interna de la hermenéutica?” (2001, pg. 336 - 337). Responder afirmativamente esa pregunta supone, para él, el restablecimiento del vínculo de la hermenéutica con la exegética de textos, pues de este emergen rasgos de universalidad en la hermenéutica que podrían rectificar el sentido de su diálogo con la crítica. Inicialmente, reconocer en el distanciamiento con el texto la condición de su autonomía -en relación con el autor- la situación cultural originaria y el destinatario primitivo, implica la “condición más fundamental del reconocimiento de una instancia crítica en el corazón de la interpretación” (2001, pg. 338). Este compromiso con el distanciamiento significa una actualización de las tesis de Gadamer. Ese desplazamiento está en el corazón de una hermenéutica renovada. Así mismo, propone Ricoeur superar la contraproducente distinción explicar-comprender, tomada del dominio de las ciencias naturales y sesgada en la concepción causalista de la explicación. Toda obra, como producto de la praxis y el trabajo, incorpora una semántica profunda de la que es posible dar cuenta si

se extiende la noción de explicación hacia el campo del análisis estructural y de la comprensión mediada descriptiva y explicativamente. En consecuencia, es necesario que esa unidad comprensión-explicación, que media en la significación profunda de la *cosa del texto*, la proyecte hacia mundo que este abre. La apertura que la realidad sufre cuando la hermenéutica opera sobre la obra devela su poder y la capacidad subversiva de la praxis, en el sentido primero de contrariar toda realidad y, posterior a este, de criticar lo que existe. Por último, la hermenéutica recuerda que el lugar de la crítica está vacío, pues el lector o el intérprete de la obra es desplazado por esta. No solamente la referencia directa de la obra se pierde en el movimiento comprensivo-explicativo que la vincula con su espectador, sino que ve suspendida su subjetividad por medio de una metamorfosis lúdica del ego, como resultado del ir y venir entre el distanciamiento y la apropiación, que resulta de una crítica de la ilusión del sujeto, es decir, de una crítica de la falsa conciencia. En ese sentido, la hermenéutica de las tradiciones es una crítica de las ideologías.

Revirtiendo el sentido de la pregunta por las condiciones que precisa una hermenéutica que pueda dar cuenta de sus componentes críticos, Ricoeur se cuestiona por las condiciones en las que la crítica emerja como metahermenéutica. La respuesta se sirve de la cartografía presentada acerca de la propuesta habermasiana, ahora, desde una relectura en la que su pretensión de universalidad no disminuye a la de la hermenéutica.

Ricoeur concede aprobación a varios elementos de la teoría de los intereses que presenta Habermas. Está de acuerdo en que no hay investigación desprovista de intereses, en que la tipología es precisa, en que la forma que asumen está condicionada por el estado de interacción entre lenguaje-poder-trabajo y en que el conocimiento opera sobre estos dejando una huella histórica que la arqueología del saber debe develar. Sin embargo, en el planteamiento del filósofo alemán está ausente el recurso a la antropología filosófica en la comprensión de elementos que, más que configurar entidades empíricas o teóricas, susceptibles de descripciones o hipótesis explicativas, responden a la naturaleza de existenciales, es decir, rasgos de la existencia humana tan próximos y, al mismo tiempo, distantes a esta experiencia que precisan ser desocultados para ser reconocidos. Si la hermenéutica de la finitud garantiza la conexión entre los conceptos de prejuicio e ideología, la crítica puede darse a la tarea de auscultar la relación entre trabajo, poder y lenguaje.

En la misma propuesta de Habermas, Ricoeur encuentra cómo armonizar lo que, formalmente, parece una dicotomía irreconciliable entre interés teórico-práctico –de la hermenéutica y, específicamente, de la ética del discurso- e interés emancipatorio –en las ciencias sociales críticas. “Es en el corazón de la acción comunicativa donde la institucionalización de las relaciones humanas sufre la reificación que la hace irreconocible para los protagonistas de la comunicación” (2001, pg. 343), sostiene Ricoeur, haciendo referencia a la dificultad de delimitar los dominios de las ciencias sociales críticas y las ciencias histórico reconstructivas en función de una relación unívoca con la noción de interés. Ajustar este aspecto de la propuesta de Habermas, en el sentido de diálogo directo entre estos tipos de ciencias, permitiría, no solamente hacer concreto el interés por la emancipación, de la mano de las ciencias histórico hermenéuticas –en el campo específico de la acción comunicativa, sino, considerando la condición finita de la existencia que se proyecta emancipada, recordar y anticipar que las herencias culturales condicionan como posibilidad y como limitación la realización efectiva de un sistema de comunicación sin trabas y sin límites. De ahí, que la crítica convenga considerarla una tarea siempre pendiente, sin aspiraciones a ocupar ni el primer ni el último propósito de la actividad filosófica y, pese a ello, en condiciones de actualizar ese ideal comunicativo que se concreta permanentemente en el *consensus* que hace posible la superación de las distancias culturales, a pesar –y a propósito- de las cuales comprendemos las obras que recibimos de la tradición.

Las circunstancias contemporáneas, en medio de las cuales, de manera fáctica, se acercan el interés por la emancipación y el interés práctico –por una ética en la comunicación-, están determinadas por el fenómeno ideológico que, a modo de ver de Habermas, ocupó el lugar patológico que desempeñaron los sistemas de legitimación en las nacientes sociedades industriales. La modernidad tardía legitima las relaciones de dominación y de desigualdad que la mantienen en pie gracias a la efectividad del dispositivo científico tecnológico erigido, entonces, como la nueva ideología.

La sociedad industrial moderna, según Habermas, reemplazó las legitimaciones tradicionales y las creencias básicas utilizadas como justificación del poder por una ideología de la ciencia y de la tecnología. El Estado moderno, en efecto, ya no es un Estado consagrado a representar los intereses de una clase opresora, sino a eliminar

las disfunciones del sistema industrial; justificar la plusvalía disimulando su mecanismo ya no es entonces la función legitimante primera de la ideología, como en la época del capitalismo liberal descrito por Marx, simplemente porque la plusvalía ya no es la fuente principal de productividad, y su apropiación el rasgo dominante del sistema; el rasgo dominante del sistema es la productividad de la racionalidad misma, incorporada en los ordenadores. Lo que se ha de legitimar es el mantenimiento y el crecimiento del sistema mismo. Para esto sirve precisamente el aparato científico técnico erigido en ideología, es decir, para legitimar las relaciones de dominación y de desigualdad necesarias para el funcionamiento del sistema industrial, aunque disimuladas bajo las gratificaciones del sistema con placeres de toda clase (2001, pg. 345).

Ricoeur ve en este planteamiento de Habermas la impugnación del orden de dominación de las sociedades científico-tecnológicas, es decir, de la “pérdida de la diferencia entre el plano de la acción instrumental (trabajo) y el de la acción comunicativa (normas consentidas) del intercambio simbólico, de las estructuras de la personalidad, de los procedimientos de la decisión razonable” (2001, pg. 345). En otras palabras, la dominación de este tipo de sociedades precisa de la subordinación de la racionalidad comunicativa respecto a los intereses de la racionalidad instrumental. Escapar de esta situación patológica, considera Ricoeur, solo es posible mediante la recuperación creativa de las herencias culturales, a saber, mediante la reivindicación de la emancipación inserta en la tradición de actos liberadores que, a su juicio, sienta raíces en los acontecimientos bíblicos del Éxodo y la Resurrección. “Si esto es así, nada es más engañoso que la pretendida antinomia entre una ontología del entendimiento previo y una escatología de la liberación [...] ¡Como si hubiera que elegir entre reminiscencia y esperanza!” (2001, pg. 347).

Así las cosas, una hermenéutica crítica de vertiente ricoeuriana debe 1) reivindicar el distanciamiento con respecto a la obra como la condición de posibilidad de su comprensión, 2) ir más allá de la distinción entre explicar y comprender, 3) suponer la existencia de un dominio compartido entre hermenéutica de la finitud y crítica de las ideologías, 4) caminar de la mano de una antropología filosófica capaz de dar cuenta del carácter existencial de la unidad conocimiento-interés, 5) permitir una solución de continuidad inestable entre el

interés ético y el interés por la emancipación, 6) ajustar el diagnóstico acerca de la situación ideológica de la cultura a las actuales circunstancias de dominación científico-tecnológica, y 7) superar la dicotomía entre historicidad y emancipación, mediante el reconocimiento de la tradición de crítica.

Pese a que Ricoeur asume creativamente el entrecruzamiento latente entre la hermenéutica de Gadamer y la teoría crítica de Habermas, cabe preguntarse si existe un horizonte hacia el cual tiende esta empresa naciente y, de ser el caso, bajo qué perspectiva se enmarcaría, toda vez el filósofo francés asume, en el sentido de lo planteado, el distanciamiento debido, respecto a, por un lado, el deseo reminiscente y, por el otro, a la utopía esperanzada. Esta última, en la medida en que parece responder más adecuadamente a las inquietudes que nos hemos planteado en esta reflexión, conviene posicionarla, juntos a los supuestos conceptuales con los que viene aparejada, en relación con la perspectiva teórica de Ricoeur, quien reconoce que:

La discordia es una estructura fundamental de la relación interhumana. Soy contrario al “angelismo” aunque sea en su forma racionalista, en la que tiende a caer una apología del consenso sin disenso, en la línea de la ética de la discusión tan apreciada por Habermas (1999, pg. 275).

En ese sentido, los desafíos que nos esperan surgirán de emprender el recorrido que nos llevará desde el extremo puramente político hacia el espacio común ético-político en el espacio en el que se intersecan estas dos esferas de la existencia humana.

3.4.2. La diferencia política ricoeuriana

El reconocimiento del papel central de la *discordia* –en términos ricoeurianos-, del conflicto o del disenso en la dimensión pública de la experiencia humana no ha sido una constante en la historia del pensamiento político. La invitación maquiaveliana a pensar la autonomía de lo político sedujo, a comienzos del siglo XX, a Carl Schmitt; sin embargo, no sería hasta la recepción crítica de la obra de Heidegger –por quienes fueron denominados *heideggerianos de izquierda*- que se lograría establecer una constelación de pensadores –especialmente franceses- que llevaran hasta las últimas consecuencias las implicaciones de pensar lo político despojado de las categorías metafísicas que impidieron durante siglos, en términos

teóricos, una conceptualización autosuficiente de este fenómeno y, en términos prácticos, un ejercicio desmarcado con respecto, principalmente, a la esfera económica de la vida social. Oliver Marchart (2009), en *El pensamiento político posfundacional*, reconoce en la obra de Ricoeur una de las primeras figuras que darían forma a esta constelación.

El paso que dieron estos filósofos no sería comprensible si no lográramos identificar con claridad la perspectiva a la cual se oponen. *Fundacionalismo* es el término con el cual se designa el amplio marco dentro del cual cabe ubicar teorías políticas comprometidas con la idea de que la sociedad y la política responden a principios, al mismo tiempo, incuestionables e irrevisables y externos a los fenómenos concretos a los que dan paso: la sociedad y la política. El caso más sonado es el del determinismo económico; mas, son de profundo arraigo el positivismo y el sociologismo políticos. Como veremos a continuación, fundacionalismo y posfundacionalismo son categorías que designan el tipo de compromisos ontológicos explícitos o implícitos que asume una determinada teoría política; no son etiquetas que refieran a contenidos políticos específicos que una u otra teoría defiendan o que se deriven de estas.

El término “fundacionalismo” puede utilizarse para definir –desde el punto de vista de la teoría social y política- aquellas teorías que suponen que la sociedad y/o la política “se basan en principios que 1) son innegables e inmunes a revisión, y 2) están localizados fuera de la sociedad y de la política” (Herzog, 1985: 20) (Marchart, 2009, pg. 26).

Así, el *posfundacionalismo* resulta de una actitud de cuestionamiento permanente respecto de las figuras metafísicas fundacionales: totalidad, universalidad, esencia y fundamento. A diferencia del antifundacionalismo –y del posmodernismo, que se sigue de sus tesis-, el posfundacionalismo no considera la ausencia fundamentos, sino que defiende la debilidad del estatus ontológico de esas figuras fundacionales, de lo que se deriva, por una parte, la *conciencia de la contingencia*, mediada por una noción radical de la contingencia, representada en la imagen de una libertad y una historicidad erigidas sobre fundamentos ausentes, de una decisión ontológicamente indecible y de las figuras preeminentes de la división, la discordia y el antagonismo, y, por otra parte, de la *conciencia de lo político*

entendido una forma de racionalidad específica que produce un momento fundacional limitado y fallido, en su propósito de cerrar la totalidad de lo social.

Sin embargo, ¿cómo dar el paso hacia una posición de medianía, en el sentido ricoeuriano, que no desconoce la existencia de fundamentos en la política y que, al mismo tiempo, rechaza la subordinación de esta con respecto a las determinantes que los fundamentos implican? La inversión del esquema supondría abrazar las tesis del antifundacionalismo, para el que el problema radica en la errónea creencia de que existen fundamentos –aunque sean plurales–, y que se extiende a través de tesis de tipo nihilista, existencialista o posmodernas. Es más, invertir el punto de vista del problema supone ceder ante el dualismo fuerte que instauró el fundacionalismo y, en esa posición, jugar a favor de una perspectiva que, a primera vista, parece coherente, a pesar de que existen teorías antifundacionalistas de reputado renombre, como la que presentó Paul Feyerabend. No se llega, entonces, al posfundacionalismo adaptando la actitud fundacionalista a los propósitos de quienes ven en las figuras metafísicas del fundamento un impedimento para pensar el fenómeno político en su especificidad.

El prefijo “pos” destaca la equidistancia con la que el posfundacionalismo se ve con respecto tanto al anti como al fundacionalismo. En consecuencia, el problema no debe formularse en términos de existencia o inexistencia de fundamentos que justifiquen o expliquen la naturaleza de lo social o lo político, sino en el debate sobre cómo entender el estatuto ontológico de los fundamentos existentes. En ese sentido, la apuesta posfundacionalista arriesga por la contingencia necesaria de aquello que invita a pensar como “fundamento”, en tanto cuasi-trascendental, a saber, en tanto condición ontológica de posibilidad de los seres ónticos. La comprensión del corazón de la perspectiva posfundacional está mediada, a juicio de Marchart (2009), por la comprensión del origen histórico de este argumento cuasi trascendental.

Las herramientas que proveyó el pensamiento de Heidegger en el propósito de trascender el cientificismo y los desafíos que significó orientar estas herramientas por caminos más democráticos fueron asumidos por, entre otros: Paul Ricoeur, Judith Butler, Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou y Ernesto Laclau. Estos pensadores recuperaron la metáfora fundacional del a-bismo, uno de los *quiasmos* heideggerianos, con el fin de recalcar, para la reflexión sobre lo político, la idea de un fundamento que permanece ausente, que no se

detiene y que, en virtud de ello, se conserva en la permanente apertura. Con “el fundamento es un a-bismo y el a-bismo es un fundamento”, Heidegger (citado por Marchart en 2009, pg. 34) señala dos dimensiones que se distinguen claramente, pero que, pese a ello, permanecen entrecruzadas y que, como consecuencia, son inmunes a su cierre en una fundación definitiva y última. Esta imposibilidad se ve reflejada en los conceptos heideggerianos que hacen referencia a la ausencia de fundamento, elaborados mediante el rodeo conceptual con el que se elude cualquier amenaza metafísica. *Acontecimiento* heideggeriano, en este sentido, refiere al proceso interminable, en vez de a la esencia sustantiva, en el que el fundar/desfundar se realiza en el despliegue mismo del acaecer. Originado en el acontecimiento, el *momento* heideggeriano designa al acontecimiento del entretanto, no entendido como el “ahora” puntual del tiempo lineal, sino como la temporalidad originaria del acontecimiento “en que la infundabilidad misma del fundamento se actualiza en el acaecer del acontecimiento del fundar” (2009, pg. 39). En el fondo del espacio abisal, como el fundamento del fundamento, aparece la *libertad* heideggeriana para operar como condición y origen de todo lo fundante y lo fundado, en tanto movimiento fundante de aparición y retirada, y para develar el acontecimiento del fundar-desfundar como la “relación originaria de la libertad” (ídem). En consecuencia, la libertad se halla en el corazón del pensamiento posfundacional. “Sin esa relación originaria entre libertad y fundamento, no sería factible fundar en absoluto” (ídem). Por último, la *diferencia* heideggeriana apela a la diferencia entre las dimensiones ónticas y ontológica, es decir, a la pregunta de toda la metafísica occidental –que creyó hallar el fundamento en el logos, la idea, la causa, la sustancia, la objetividad, la subjetividad, la voluntad o Dios-, entendida, en sí misma, como una pregunta por la naturaleza di-ferencial del fundamento.

Es importante destacar que estas categorías del pensamiento heideggeriano apuntan a develar un nivel mucho más profundo del que se habla cuando se hace mención del *Dasein*. El *Seyn* implica el acontecer del diferenciar en sí mismo, la desocultación entre los entes y el ser, la imposibilidad de su acceso inmediato. Por esta razón, pensar el *Seyn* desafía al pensamiento a eludir todo ser óntico y a reconocer la imposibilidad de lograr la tarea sin apelar a algún ser óntico.

Es porque no podemos acceder al nivel ontológico de manera directa que –si queremos abordarlo- tendremos que pasar necesariamente a través del nivel óntico, a fin de ‘hacer señas’ a algo que escapará siempre a nuestra comprensión debido a la irremediable brecha entre lo ontológico y lo óntico, entre el ser y la entidad, entre el fundamento y lo que se funda (Marchart, 2009, pg. 42).

La lógica de la contingencia que se recupera del pensamiento heideggeriano por parte de esta constelación de pensadores exige una demarcación de su significado lógico –que se reduce a la no imposibilidad y la no necesidad de la identidad de los entes-, en beneficio de una noción de lo contingente en sentido trascendental, que remite a la necesidad de lo imposible y lo innecesario en la identidad de todo ente; esto es, a la simultaneidad de la posibilidad de la identidad y la imposibilidad de su realización plena, o la aporética necesidad de vinculación entre lo posible y lo imposible. Derivar el corazón de la perspectiva posfundacional de la invitación heideggeriana a pensar la contingencia pone en juego el argumento cuasi-trascendental, en dos aspectos que destaca Jacques Derrida. Es cuasi-*trascendental* porque remite a las condiciones de posibilidad –como *fundamento* abisal- y de imposibilidad –como fundamento *abisal*- de todo fundamento; bajo la condición de inseparabilidad de unas y otras. Es *cuasi*-trascendental porque asume que “todas las condiciones trascendentales surgirán siempre a partir de coyunturas *empírico históricas* particulares” (2009, pg. 43); es decir, que incorpora una relación entre lo trascendental y lo empírico que pone de relieve el lugar de las crisis, esto es, de los momentos histórica y contextualmente localizados y localizables en los que el fundamento se revela ausente. La contingencia, entonces, asume como *historialidad*.

Estos elementos conceptuales son apropiados por los heideggerianos de izquierda para conceptualizar el fenómeno político como el movimiento en un terreno estructurado – Oakeshott lo describe como el que sucede en “un mar sin límites y sin fondo” (citado en Marchart, 2009, pg. 16)- en el que las tradiciones implican estructuras de poder y dominación, y en el que, sin embargo, el final es abierto e incierto. Lo que hace necesario el acuerdo y el diálogo. La ausencia de condiciones que permitan certezas en la fijación de una teleología política, o del mantenimiento los marcadores de certeza lefortianos, denotan no solamente una crisis teórica de las aproximaciones clásicas a lo político y lo social, sino un problema constitutivo de estos campos: no es posible subsumir *lo político* –dimension

ontológica de la sociedad- a *la política* –prácticas óticas de institución de la sociedad, siempre precarias y fallidas-. A esto se refiere Marchart (2009) *con la naturaleza diferencial de la diferencia política*. En inglés, el vocabulario cotidiano para este tipo de asuntos remite a la diferencia entre el campo de lo político –*the political*- y la política –*politics*- y, al interior de este, de fenómenos diversos: la forma de gobierno –*polity*-, establecimiento de normas –*policy*- y la policía –*police*-.

En el núcleo de lo político se encuentra, entonces, la imposibilidad del fundamento último y, en consecuencia, el fundamento suplementario, efímero, contingente y en permanente retirada de la sociedad. El encuentro con la contingencia, como ya vimos, no solamente es una condición de posibilidad de lo social, como momento instituyente, sino que es una condición mediada historialmente y realizada en el *momento de lo político*, bajo la figura de la *contingencia radical*.

Lo que acontece en el momento de lo político no es solo una crisis de un discurso en particular (que conduce únicamente al campo conceptual), sino un encuentro con la crisis o la ruptura de la significación discursiva como tal; en términos políticos, el encuentro con el abismo o la ausencia de fundamento de la sociedad (Marchart, 2009, pg. 53).

En “La paradoja política”, artículo publicado por Ricoeur en 1965, Marchart identifica una de las piedras angulares del concepto de lo político.

Su propósito [el de Ricoeur] es conquistar la especificidad del ámbito de lo político y defender su autonomía frente a otros campos de lo social y de la sociedad en su conjunto, sin recurrir a un fundamento o esencia del dominio político (una definición sustantiva, por ejemplo, de la buena vida), sino utilizando una formulación paradójal que evita o rechaza la cuestión del fundamento (Marchart, 2009, pg. 58).

La cuestión paradójal a la que Marchart hace referencia aparece formulada en la tesis que Ricoeur (1990) defiende en ese artículo: lo político implica, a su vez, una racionalidad específica y un mal específico, que se manifiesta en una forma específica de alienación, dado que lo político remite a una forma específica y relativamente autónoma de dominación, justificada por una finalidad –curiosamente compartida con la actividad filosófica misma:

alcanzar el bien y la felicidad. Ahora, sin embargo, planteada como propósito central de la institucionalidad del Estado.

Reflexionar sobre la autonomía de lo político es buscar en la teleología del Estado su manera irreductible de contribuir a la humanidad del hombre. La especificidad de lo político no puede aparecer más que por medio de esta teleología; es la especificidad de un objetivo, de una intención. Por el bien político, los hombres persiguen un bien que no podrían alcanzar de otro modo y ese bien es una parte de la razón de la felicidad. Esa búsqueda y ese *telos* constituyen la “naturaleza” de la Ciudad, la naturaleza de la ciudad es su fin (Ricoeur, 1990, pg. 231).

En los antiguos griegos, y específicamente en Aristóteles, se logra identificar el germen de una idea autónoma de lo político. No obstante, sus reflexiones debieron extenderse en el sentido de una explicación respecto a la legitimación de la teleología del Estado. A juicio de Ricoeur, el aporte de Jean Jacques Rousseau se hace imprescindible en ese sentido. El pacto virtual, de uno con todos, en beneficio de un tercero –el soberano-, constituye al pueblo en tanto pueblo, al instituirlo como Estado. La *ecuación de base de la filosofía política* no es, para Ricoeur, la renuncia instrumental de la libertad salvaje a cambio de la seguridad, sino el enriquecimiento de la vida humana a través de la conquista de la existencia civil mediante la ley consentida universalmente. Visto de esta manera, el acto fundador de la nación misma es irreductible a cualquier intento de subordinación al orden económico. De modo tal que el orden político de la sociedad surge y se mantiene independiente con respecto al orden económico. El camino que recorren Aristóteles y Rousseau, según Ricoeur, es por el que discurre también la reflexión hegeliana sobre el Estado, entendido, desde esta perspectiva, como la razón en su realización concreta, mediante el deseo del hombre por realizar su libertad, en instituciones razonablemente organizadas y con alcance universal.

Las tesis de Hegel son mediadas por Ricoeur, a través de los planteamientos de Eric Weil, quien, confrontando las tesis del materialismo de Marx, considera como un hecho demostrado por la historia la imposibilidad de que una comunidad histórica halle su sentido vital en una instrumental lucha contra la naturaleza. De esta, se deriva el sentimiento–marcado profundamente en el hombre moderno-, por una parte, de injusticia respecto a las desigualdades que produce un trabajo técnicamente racional, pero humanamente

insignificante y, por otra parte, de sinsentido, que aparece en la insatisfacción de ver reducida la existencia a la lucha por la transformación de la naturaleza en mercancías que, en vez de reflejar la realización de la vida, la conducen a la esfera privada, con la expectativa de encontrar allí algo del sentido perdido. “De esta doble insatisfacción procede el recurso a la tradición viva de la comunidad histórica, a ese fondo histórico que precisamente la sociedad mundial del trabajo organizado tiende a reducir, a dismantelar y a disolver” (2001, pg. 365), concluye Ricoeur, a partir de los análisis de Weil. En el horizonte de esa tradición viva que se incorpora en la comunidad histórica, el individuo espera reconfortarse frente a la insatisfacción que le genera la competencia a la que se ve reducida el mundo del trabajo en las sociedades modernas. El dominio de la existencia que reclama y enaltece la pertenencia a la comunidad histórica es denominado por Ricoeur *lo político*. En “Ética y política” sostiene:

Si lo político ha de hacer valer una reivindicación superior de autonomía frente a lo económico y lo técnico, es la del sentido de la acción racional, sentido inseparable de la moral viva, de la intención ética [...] En sentido amplio, lo político se define por el papel central que ocupa el Estado en la vida de las comunidades históricas, a condición, no obstante, de definir el Estado en su máxima extensión; lo haré con Eric Weil, que escribe: “El Estado es la organización de la comunidad histórica; organizada en Estado, la comunidad es capaz de tomar decisiones” (2001, pg. 364 y 365).

La virtualidad rosseauiana o la idealidad hegeliana del vínculo político permiten, no obstante, que se deslice hacia su corazón lo que Ricoeur denomina con sospecha *la mentira de lo político*, a saber: la igualdad *ficticia* de cada uno ante los demás. Por el contrario, la *verdad de lo político*, concreto histórico del que dan cuenta Aristóteles, Rousseau y Hegel, afirma la igualdad real de cada uno ante los demás y, con esto, la *realidad del Estado*. Esta, justificada sobre la virtualidad-idealidad del vínculo político, instituida a partir de la organización de la comunidad histórica, constituye la imposibilidad de identificación entre el orden político y los intereses de la clase dominante. En la formulación ricoeuriana, hasta el Estado más despótico, en el que una clase particular instrumentalizó a su favor la igualdad jurídica, conserva rasgos de universalidad, toda vez la tiranía ha debido demostrar su

capacidad formal de absorber las demandas emergidas de la aspiración a la vida buena que se conservan en las formas de vida sedimentadas en las tradiciones de los pueblos.

Por eso, solo la autonomía original de lo político puede explicar el uso hipócrita de la legalidad para cubrir la explotación económica; porque la clase dominante no sentiría la necesidad de proyectar sus intereses en la ficción jurídica, si esa ficción jurídica no fuera de antemano la condición de existencia real del Estado. Para convertirse en Estado, una clase tiene que hacer penetrar sus intereses en la esfera de universalidad del derecho; ese derecho no podrá ocultar las relaciones de fuerza más que en la medida en que el poder mismo del Estado proceda a la idealidad del pacto (Ricoeur, 1990, pg. 234).

Ha asomado, tras lo dicho, la posibilidad de advertir, al interior del fenómeno político, una relación entre mal y poder, originada en la pérdida de universalidad del propósito del Estado. Esta forma de alienación, específicamente política, encuentra dadas las condiciones de su existencia en el componente circunstancial del poder del Estado: la voluntad de quienes toman las decisiones. Es el aspecto del Estado que se define a partir de *relaciones de fuerza* (2001). *Las decisiones de alcance histórico*, con las que las instituciones impactan de forma duradera al grupo humano que organizan y dirigen, constituyen el campo de *la política*. “Lo político es organización razonable, la política es decisión: análisis probable de situaciones, apuesta probable sobre el porvenir. Lo político no se da sin la política” (Ricoeur, 1990, pg. 236). Si lo político encuentra sentido en la reflexión, la política lo hace en la prospección, en el proyecto, esto es, en la lectura del momento y en la capacidad resolutive que implica. Por esta razón, sostiene Ricoeur, la política se despliega en los grandes *momentos*, en las crisis, en las turbulencias de la historia. Si lo político ocurre en el advenimiento, la soberanía, el Estado y la Razón histórica, la política sucede los acontecimientos, el poder del soberano, el gobierno y el Poder.

Es así como llegamos a la idea misma de la política en toda su extensión; diremos que es el conjunto de actividades que tienen por objeto el ejercicio del poder y por tanto la conquista y la conservación del poder. Llamaremos política a toda actividad que tenga la finalidad o simplemente el efecto de influir en el reparto del poder (Ricoeur, 1990, pg. 236).

Al operar en su campo, la política está expuesta al problema específico del poder. Esto es, al *mal político*, no entendido como la inmanencia de la maldad en el ejercicio del gobierno, sino como la posibilidad de la tiranía al interior del Estado. Formulado como pregunta, este tópico también aparece en la historia del pensamiento, de la mano de los profetas de Israel y del Sócrates del Gorgias, de la particular diplomática de Maquiavelo, y de la crítica marxiana a la filosofía del derecho de Hegel y del planteamiento revolucionario de Lenin. La tiranía precisa, en primera instancia, la *falsificación de la palabra*, elemento de particular interés para nuestra reflexión.

¿Cómo es posible el tirano? Esta cuestión toca en carne viva a la filosofía, ya que la tiranía no es posible sin una falsificación de la palabra, es decir, de ese poder, humano por excelencia, de *decir* las cosas y de comunicar con los hombres. Toda la argumentación de Platón en el *Gorgias* se basa en esta conjunción entre la perversión de la filosofía que representa la sofística y la perversión de la política que representa la tiranía. La tiranía y la sofística forman una pareja monstruosa. Y así Platón descubre un aspecto del mal político, diferente del poder, pero estrechamente ligado a él: el halago, o sea, el arte de obtener la persuasión por otros medios distintos de la verdad; de este modo hace ver la relación entre la política y la no-verdad (Ricoeur, 1990, pg. 236).

Conviene precisar -a favor de una visión global del pensamiento de Ricoeur, prominente en discurrir en zonas grises- que, como ya señalamos, la fragilidad del discurso político es, al mismo tiempo, su gran peligro y su condición de posibilidad, es decir, el rasgo de la comunicación política que nos invita a actualizar la condición humana en el juego en el que se apuesta por el bien común. A diferencia del discurso poético -en el que la mimesis reconstruye creativamente la experiencia de la acción humana y somete al auditorio a la *katharsis* por medio de la cual recrea y esclarece sus pasiones básicas- y del discurso hermenéutico -en el que el objetivo consiste en conservar vivas las diferentes interpretaciones, a fin de mantener abierto el espacio de la comprensión y de permitir que un texto signifique tanto como pueda y dé tanto que pensar como sea posible- el discurso retórico argumenta probabilísticamente en el terreno intermedio en que se contraponen, por un lado, lo necesario en su coacción y lo contingente en su arbitrariedad, con el fin de persuadir al

auditorio, es decir, buscando su asentimiento e instigando su actuar en un sentido deseado (Ricoeur, 1997). El discurso político tiene la capacidad ideológica de, por un lado, construir la identidad imaginaria de una sociedad o un segmento de esta y, así, constituirla; y, por el otro, justificar el orden establecido, mediante la elusión del contacto con los testimonios o acontecimientos que sostienen el discurso, en este caso, la retórica política termina en la ocultación, la ilusión, la falsificación o la mentira. La preservación de un sano entrecruzamiento entre estos discursos –que cada uno, en su autonomía, se pretende universal- pasa por, a juicio de Ricoeur, la reflexión crítica de las circunstancias culturales en relación con los orígenes textuales, de la que debe encargarse una hermenéutica crítica.

En otro sentido, el espacio que ocupa Maquiavelo en el discurrir del pensamiento sobre el mal político remite al dominio en el que la política y la violencia, ya no la no-verdad, van de la mano. La conservación del poder –en última instancia, la instauración de un Estado fuerte y duradero- no puede pasar por alto la cuestión de la técnica para ejercer la fuerza, para legitimarla y la normalizarla en las instancias en las que el soberano despliega su poder de decisión. Así, el mal político, tal como lo percibe el florentino, es una consecuencia necesaria del esquema básico en el que se ejerce el poder político: existen amigos y enemigos y, entre ambos, una *violencia instauradora*, cuyo germen nunca olvida el poder político.

Esta tesis de Maquiavelo es desplegada por Ricoeur también en “Estado y violencia”, artículo en el que reaparece la idea según la cual “con el Estado aparece una cierta violencia que tiene la característica de la legitimidad” (1990, pg. 217), y ante la cual se dirige la pregunta por el significado de vivir bajo esta condición. El sentido que nos interesa explorar configura la primera parte de la respuesta de Ricoeur sobre la pregunta en cuestión. La manifestación más cotidiana para el ciudadano de la violencia que instaura el Estado es, al mismo tiempo, la más elemental: la violencia penal. Con esta, el Estado monopoliza las formas dispersas de violencia, y violenta con el fin de disuadir a los ciudadanos de darle uso a este recurso. De ahí que no reduzca la capacidad representativa ni el acopio de legitimidad del que dispone un Estado democrático. No obstante, Ricoeur reconoce que la vida en el Estado, pese a que se da en medio de las condiciones que posibilitan una existencia plenamente humana, no agota las exigencias de la conciencia moral. De esto da cuenta la renuencia de los griegos a unificar los planos existenciales en los que se busca la felicidad: ética y política, y la reflexión

del cristianismo acerca de la procedencia enigmática de la autoridad del magistrado, al rechazar deducirla directamente de la ética del amor y asociar su procedencia y su justificación al temor al castigo y la sanción, y a la aspiración a una sociedad bien ordenada. Así, por lo menos, queda establecido por la demonología de la que da cuenta la carta de san Pablo a los romanos. No obstante, la violencia que se actualiza germinalmente en el Estado tiene un alcance mayor. Inicialmente, con su manifestación radical establece el límite incuestionable de su instauración. Aparece la prohibición del homicidio y, con esta, la elusión por parte del Estado de la única máxima que lo mantiene, formalmente, dentro de las fronteras de una ética de los medios. Con esta fractura ética que el Estado perpetúa se rompe el vínculo, que la reflexión política surgida en el seno del cristianismo vislumbró, entre la pedagogía del amor –que Jesús difunde a propósito del sermón de la montaña- y la pedagogía del magistrado –con la que San Pablo invita a los romanos a legitimar el orden social existente-. La capacidad del Estado moderno para asesinar es la verdad a la que debe su instauración y su existencia.

El Estado es esa realidad que hasta el presente ha incluido siempre el homicidio como condición de su existencia, de su supervivencia y antes aún de su instauración; esa es la verdad cruel de la que Maquiavelo, en el *Príncipe*, sacó todas las consecuencias, sin tener en consideración una ética de los medios [...] La guerra es la prueba por excelencia, la situación-límite, que pone a cada uno de los individuos frente a la cuestión de Maquiavelo” (Ricoeur, pg. 225).

No obstante, la reflexión maquiaveliana invita a pensar las condiciones de una *legalidad instaurada* –que trasciende las de la *violencia instauradora*-, aunque contingente, históricamente condicionada y actualizada permanentemente por la violencia originaria a la que se debe.

El mal político no solamente pasa por la posibilidad de la mentira y la violencia políticas –instauradora del Estado-, también pretende tomar su lugar. Con Marx y Lenin, esta verdad se devela. El Estado representa, solo en apariencia, la existencia histórica del hombre, pues las formas institucionales ocultan, bajo la promesa de emancipación, la contradicción entre su aspiración a la igualdad universal y la desigualdad real, que se desprende de la particularidad de los intereses de la clase social que las dirige. Siguiendo a Maquiavelo, la tradición de pensamiento marxista identifica la violencia del Estado, destacando otros mecanismos en su

ejercicio, en la justificación de la existencia y el mantenimiento de este falso ser. El mal político esencial, desde este punto de vista, radica en la estafa que sufre la soberanía por parte del soberano. La potencia de la denuncia marxista del mal político se alcanza, sugiere Ricoeur, en la medida en que se reconozca la especificidad del mal político en tanto resultado de la propensión universal de la alienación humana y no, en tanto resultado de la alienación de la esfera económica de la actividad del hombre.

Creo que hay que mantener, contra Marx y Lenin, que la alienación política no puede reducirse a ninguna otra, sino que es constitutiva de la existencia humana y, en este sentido, que el modo de existencia político lleva consigo la escisión entre la vida abstracta del ciudadano y la vida concreta de la familia y el trabajo. También creo que así se salva lo mejor de la crítica marxista, que coincide con la crítica maquiaveliana, platónica y bíblica del poder (Ricoeur, 1990, pg. 240).

La omnipresencia y absoluta amenaza del mal político resulta, paradójicamente, del tamaño del desafío que una existencia política significa para el hombre. Destacar -como lo hacen Platón, Maquiavelo y Marx- la maldad radical que yace en la vida política presupone destacar la imposibilidad de humanidad por fuera de aquella. La locura y la culpabilidad de la grandeza, como mal político, sostiene Ricoeur, es la grandeza del poder. A la altura de tal desafío debe saber ubicarse la actitud filosófica y política con la que se conjura la amenaza totalitaria: vigilancia política. Además de procurar la independencia de la justicia, la vigilancia ciudadana debe movilizarse constantemente a favor de -este propósito es particularmente interesante para la reflexión que hemos emprendido- conservar la independencia de las fuentes de información, de la actividad científica y del trabajo de construcción y difusión del conocimiento. “El acceso de los ciudadanos a las fuentes de información, de conocimiento, de ciencia, independientes de las del Estado, ¿no es la segunda condición de un recurso permanente contra el abuso del poder?” (Ricoeur, 1990, pg. 248).

En medio de las tensiones que surgen de la mutua necesidad entre el horizonte ético que supone la existencia de la capacidad decisoria de la comunidad histórica -lo político- y las derivas concretas, muchas veces hacia el mal mayor, de *la política*, la presencia disputada de la libertad emerge como el problema central de la existencia política, ya sea en tanto

fundamento de la existencia del Estado, ya sea como fundamento de la resistencia ante los abusos del poder (1990).

Sin embargo, la libertad no es conceptualizada por Ricoeur solamente como el núcleo del problema político, sino –en *Amor y Justicia*– como el fundamento de la moral ¿Qué implicaciones podemos advertir de este punto germinal de entrecruzamiento entre ética y política? ¿Qué nos debe sugerir, para la reflexión que estamos adelantando, la imbricación entre ética y política que se da a partir de este espacio fundacional compartido? ¿Qué tipo de relaciones y de desplazamientos conceptuales debemos operar en la comprensión del campo común entre ética y política? Tras asumir los desafíos de enfrentar el de Ricoeur como un pensamiento posfundacional, ¿qué consecuencias se siguen de aceptar su tesis de la libertad como elemento fundante?

3.4.3. La libertad, el fundamento

La estructura conceptual que nos guiará, con el fin de abordar el problema de la libertad, en el entretanto de la ética y la política, es esbozada por Ricoeur en *Lo Justo II*, específicamente en el artículo titulado “De la moral a la ética y las éticas”. Allí, el francés atiende la necesidad analítica de conceptualizar diferencialmente los términos “ética” y “moral”, y propone asumir la distinción en este sentido: asumir una idea de *ética* estratificada y dispersa en dos campos: uno anterior, referido al enraizamiento de las normas en la vida cotidiana y en el deseo, y uno posterior, asociado a la inserción de las normas en las situaciones concretas, por medio del ejercicio de la sabiduría práctica. Entre uno y otro, aparece la moral, entendida como un núcleo fijo, que desempeña una doble función: designar el espacio propio de las normas y el sentimiento de obligación que explica su asimilación por parte de sujeto de la acción.

La moral, para empezar, debemos fijarla como el núcleo duro del problema, y como el dominio intermedio entre los fragmentos resultantes de la ética. Su reducción al término “obligatorio” apunta a la dicotomía práctica que resulta de la acción permitida y de la acción prohibida, que, sin embargo, permite una formulación absoluta –“por encima de cualquier circunstancia, esto debe ser hecho”- y una de carácter relativo –“esto vale más que aquello, por lo tanto, debe ser hecho”-. El espacio de las normas es determinado, desde un punto de vista kantiano, por la capacidad de estas para satisfacer la prueba de universalidad que el

imperativo categórico aplica. Sin embargo, el sentimiento de obligación designa la cara subjetiva de la norma, es decir, de la relación del sujeto con respecto a la obligación y, con esta, la capacidad de imputación de la que es susceptible su acción, toda vez que el sujeto puede señalarse como autor de sus actos –hablar, hacer, narrar, por ejemplo- y responsable de las consecuencias que estos acarrearán. La *autonomía* en la experiencia moral designa la efectiva determinación bidireccional de la norma y del sujeto obligado.

Si ahora reunimos las dos mitades del análisis — la norma objetiva y la imputabilidad subjetiva—, obtenemos el concepto mixto de auto-nomía. Diría que la moral sólo requiere como mínimo la posición mutua de la norma como *ratio cognoscendi* del sujeto moral y la imputabilidad como *ratio essendi* de la norma. Pronunciar el término «autonomía» es afirmar la determinación mutua de la norma y del sujeto obligado. La moral no presupone nada más que mi sujeto capaz de erigirse al erigir la norma que lo erige como sujeto. En este sentido se puede considerar el orden moral como autorreferencial (2008, pg. 49).

Ahora bien, el estrato fundamental o anterior de la ética está relacionado con el sentimiento de obligación al que se accede en la experiencia moral; sin embargo, excede la dicotomía en la que este cae. Aquí, la justificación se experimenta, inicialmente, en medio de la multiplicidad de sentimientos morales a los que aparece expuesta la acción: vergüenza, pudor, admiración, valor, abnegación, entusiasmo, veneración, indignación, por ejemplo. Tras ello, la capacidad de preferencia razonable —o *prohairesis*, según Aristóteles- dirime, delibera entre lo agradable y lo desagradable, y esclarece el plano del deseo con la categoría “bueno”. En la formulación aristotélica, las *virtudes*, asociadas a las nociones de hábito y tarea -*ergon*-, orientan la vida humana como una totalidad, pese a que esta se dé en ámbitos diferenciados: por un lado, en los oficios y los estilos de vida, parciales por definición y en los que la excelencia reclama un corte sobre la totalidad y, por otro, en la finalidad misma hacia la que tiende la vida: vivir bien, en la que se resumen y en la que confluyen todos los empeños parciales.

La aparente relación conflictiva que sostienen esa noción del *bien* y la idea kantiana de *lo obligatorio* es una ilusión alimentada por la inexistente superposición entre ambos tipos de predicados. Como lo exhibe la distinción entre moral y ética, hasta aquí planteada, los planos

conceptuales de *lo bueno* y *lo obligatorio* no se cruzan, por el contrario, designan niveles diferentes de la filosofía práctica, a los que, tanto Aristóteles como Kant, aportaron. El filósofo de Königsberg ofrece, para el análisis de una *ética fundamental*, estos elementos: el término *voluntas* –o voluntad, relacionado con la preferencia razonable, heredado del pensamiento medieval y conservado por Descartes y Leibniz- o el recurso a los sentimientos morales, que influyen en la voluntad, conducen a adecuar el comportamiento a la ley moral y sugiere la posibilidad de educar la acción correcta. Pese a que sobresale en su formulación de la ética la reducción de lo bueno a la norma, Kant esboza, en la idea del bien y en el rudimento de la fenomenología de las capacidades que implica, una antropología filosófica de sinigual valor para fragmentar el concepto de “ética”.

Las éticas posteriores, al final de este trayecto, designan los lugares de la sabiduría práctica, o los *planos posmorales de las éticas aplicadas*. En la visión de Aristóteles, estos se despliegan en las situaciones prácticas de la vida en las que el punto medio, entre exceso y defecto, perfilan el coraje, la templanza, la liberalidad, la medida y la justicia –entre otros- como virtudes éticas, acompañadas por la *phrónesis* o la virtud intelectual, encargada de generar una matriz valorativa, en la que sea posible concebir la regla de acción y decisión adecuada. En la visión de Kant, los planos posmorales de las éticas aplicadas implican variaciones del imperativo que contribuyen a tomar decisiones morales, considerando 3 dominios de aplicación: 1) el *sí mismo*, o el mantenimiento de sí y de la identidad moral, el elemento subjetivo de la obligación; 2) el *otro*, o las relaciones cortas de subjetividad, ante quien se actúa, bajo la consideración de este, no solamente como un medio, sino como un fin en sí mismo; 3) la *ciudad*, o la obligación de mantenerse como sujetos y legisladores activos del conjunto de la humanidad. Estos planos posmorales de la perspectiva kantiana asumen la forma de éticas regionales o de códigos profesionales, manuales de ética médica, ética judicial, ética de los negocios, entre otros.

En conclusión, podemos considerar equivalentes las dos formulaciones siguientes: por un lado, podemos considerar la moralidad por el plano de referencia con relación al cual se definen, por una parte y por otra, una ética fundamental, que le sería anterior, y unas éticas aplicadas, que serían posteriores. Por otro lado, podemos decir que la moral, en su despliegue de normas privadas, jurídicas, políticas, constituye la

estructura de transición que guía la transferencia de la ética fundamental en dirección a las éticas aplicadas que le dan visibilidad y legibilidad en el plano de la praxis (2008, pg. 57).

Aunque el concepto estratificado de la ética –en cuyo núcleo aparece la noción de la moral- proporciona la estructura a esta parte de nuestro argumento, aún no vemos el lugar que la libertad ocupa en este esquema. En *Amor y Justicia*, específicamente en el artículo “El problema del fundamento de la moral”, Ricoeur le asigna a la libertad este problemático rol, tras proponerse el objetivo de “buscar para la moral un fundamento más primitivo, más radical que el de la ley, ya se entienda este término en un sentido formal, material o natural, y mostrar la inserción del concepto de ley en ese fundamento más radical” (1993, pg.66).

Un primer y precario acercamiento a la idea de libertad confirma que, para la primera persona, esta se experimenta como un *yo puedo*. Esta positividad pura debe referirse a un concreto. De esta manera, la libertad, *prima facie*, se atestigua como obra, es decir, como el resultado de un deseo, que contiene la fuerza de un ser, un valer y un hacer. Plantearlo así puede contribuir a eludir la tentación hegeliana, consistente en hacer partir la reflexión sobre la libertad desde el ámbito de las instituciones, en el afán de resistir a la tentación kantiana, a saber, suponer desde el principio de la reflexión la actividad legisladora del agente moral. Con el fin de evitar el cortocircuito conceptual al que conduciría tanto lo uno como lo otro, Ricoeur sugiere aplazar el momento institucional de la ley y, mejor, imaginar la reflexión sobre la ética –y la moral- como un trayecto desde la vitalidad del “yo puedo” inicial hasta a la historia real en la que esa positividad pura se concreta.

No obstante, la libertad orientada hacia el yo no constituye aún una ética. Esta llega cuando mi libertad puramente positiva se confronta con *tu* libertad puramente positiva. Solamente esta libertad en segunda persona inaugura el trayecto institucional, es decir, ético, de la existencia del hombre, pues “institucional” refiere aquí en la efectuación de mi libertad por medio de una libertad que no es la mía, a través de la imparcialidad que impone la cuasi-objetividad de la mediación misma entre ambas libertades. La institución es, pues, una pasividad resultante de la autoafectación de todos por todos y una tercera persona que hace las veces de término neutro. Sin embargo, no existe solamente como el resultado empírico – instituido, en el que ya me encuentro- del actuar humano, también debe considerarse como su

dimensión instituyente, pues instaure las libertades. La institución también es, pues, la posibilidad estructural de la acción.

El advenimiento de la ley es anunciado por la neutralidad de la institución. Sin embargo, su arribo no acontece inmediatamente. Para comprender cómo se configura el papel legislativo de la libertad conviene, primero, recorrer la *genealogía del sentido* de la ética que propone Ricoeur, cuyo momento inaugural llega con lo que ha denominado *valor*, esto es, el resultado del acto evaluativo puramente positivo, al margen del elemento negativo de la interdicción, motivado por la voluntad de un yo deseoso de efectuar su propia libertad. Como ya dijimos, ese impulso choca contra la voluntad de un tú, también deseoso de efectuar *su* propia libertad. De esa colisión brota el valor supremo que de la experiencia ética se puede obtener: *tú*. Solamente en el marco de instituciones justas es posible la coexistencia de lo supremo de la libertad en segunda persona. De modo que la pura positividad asume, para sí, la limitación que significa la sedimentación de la libertad que supone la institución o, en términos de Ricoeur, el *depósito de evaluación* en el que se soportan las evaluaciones novedosas que surgen incesantemente del momento del valor.

La *cara oscura de la ética* aparece posteriormente, en el momento de la *norma*. La interdicción, el elemento constringente y cismático de la ética surge cuando lo preferible de la norma se contrapone a lo deseable del valor, y se comienza a proyectar como lo debido. Lo negativo de la interdicción se produce tras la escisión interna del sujeto, que debe decidir entre un deseo derrotado, que lo encierra en su subjetividad, y un preferible triunfante, que pervive pese a nacer objetado. En el olvido común del nacimiento de la libertad y en la imposibilidad de hacer coincidir lo preferible con lo deseable, sugiere Ricoeur, nace la severidad de la moral y la tristeza del moralismo. Lo positivo de la interdicción, que atraviesa lo que tiene de negativo, radica en el proyecto de integración a una voluntad una al que la norma da paso. Esta es, en suma, la promesa de una manera de hacer con muchos en la que la duración se impone sobre la inmediatez del deseo.

Pero, sobre todo, la función esencial de la norma es poner al abrigo de la arbitrariedad de cada uno lo que hemos llamado los valores. De mi querer arbitrario hago una voluntad racional por mediación de la norma. Hegel, que distingue así el «Willkür» (la voluntad arbitraria), y el «Wille» (la voluntad racional), muestra que es por el

contrato, por un intercambio racional entre voluntades que comporta cierto momento de universalidad, como la voluntad se educa en la racionalidad (Ricoeur, 1993, pg. 82).

El paso hacia el siguiente escalón de la experiencia moral lo marca la llegada al imperativo, o al elemento de mandato: *haz esto*, ya presente en la norma, que me pone en situación de direccionamiento y obediencia. Lo que se adiciona ahora es la escisión, no ya en el agente, sino en la estructura institucional, en la que se asignan roles en función de cómo se debe relacionar con respecto al imperativo: si ordenar o si obedecer. Así, la ética se extiende más allá de sus fronteras, a propósito de fenómenos sociológicos –conceptualizados afortunadamente por Max Weber- como la dominación, la autoridad y la legitimidad, mientras fortalece sus cimientos al interior del sujeto, mediante el establecimiento de estructuras jerarquizantes interiorizadas que, inicialmente, en la familia, develan la realidad entremezclada del poder y la libertad, pues se interiorizan los mandatos en la medida en que vemos en ellos el horizonte hacia el que tiende nuestra libertad.

Eludiendo el cortocircuito al que nos conducía la asunción inmediata de la actividad legisladora de la libertad, vemos aparecer, con esta, la exigencia de universalidad de las decisiones y comportamiento del agente moral. No obstante, en este nivel, la ética cede ante y se resumen en la tentación kantiana, que fuerza una analogía entre la ley física que determina a la naturaleza y la ley moral que determina a la libertad, en el sentido práctico de una transferencia de la racionalidad del entendimiento a la racionalidad de la acción. Ante esto, sostiene Ricoeur:

No veo que sea posible engendrar un valor -sea lo que sea-, una norma, a partir de un simple criterio, es decir, de una simple puesta a prueba. No se obtiene, a decir verdad, ningún contenido de un criterio formal. Y es porque, en el kantismo, es necesario aprender por la experiencia de la vida el contenido mismo de las máximas; es necesario recibir, en cierta manera, los contenidos de la experiencia ética misma. Por lo mismo, estos contenidos ya no son del todo éticos, proceden del deseo, sin haber seguido el proceso de la generación mutua de una libertad por otra y sin haber pasado por el juego de la institución (1993, pg. 86).

Este salto conceptual que implica la formulación kantiana de la ética, pese a que se hace útil en la protesta contra el idealismo del poder estatal, o contra la ingenua apreciación bondadosa de las costumbres en sí mismas, o en la función de refugio que ofrece –aunque hace una lectura antropológica muy precaria, y malogra la conexión entre libertad y ley, debido a que se sostiene sobre la equiparación imprudente del orden cósmico y el orden moral –como la genealogía ricoeuriana demostró- el dinamismo que nutre de savia el imperativo débil de la ley moral.

¿Cómo debe, entonces, entenderse el papel de la ética en el movimiento en el que se experimenta la ética en la vida práctica del agente? Ricoeur logra responder esta pregunta tras utilizar, como un filtro, lo que denomina la *función ética del evangelio*. A su juicio, esta provee dinamismo al trayecto en el que se constituye la ética, recordando el origen –rememorando la ausencia- de todo el proceso ético: la libertad, manteniéndolo en movimiento por medio de las metáforas, las parábolas, los proverbios y los discursos escatológicos en los que destacan las figuras de la *salvación* y del *Reino de Dios*. La lógica de la extravagancia que encarna la *primera función del evangelio* permite orientar por medio de la desorientación y, de esta manera, afrontar *vis a vis* el proceso ético en su imposibilidad de establecerlo.

Los proverbios no funcionan de otra manera: *los primeros serán los últimos*, etc... Un comentarista, Beardslee, formado en los métodos de análisis del lenguaje, observa que, mientras que la sabiduría consiste en “orientar” en situaciones ordinarias, nos encontramos en el Evangelio un discurso que “orienta desorientando” y, en consecuencia, impide al hombre hacer un proyecto coherente de su propia existencia. Hay una especie de desmembramiento de la existencia que hace que nos hallemos ante una no-ética en que el proceso ético mismo está cuestionado por la imposibilidad de establecerlo, de estabilizarlo (1993, pg. 92).

En lo concreto, el dinamismo que le provee la perspectiva evangélica al proceso ético está contenido en lo que Ricoeur denomina la *Regla de Oro*. En “Entre filosofía y teología: la Regla de Oro en cuestión”, el filósofo francés sostiene que la dialéctica en la experiencia ética se ha percibido por el discurso filosófico y el discurso teológico, y que, en la experiencia cotidiana, llega al agente moral de manera intuitiva. En primer lugar, se destaca que la libertad actúa como una contrapartida a la violencia del uso instrumental del otro. Como ya

vimos, en confrontación con *tú* libertad emerge la *mía* y, de ahí, la reduplicación analógica de *nuestra* libertad, es decir, la realidad de la institución. La provisional validez del momento de universalidad de la ética no se establece en su firmeza intuitiva y cotidiana, sino hasta que la ley se encuentra con el *don* ¿Cómo sucede ese encuentro? En el movimiento de ida y vuelta entre el momento del valor y el momento de la ley, en el que también la norma y el imperativo, se pliegan ante una (*antropo*)lógica de la *sobreabundancia*.

Si bien, para el discurso filosófico, el imperativo y el *factum rationis* que justifica su aplicación implicaron la resolución del desafío de fundamentación de cualquier empresa ética, la experiencia cotidiana sigue reclamando –no en términos de justificación o fundamentación, sino en términos de sentido, significado y dirección- una perspectiva que subsane las fracturas constitutivas que deja la empresa inestable de la vida y el proceso ético. Hasta el momento, es muy probable que el discurso que mejor atienda esa necesidad curativa y cuidadora permanezca en dominios a los que la filosofía moderna mira con recelo: la teología y la religión. Para Ricoeur, como vimos, esta confrontación es reveladora, en el sentido en que permite comprender la Regla de Oro allende las fronteras del imperativo categórico kantiano y, mejor, hallar en el substrato universal del Sermón de la Montaña la expresión más cercana de lo que conviene llamar la *economía del don*.

Para ir directamente a lo esencial, diría que la religión pretende enmarcar toda experiencia, comprendida la experiencia moral (pero no sólo ella), en la *perspectiva de la economía del don*. Retomo estos tres términos. Decir *perspectiva*, no es decir fundamento, sino sentido, es decir, a la vez significación y dirección. Decir *don*, es considerar una donación originaria que tiene por beneficiario a toda criatura, y no solamente a la humanidad y su moralidad, la cual está bien fundamentada por sí misma. Decir *economía* es decir que el don se expresa en una red simbólica mucho más amplia que la que gravita en torno a la confesión y el perdón de los pecados. El primer predicado de bondad que surge de esta economía del don se atribuye al ser creado en cuanto tal. Es, pues, previa a toda determinación propiamente moral. Se lee la primera expresión bíblica hacia el final el relato de la creación: “Y vio Dios todo lo que había hecho, y era bueno”. Tal es el sentido supra-moral de la bondad en la economía del don (1993, pg. 61).

Antropológicamente, mantener significativa la bondad y la gratitud de la existencia –sin mencionar lo que esto puede implicar para la conservación de los grupos y el mantenimiento de las identidades colectivas, como las que se conforman entorno a ideales políticos- es equiparable a la ponderación legislativa de la actividad de la libertad. Suponiendo esto, Ricoeur sugiere la preeminencia del don frente a la obligación, esto es, el engendramiento de esta por aquel. Así, la Regla de Oro, que habíamos asociado exclusivamente al imperativo categórico kantiano, ahora remite también al mandamiento cristiano del amor: “amad a vuestros enemigos”. Un vínculo fortalecido y activo en ambos frentes conjuraría la posibilidad de perversión –en el sentido de cobardía, exceso y ausencia de reciprocidad- de la Regla de Oro. Además, le permitiría recorrer la totalidad del campo fracturado de la ética, así como aceitar el núcleo fijo de la moral:

Las aplicaciones de esta dialéctica en la vida cotidiana, en el plano individual, en el plano jurídico, en el plano social y político, son innumerables y perfectamente *practicables*. Diría incluso que la incorporación tenaz, paso a paso, de un grado suplementario de compasión y de generosidad en todos nuestros códigos -código penal y código de justicia social-, constituye una tarea perfectamente razonable, aunque difícil e interminable (1993, pg. 64-65).

La inconclusión en el campo ético que la filosofía percibe y protagoniza en relación con la dimensión espiritual o religiosa de la existencia del hombre, también aparece en el campo social, bajo la aparente necesidad de mantener aisladas las reflexiones puramente filosófica y puramente politológica sobre la libertad. En *Política, sociedad e historicidad*, específicamente en el artículo “El filósofo y el político ante la cuestión de la libertad”, Ricoeur argumenta en contra de:

Una distribución de los papeles que acordaría a los politólogos el monopolio de la discusión sobre las libertades políticas y personales, económicas y sociales, y que dejaría a los filósofos la preocupación por su sentido “metafísico”, y a favor de “una concepción de la libertad humana susceptible de dar un sentido a la existencia política del hombre” (2012, pg. 171).

Esto es, de una noción de la libertad que, como abstracción, logre fundar la posibilidad de la existencia humana en tanto humana y, como realidad sensata e institucional, contribuya a enriquecer al enigma del poder de decisión y de coacción del Estado.

Con ese propósito al frente, ¿cómo podría concebirse la libertad si exclusivamente pudiese tratarse a través del instrumental que provee la filosofía, es decir, si la libertad fuese solamente condición fundacional de la existencia del hombre? Debería concebirse como una conquista solipsista de la reflexión, en sí y para sí misma. Esta libertad no sería más que una pura positividad previa, inclusive, al momento del valor, en el que únicamente se es capaz de elegir entre la alternativa afirmar-negar, sí-no, pero referida al sí mismo. Es, pues, una libertad aplicable al plano psicológico –en el que se puede dividir la existencia entre los factores sobre los que se puede ejercer control y sobre los que es imposible hacerlo- y al plano premoral –en el que se puede optar por suspender el juicio-. Con respecto a esta capacidad, Descartes permite la formulación más precisa sobre esa forma de libertad referida exclusivamente a problemas de carácter epistemológico, en la que se afirma el imperio y la soberanía del juicio. La libertad que hace presencia en su conceptualización de la experiencia del sujeto en la realidad está referida, y limitada, a las decisiones que la atención orienta. Con respecto a la facultad psicológica de discernir entre ámbitos de capacidad, la libertad kantiana es la insignia. La pretendida transferencia entre libertad y naturaleza supone, antes que nada, la existencia de planos contrapuestos, uno de los cuales, el mundo interior -en el que el hombre se relaciona con la obligación a la que lo conduce su condición racional- emerge como *núcleo filosófico de la creencia en la libertad* y, barrera que la hace inmune con respecto a los problemas que acarrea el ejercicio de las libertades. Al respecto, sostiene Ricoeur:

La crítica que hago de esta filosofía solipsista de la libertad no consiste en decir que es falsa, sino que es abstracta. Sería falsa si hiciera falta sustituirla por su contrario, el determinismo: lo cual sería regresar de este lado de Kant. No será de ninguna manera el sentido de mi objeción. Ésta supone que el momento solipsista de la libertad ha sido alcanzado correctamente, que con él la filosofía de la libertad ha cruzado su primer umbral, su umbral inferior. Por esto no se podría acusarla de falsedad, sino

más bien de ilusión, desde el momento en que disimula su carácter solamente abstracto (2012, pg. 173).

La ganancia que la filosofía transfiere al mundo de la vida del hombre se limita a la constatación de un momento de humanidad en el que esta no se concreta aún. En eso consiste su abstracción. Esta forma solipsista de libertad es trascendental, no empírica; abstracta, no vivida; intemporal, no histórica. Es la hipóstasis de la subjetividad y la instrumentalización del fundamento de la ética, al existir a causa de la ausencia del trasfondo histórico y colectivo en el que el hombre experimenta su existencia. Esta noción de la libertad es el hilo que comunica a los estoicos con Descartes y Kant, y que rompe la comunicación entre una filosofía moral y una filosofía política. En el corazón de la filosofía se hipostasió la escisión de la ética y se consagró su dispersión. La aparición del Estado reforzó este hiato conceptual que sigue reforzando la sensación, exteriorizada así por el sujeto moderno: “¿Qué ocurre con ‘mi’ poder en relación con ‘ese’ poder?” (2012, pg. 175).

Solamente una filosofía del rodeo, y no del cortocircuito, logra asir la idea de la libertad en su efectucción, esto es, en su fundar ausente. El enigma de la decisión y de la coacción que representa el Estado es su punto de partida. El pasaje entre la libertad abstracta y la libertad sensata es posible gracias a Jean Jacques Rousseau y su formulación del *contrato social*, como el momento instituyente en el que convergen la comunidad de seres libres y la libertad individual de quien se somete al pacto. Con el contrato, se entra, al mismo tiempo, a la institución y a la libertad. No obstante, el enigma se traslada a la voluntad general ¿Cómo distinguir entre la voluntad general y la voluntad particular? ¿De qué manera se da el paso de la subjetividad a la objetividad? La ausencia de un movimiento dialéctico en Rousseau hace ver su movimiento como el mantenimiento en el mismo lugar.

Con Hegel, por el contrario, el elemento dialéctico se muestra efectivo en la introducción de la contradicción superada al interior de su noción de voluntad. La libertad abstracta, en la formulación hegeliana, toma la forma de una pasión que hipostasia el momento particular de la experiencia humana y, en consecuencia, rechaza la existencia de la institución y paraliza, así, el movimiento dialéctico que conduce hacia la sensatez a la libertad abstracta. Esto, hasta tanto la pasión se reconoce indeterminada y encerrada en sí misma. Cuando eso sucede, la voluntad se desplaza hacia la existencia y la realidad por medio de un *hacer*, en el que la

voluntad toma la forma positiva de una *obra*. “La libertad concreta es la que asume valiente y alegremente la ley del orden, que es la ley de lo finito, dar forma y, al dar forma, tomar forma, de ahí la libertad” (2012, pg. 179). La obra, entonces, moviliza la voluntad hacia su exterior, sin embargo, retiene algo de la indeterminación y del yo que se mantiene en sí mismo. En esto consiste la individualidad, en la pervivencia irresoluta de la contradicción entre lo universal, que sigue informe, lo particular, que se ha determinado en la obra, y lo singular, que ya no existe como pura indeterminación. No podría darse, pues, individualidad sin obra, en la que se conserve vivo el testimonio de la dialéctica de la libertad. Sin embargo, en la obra no culmina el movimiento de ausencias y presencias de la libertad.

La *cadena de nociones* en la que Ricoeur hilvana el proceso instituyente de la libertad continúa con la noción de *derecho*. Este ámbito hace que la obra tome forma de institución, es decir, de “conjunto de reglas relativas a los actos de la vida social que permiten que la libertad de cada uno se realice sin causar daño a la de los otros” (2012, pg. 181). El sistema hegeliano del derecho remite al dominio en el que la libertad se realiza, bajo la forma de una segunda naturaleza, que radica en la obra. Así, el derecho rompe con la abstracción según la cual se justifica como el puro positivismo de la ley, mientras la libertad rompe con la abstracción según la cual se conserva a expensas del ingreso del sujeto al orden institucional. El *Estado*, como eslabón final –no último- de esta cadena conceptual, asegura la imbricación entre la libertad personal y las libertades políticas, económicas y sociales, mediante la *constitución* de una voluntad en la que estas coincidan. Recorrer esta frontera –imposible de fundar últimamente- entre lo ético y lo político implica, antes que pensar la violencia sobre la que se instituye, mantiene y legitima el Estado, pensar la constitución de una comunidad histórica que, para decidir –como sostiene Weil, se forma, se conoce y se sabe a sí misma comunidad, mediante la articulación –pasional y racional- de libertades que no preexisten y no se perpetúan sin conflictos y contradicciones y, sin embargo, configuran una forma privilegiada de vida.

Así la constitución es el punto tal vez único de la experiencia humana en que se produce la reunión de la libertad y la necesidad; de la libertad que se expresa en las libertades, de la necesidad que se encarna en el poder público. El hecho de que esta coincidencia de las libertades y del poder público siga siendo muy precaria, que

designe solamente una tendencia de la existencia política; por lo menos la constitución -no tal o cual constitución, sino la tendencia de toda sociedad política a darse la forma de una constitución- suscita una experiencia humana privilegiada, en la que nos es dado percibir una realidad que no sea insensata y una racionalidad que no se refugie en lo ideal y en la utopía [...] Esta idea del Estado, en curso de ejecución en los Estados reales, es lo que la filosofía política puede pensar en voz más alta. Esta “idea real” -si se puede hablar así- no es exterior a la filosofía de la libertad: representa más bien una etapa de alto rango en el camino de la realización de la libertad. (2012, pg. 183).

La cadena de nociones que nos condujo desde la noción preética de la libertad, pasando por la obra y el derecho, hasta llegar al Estado refleja el recorrido que nos propusimos al comienzo de este apartado: del extremo de lo político hasta el extremo de la política, en su intersección con la ética. Llegados a este punto, final e inicial al mismo tiempo, conviene repasar las circunstancias concretas en medio de las cuales la institución siempre precaria de la libertad, como el fundamento de la ética, asume la forma de un *combate*. Para comenzar, la sensatez y la racionalidad que alcanza la vida humana al interior de las organizaciones en las que la libertad abstracta se articula como voluntad general no puede impedirnos ver que, entre sus condiciones de posibilidad, aparece lo que puede erigirse al mismo tiempo como un nuevo factor de violencia: el elemento de arbitrariedad que introduce la personalización del poder en la figura del soberano. Esto es, en otras palabras, la conciencia de la paradoja política: si en el Estado se logra la totalización sensata de la libertad, con el Estado llega el mal específico que se incrusta en su deber de decisión, es decir, el peligro de la totalización insensata.

La segunda observación que ofrece Ricoeur al respecto se deriva de la anterior. Una vez identificada una patología específica para el campo de la política, se hace imprescindible una terapéutica propia. En ausencia de análisis que percibieran la autonomía del fenómeno político y en manos de estructuras teóricas que vieron el fundamento de lo social en el fenómeno económico, se dieron las condiciones para que los totalitarismos afloraran. Es urgente, en el sentido de no creer ingenuamente que la vigilancia teórica puede mantener viva la paradoja, advertir que la concentración, por parte del Estado, de los medios económicos,

informativos y culturales, motiva el camino de regreso hacia una libertad salvaje, marcada por –en términos hegelianos- la *furia de destrucción* que pone en entredicho la libertad sensata que logran las instituciones. De ahí que la aplicación de fórmulas mágicas, como las que surgieron al interior de la tradición marxista o del pensamiento que cedió ante iniciativas fascizantes, se haya dado de espaldas a la necesidad imperiosa que demanda este equilibrio inestable de la libertad: el ejercicio de la política como un:

Arte de manejar y arbitrar los conflictos. Este arte moderno sólo es accesible a quien ha desabsolutizado en sí mismo, teórica y prácticamente, el Estado, y lo considera no como la figura de lo divino sino como un simple servicio público. En este aspecto, una filosofía que tiene demasiado éxito en volver a encontrar las exigencias de la libertad en la constitución del Estado resulta sospechosa, aquí, alcanzar el sentido es superar el sentido. Es preciso que la síntesis política continúe siendo una síntesis precaria e inestable; pero ese arte no deja de exigir que el individuo se desabsoluya. Como tal, el individuo sin vínculos y sin tareas tampoco es el valor supremo; hay que hacer y rehacer siempre el camino de la libertad sensata; pero sólo se ingresa a este camino por algún desistimiento, por algún desposeimiento de la libertad salvaje. En tal sentido, la obediencia continúa siendo una condición ineluctable de la entrada en la institución (2012, pg. 188).

Bajo esta óptica, el Estado debe ser, antes que nada, un espacio sensato de discusión, en el que los caminos de las consultas fundamentales se extiendan y la información y la decisión atraviese los muros del privilegio particular. Esta es, reconoce Ricoeur, una *concepción liberal del arbitraje político*, no referida a la aplicación de las concepciones antropológicas y sociológicas del racionalismo clásico, y las tesis económicas del capitalismo competitivo, sino a la mutua limitación entre la *esfera privada de la libertad* y la *esfera pública del deber*, guiada por una concepción pragmática y artística –no técnica- de la negociación. El arte de gobernar se compromete, así, con la especificidad de la terapéutica de la paradoja política.

Por consiguiente, le corresponde al arte moderno de gobernar el inventar un nuevo estilo institucional, un estilo de movilidad, de precariedad, de revisión permanente, constantemente a la escucha de las fuerzas del cambio y atento a las amenazas de ruptura. Más que todo, es importante comprender que el viejo espíritu revolucionario

y el antiguo reformismo sólo se salvarán juntos; en caso contrario, perecerán juntos, abriendo por su fracaso conjunto la vía a la dictadura. ¡Tal es la inmensa responsabilidad de este nuevo arte de gobernar! Pero si al arte de gobernar le corresponde producir real y concretamente una figura aproximada de la libertad sensata, a la filosofía le corresponde concebir sus condiciones, articular en forma sistemática sus elementos y mantener, en las voluntades y en los corazones, su exigencia y su apetito (2012, pg. 190).

3.4.4. De la ética a la política

Siguiendo la lógica que para una reflexión como esta sugiere Ricoeur, procederemos, a continuación, a recorrer el camino que conduce de la ética a la política. “Lo político debe ser definido, en primer lugar, en relación con lo económico y lo social antes de ser confrontado con la ética” (2001, pg. 362). En un primer momento, exploraremos parcialmente el concepto ricoeuriano de *acción*; posteriormente, veremos cómo la construcción de la identidad personal y colectiva no discurre al margen del proceso mismo de la ética y; por último, volviendo a la *acción*, intentaremos esbozar el paisaje completo, ahora, bajo la presencia de las instituciones.

Para Ricoeur, como queda en evidencia en “La razón práctica”, artículo publicado en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, el problema de la acción se encuentra disperso en una serie de disciplinas y enfoques –entrecruzados y mediados por las contribuciones de la filosofía de la acción- que permiten diferentes niveles de comprensión de lo que este concepto pone en juego.

El dominio de lo que denomina la *teoría contemporánea de la acción* se enfoca en la susceptibilidad de la acción de ser explicada. En su entramado conceptual, este aparece como uno de los acercamientos científicos a la categoría de la acción, propiamente, un acercamiento psicológico mediado fenomenológicamente (1998). Para ello, dispone de una red conceptual orientada a evidenciar las condiciones de inteligibilidad de la acción sensata. En el centro de esa estructura aparece la noción de *razón práctica*, esta es, aquella que el agente puede explicarse o explicar, mediante las respuestas posibles a las preguntas que indagan por el *¿por qué...?*, o en *¿vista de qué...?* Esto devela el compromiso primero de estas teorías: demostrar que la *acción humana* está expuesta a la dimensión comunicativa de

la existencia, y de ello dan cuenta la cantidad de verbos, complementos y oraciones de acción de las que disponemos para decir lo que hacemos y lo que nos motiva a ello. Con esta idea, *razón de actuar*, se asocian las otras nociones que hacen de esta aproximación un acercamiento competente a la noción de acción: *motivación*, o aquello que conduce a tomar la decisión, ya sea de carácter racional o emocional; *generalidad*, o la posibilidad de situar la acción bajo el parentesco con disposiciones, más o menos, similares, y que hacen posible su identificación, nombramiento y pertenencia, mediante recursos apropiados culturalmente; *causalidad teleológica*, o explicación de la acción como un elemento más dentro de una configuración amplia de acontecimientos, en la cual su disposición remite a un factor explicativo más –tanto la motivación, la generalidad y la causalidad teleológica son elementos presentes en la ética aristotélica, en la que no se concibe un corte entre el deseo y la razón- y; *razonamiento práctico*, o rasgo sintáctico de la intencionalidad que conduce al encadenamiento de acciones entre sí, de modo que se introduce cierto orden en el acontecer humano, que queda evidenciado en una especie de *semántica de la acción*.

En este nivel, la reflexión sobre la acción debe abstraerse de alabanzas o censuras propias de la ética; debe adelantar una investigación previa, centrada en el nivel conceptual de la acción, y enfocada en la elaboración de nociones primarias necesarias para entender y explicar la acción como una acción. El alcance, por lo tanto, es más trascendental que empírico, toda vez las nociones de *explicación*, *comprensión* y *observación* permiten la enunciación comprensible para otro de “lo que se hace, por qué se hace, lo que empuja a actuar así, cómo y con qué medios se hace, con objeto de qué se hace” (1998, pg. 11-12). En términos de Jean Ladriere, así se da la *estructuración de la vida significativa*. El nivel conceptual de la reflexión sobre la acción apunta, pues, a codificar la experiencia en su decir. En contraste, el nivel proposicional indaga en la forma lógica que toman los enunciados que se refieren a la acción. Partiendo de los avances logrados por Gottlob Frege, John Austin, Peter Strawson y John Searle configuran una mirada amplia sobre lo que denominaron *actos de habla o de discurso*, que se justifica como el análisis, formalmente avanzado, acerca de la estructura de la proposición en la que se insertan los conceptos primarios de la acción, y del uso al que se esta se dispone. No obstante, es en el nivel discursivo de la reflexión sobre la acción en el que esta es configurada por el lenguaje como un encadenamiento de sucesos, en el que los enunciados son elementos puntuales.

Sin embargo, un análisis de la acción que no someta a crítica su aproximación puramente lingüística al fenómeno en cuestión debe enfrentar las limitaciones que se derivan del uso de un instrumento incapaz de reflexionarse a sí mismo y de aceptar que el lenguaje descrito remite a una configuración lingüística contingente. Un viraje que destaque la condición propiamente fenomenológica de esta reflexión permitiría una reconfiguración de las circunstancias en las que la acción acontece, ya no como cosa en la realidad, sino como sentido, percibido y significado por el agente actuante, en medio de sus circunstancias. Nace, así, la función simbólica de la reflexión sobre la acción y, con esta, la necesidad de enriquecer el conocimiento de los hechos a través del lenguaje por medio del cual los recibimos. Una fenomenología lingüística de este tipo refiere, no solamente a la estructuración de la experiencia, sino de su sentido mismo. La guía lingüística fortalece y prioriza a la investigación fenomenológica, toda vez que “lo que se dice se edifica sobre el sentido de lo vivido” (1998, pg. 22). Su mutua implicación, de la lingüística y la fenomenología, las cubre y protege.

El segundo enfoque necesario para una hermenéutica de la acción se proyecta hacia el plano de la acción socialmente orientada en la vida cotidiana. Este se concentra particular, aunque no exclusivamente, en las teorías sociológicas de Max Weber, Talcott Parsons y Alain Touraine. Bajo esta óptica, la acción es el puente entre el individuo y el grupo, toda vez el vínculo con este se establece por medio de la orientación social de la acción, esto es, por medio de su significación pública y de la mediación simbólica y valorativa, que se configura en medio, ya no se caracteres de deseabilidad privados, sino de reglas socialmente instauradas y legitimadas -códigos-, que regulan su sentido. La acción mediada por símbolos ofrece nuevas perspectivas disciplinares y, sobre todo, rupturas significativas con la teoría contemporánea de la acción, pues en esta esfera de explicación la relación con el lenguaje amplía su campo de impacto, y se instala al interior del espacio de la retórica, es decir, en el de las ideologías y las utopías. De esto se sigue la apertura de un espacio de enfrentamiento entre pretensiones normativas opuestas, concentradas en sistemas de justificación o de impugnación, respectivamente, en medio de los cuales la razón debe desplegar su acción *no solamente* en sentido judicial, sino como parte de la disputa, en el trasfondo del discurso ideológico, con el que se refuerzan las mediaciones simbólicas y su capacidad cohesiva y representacional de acciones e identidades particulares. La razón práctica, en suma, para la

dimensión social de la vida, implica la noción aristotélica de la *phrónesis*, compuesta por un factor psicológico –la preferencia razonada-, un factor axiológico –la virtud-, un factor lógico –el arbitraje de la argumentación-, y uno, específico, de personalización y apropiación de la norma.

La fenomenología lingüística se posiciona ahora frente a las ciencias sociales. El discurso de la acción debe encontrar su lugar en el espacio del discurso sobre las causas y el movimiento. Las nociones de deseo, emoción, conciencia y lenguaje encuentran las limitaciones propias que implica experimentar la existencia en el trayecto recorrido por otros. Las descripciones de los fenómenos lingüísticos deben, en este escenario, articularse con las explicaciones teleológicas de los sistemas de la acción intencional. La noción de finalidad, pues, debe retornar a una visión aristotélica y explicarse en función del encadenamiento de sucesos que la acción articula.

El tercer momento del abordaje de la categoría de la acción en la apuesta de Ricoeur, lo reconstruiremos cuando comencemos a acercarnos, en un movimiento regresivo, a la dimensión identitaria de la acción. Allí, reconstruiremos la confrontación de la filosofía de la acción con respecto a la ética. Por lo pronto, veamos cómo se configura la *red de la acción* que propone Ricoeur y cómo su constitución nos conduce, indirectamente, al dominio ético de la existencia del hombre, por medio de la construcción de la identidad. El *agente*, ubicado en el centro, anuda los demás términos que instauran la red, de este modo: en primera instancia, el agente es quien actúa. Ni los acontecimientos ni los movimientos pueden ser, en sentido estricto considerarse acciones, por más que lo parezcan. Cuando un espectador con conocimientos anatómicos asiste a una competencia de atletismo, por ejemplo, puede percibir cómo los músculos se comportan en determinada competencia; sin embargo, con ello no percibiría la acción, sino el acontecimiento que ocurre cuando alguien actúa, según la noción que Ricoeur toma de Elizabeth Anscombe, con la *intención con la cual...* Este carácter intencional de la acción fuerza la mezcla del aspecto lógico con el aspecto ético del razonamiento práctico que le otorga una naturaleza estratégica a la acción.

Las implicaciones lógicas de la noción de *intención con la cual* resultan de la estructura discursiva de esta acepción de la palabra intención: hacer algo con la intención de..., es *hacer p de forma que q*, o incluso es *procurar q al hacer p*; se

observará que la articulación de dos proposiciones es un criterio seguro de la presencia de una intención; una acción sencilla –levantar el brazo- puede ser obligada, espontánea o voluntaria; al añadir *con objeto de*, y al ser mencionada la acción ulterior con objeto de la cual es la presente acción, se introduce en la semántica de la acción un segmento sintáctico que revela el carácter estratégico de la acción (1998, pg. 46).

Este carácter estratégico puede adecuarse a un esquema razonable de la argumentación o racional de lo calculable, pues entre la acción anterior y la acción ulterior el deseo puede tomar formas o responder a intereses diversos. Ello no obsta para que la *intención con la que*, de Anscombe, pueda equipararse a la *preferencia* aristotélica o al *imperativo hipotético* kantiano, en tanto referencia al cálculo de habilidad. Sin embargo, la acción entra en contacto directo con su función ética cuando se trasparenta por medio del *motivo*, esto es, por medio de la búsqueda de su inteligibilidad. En relación con fenómenos más amplios y complejos, como la búsqueda de legitimación y aprobación, la acción se expone al criterio en el que el deseo, justificación de la *intención*, se hace insuficiente, al elevar su ámbito de explicación hacia uno en el que se hacen comparables las motivaciones desde el punto de vista del valor, esto es, desde el punto de vista del deber y no solo del deseo.

La acción, así, implica, además de los conceptos de *intención* y *motivación*, una reconfiguración de la noción de *causa*. En coherencia con una visión en la que tanto las razones como las pasiones y las emociones reclaman su lugar en el campo de la acción, debilitar la oposición entre motivación y causalidad -que se siguió con la intención legítima de distinguir entre los dominios de la naturaleza y cultura- permitiría reconocer, para la acción, su exposición a las fuerzas de la pasividad y el padecimiento.

Esta coincidencia en un punto de nuestra experiencia entre motivo y causa, tiene otra huella en el lenguaje ordinario, no solamente en la coincidencia entre el porqué y el cómo, en ciertos contextos, sino en la coincidencia entre el objeto y la causa, en otros contextos; este último contexto es el que caracteriza al lenguaje de la emoción; el objeto del miedo es también lo que mueve, se está asustado de... y asustado por...; desde el punto de vista lingüístico, es el rasgo específico de la emoción el que su objeto sea su causa y recíprocamente; de un modo más general, dicho rasgo es característico de la *afección*, en el sentido antiguo de la palabra. Esta superposición

del lenguaje de la causalidad apunta hacia esa región de nuestra existencia en la que, por el cuerpo o mejor la carne, nuestra existencia está arraigada en la naturaleza. Este confín de lo natural y lo cultural, de fuerza y sentido, es el deseo; finalmente, es el status del cuerpo propio, en la frontera de la causalidad natural y de la motivación, lo que funda la continuidad entre causa y motivo (1998, pg. 56).

En términos epistemológicos, la acción, como ha sido definida por Ricoeur, es inteligible al interior de un marco conceptual de carácter teleológico, pues la *explicación* se significa de manera más adecuada por medio de la categoría de *disposición*. La unidad entre motivo y causa, es decir, la explicación causal en la que la finalidad da forma al estado de un *sistema*, justifica pensar la acción en el núcleo de este entramado conceptual, en el que la explicación se cierra sobre sí misma cuando la disposición a actuar puede deducirse del discurso ordinario, es decir, cuando “a la noción general de la explicación por un fin, la experiencia humana añade la de una orientación consciente por un agente capaz de reconocerse como el sujeto de sus actos” (1998, pg. 59). Así, el *agente* se entiende como una suerte de causa, específicamente, una que tiene la forma de un particular de base, de *persona*, o sujeto indivisible e idéntico a sí mismo, a quien se le puede asignar una acción. Esta asignación se da mediante la superación del problema presente en la *atribución*, es decir, tras la identificación de la presencia del agente en los gestos inmediatos de su acción y, en la medida de lo posible, en sus consecuencias lejanas, las cuales suelen hallarse en el punto de concurrencia de varios autores en una acción global. En este caso, la atribución debe tramitarse como una *distribución*.

La atribución se realiza pragmáticamente mediante un juicio de imputación, en el que identificar al portador de la intención conduce a emitir un *juicio de responsabilidad*, cuya recepción implica el hecho formal de ser *acusado* y la posibilidad virtual de ser *excusado*, toda vez se esclarezca la adscripción de causalidad, a saber, el grado de responsabilidad sobre la acción. Esta es una empresa en grado sumo dificultosa, debido a la estructura compleja de la acción y de la posible aparición, temporalmente distante, de consecuencias derivadas de la acción inicial. Esos efectos –independientemente de la evaluación moral que merezcan– insertan la acción en un esquema ético ineludible. “Toda acción puede tener efectos buenos o malos o neutralizados; pero neutro no significa privado de rasgos éticos” (1998, pg. 71).

En esta relación que la filosofía recupera entre la acción y la ética, la mediación del lenguaje, específicamente, de la correlación entre la descripción fenomenológica y la explicación teleológica de la acción, es más importante de lo que parece inicialmente.

Entre lenguaje y explicación aparece entonces una correlación interesante válida en ambos sentidos. En un primer sentido, la forma de explicación teleológica es el sentido implícito de la explicación de la acción por disposiciones; en este sentido se puede hablar de una deducción trascendental de la explicación teleológica a partir del carácter del discurso ordinario que hace posible tal explicación. Clasificar una acción como intencional es decir por qué tipo de ley debe ser explicada y al mismo tiempo excluir un cierto tipo de explicación; dicho de otra forma, es decidir la forma de ley que rige la acción y al mismo tiempo excluir que sea una ley mecánica; en este caso coinciden describir y explicar; la clase descriptiva es lo mismo que el estilo de la explicación: la pregunta *qué* se efectúa en la pregunta *por qué*; un enunciado por el fin equivale a descripción; la explicación es una redesccripción por el fin en vista de que. La epistemología de la causalidad teleológica es así la explicación del carácter no-delimitable del lenguaje ordinario. Pero, a la inversa, si la explicación teleológica explicita la forma implícita a la descripción del discurso ordinario (dirección hacia, disposición a...), en contrapartida, éste añade a la forma de explicación la referencia a un carácter fenomenológico de la experiencia de la acción, carácter que no está contenido en la forma (que, en tanto tal, se reduce a la ley de un sistema); es por lo que hay más en la descripción fenomenológica que en la explicación teleológica; a la noción general de la explicación por un fin, la experiencia humana añade la de una orientación consciente por un agente capaz de reconocerse como el sujeto de sus actos; la experiencia aquí no es sólo la aplicación de la ley; la específica, designado el núcleo intencional de una acción conscientemente orientada (1998, pg. 58-59).

Esa capacidad del sujeto para reconocerse en sus acciones no está dada bajo condiciones totalmente favorables. Su consciencia no es inmediatamente capaz de sobreponerse a la discontinuidad e inestabilidad que la experiencia del tiempo le impone a su actuar. De ahí la tesis ricoeuriana de la construcción narrativa de la identidad en la trama. Ese aumento de sentido y dirección que experimenta la explicación teleológica precisa de la descripción

fenomenológica de la acción y, este, de la capacidad de hacer concurrir la exigencia de concordancia y orden, con la admisión de los elementos discordantes, propiciados por el discurrir incierto de la fortuna, que ponen en riesgo la unidad estructural de la identidad, tanto de la trama como del personaje, o del sujeto que la narra. A esa capacidad efectiva, Ricoeur la denomina *configuración*, y la considera constitutiva de la *concordancia discordante*, o de las mediaciones narrativas en las que la trama logra la síntesis de elementos, más que heterogéneos, contrarios. Su resultado, el *acontecimiento narrativo*, logra superar la emergencia de lo absolutamente discordante, por medio de una historia que avanza gracias a la emergencia de concordancias narrativas. No obstante, su construcción, la *construcción de la trama*, opera bajo la lógica de la *inversión del efecto de contingencia en efecto de necesidad*, en la medida en que derrota las expectativas que la trama suscita, en beneficio de lo inesperado y sorprendente, cuya comprensión solo ocurre cuando la historia se cierra sobre sí misma. La necesidad narrativa, entonces, “transmuta la contingencia física, contraria a la necesidad física, en contingencia narrativa” (2006, pg. 142), implicada en aquella. Así, sobre la figura central del relato, el *personaje*, recae el desplazamiento de la categoría de la acción. Su identidad, pues, es comprendida cuando se concibe como la hechura de la construcción de la trama, en la que actúa y padece, es agente y paciente, al mismo tiempo. La teoría de la acción –de naturaleza filosófica–, más que la teoría narrativa, lo considera un *actante*, toda vez encarna esa paradójica condición.

La relación, también conflictiva, en la que se sintetiza la lógica compleja entre concordancia y discordancia, se da en torno a las dimensiones de la identidad personal que Ricoeur denomina *mismidad* e *ipseidad*. Bajo la aparente sinonimia entre lo mismo y lo idéntico, sostiene este autor, se oculta una distinción importante para pensar la identidad del sujeto. La Identidad-ídem o *mismidad* remite a los aspectos de la identidad que permanecen en el tiempo y sirven de refuerzos constantes y de particularidades mediante las cuales se puede identificar, comparándolas con otras, “un conjunto de rasgos distintivos” (López, 2016, pg. 62). La Identidad-ipse o *ipseidad*, por su parte, “no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad” (2006, pg. XIII), y apunta al aspecto cambiante de la identidad, a la condición de la persona en la que existe como un proyecto abierto y en un proceso permanente de cambio. La identidad del personaje sintetiza, en la identidad de la trama, no solamente la lucha entre acontecimientos concordantes y

discordantes, sino el conflicto entre lo que, en sí mismo, permanece y varía, en virtud del devenir de sus experiencias, cuya tipología refleja una complejidad creciente en el plano del sentido. Inicialmente, se configura la identidad del personaje al calor de las *unidades prácticas* o sus acciones de base: oficios, artes y juegos. En este nivel, el significado de la acción procede de la aplicación de reglas constitutivas que, como en el ajedrez, hacen que un movimiento o un gesto terminen cargando de sentido esa práctica. En un plano intermedio, los *planes de vida* -enfocados en lo profesional, familiar o en el ocio, por mencionar solo unos casos- determinan el campo práctico en un doble sentido: por un lado, introducen una complejización ascendente a partir de las unidades prácticas y, por el otro, especifican descendentemente el horizonte indeterminado en el que se ubican los ideales y los proyectos en los que la unidad de la vida adquiere un significado. En el plano más general, aparece la noción mcintyreana de *unidad narrativa de una vida* ajustada a la perspectiva ricoeuriana, desde la cual el relato opera como un laboratorio del pensamiento, en el que las variaciones imaginativas en las que discurre la narración tocan la vida, por medio del contacto que permite la lectura. La *apropiación*, entonces, vendría a designar el proceso sutil de interacción con una narración de la que no se es el autor y, sin embargo, se comparte la autoría del sentido.

Ese laboratorio del pensamiento recurre a la adscripción de la acción a su agente por medio de la asignación de responsabilidad como móvil de reflexión, que conecta a la teoría narrativa con la ética, por medio de las implicaciones ética del relato. El pensamiento que este moviliza recae sobre el juicio moral que surge del terreno de lo imaginario.

Gracias a estos ejercicios de evaluación en la dimensión de la ficción, el relato puede finalmente ejercer su función de descubrimiento y también de transformación respecto al sentir y al obrar del lector, en la fase de refiguración de la acción mediante el relato (2006, pg. 167).

De modo que la identidad narrativa se actualiza en el movimiento de afirmación y transformación, que va del ídem al ipse.

En una filosofía de la ipseidad como la nuestra, debemos poder decir: la posesión no es lo que importa. Lo que los casos límites engendrados por la imaginación narrativa sugieren, es una dialéctica de la posesión y del desposeimiento, del cuidado y de la

despreocupación, de la afirmación de sí y del oscurecimiento de sí. Así, la nada imaginada del sí se transforma en “crisis” existencial del sí (2006, pg. 171).

Anclada en la red conceptual de la acción y desplegadas sus implicaciones al interior del proceso dialéctico en el que la identidad del agente se construye entre la permanencia y el cambio, la narración –y proyección en la identidad del sujeto- se establece entre la triste prescripción moralista y la insulsa descripción de los hechos, al introducir la dimensión ética y moral –dimensión fracturada en el sentido ya mencionado- en la ipseidad. La radicalidad y el rol fundamental de la estructura narrativa de la acción en la configuración del proceso ético se explica por medio de su incidencia en el plano más vinculante y elemental de la experiencia ética –como ya vimos-, la intencionalidad, aquí desplegada como proceso dialéctico y constituyente del sí mismo, por medio de la aspiración a la “vida buena con y para otros en instituciones justas” (2006, pg. 176).

Actualizando la concepción aristotélica de la *vida buena*, en el plano más primario de la estructura narrativa de la acción, las *unidades prácticas* o *acciones de base* abren el espacio del sentido y permiten la aplicación del concepto mcintyreano de *patrones de excelencia* a aquellas en las que se logra una aproximación considerable a los ideales de perfección que reflejan los virtuosos en ese campo, en virtud del carácter cooperativo y tradicional de las prácticas y de su capacidad para devolvernos una imagen nuestra, como sus autores más o menos destacados. En ese sentido, los patrones de excelencia, entendidos como el horizonte teleológico de la acción de base, configuran *bienes inmanentes a las prácticas*. En el nivel intermedio de esta estructura, los *planes de vida* extienden la bondad inmanente de la acción a un plano en el que esta debe enfrentar el conflicto entre medios y fines, pues las elecciones que implican no necesariamente se solidarizan con los ideales lejanos que constituyen el tercer dominio de la estructura en cuestión: la *unidad narrativa de la vida*. Aquí, la relación entre estima de sí e interpretación de sí resulta de la búsqueda de adecuación, como ejercicio hermenéutico, entre los ideales y sueños de realización y las acciones de base y los planes de vida.

No obstante, la *vida buena* no es posible en la dimensión solipsista previa a la experiencia ética. Es necesaria la confrontación de la estima de sí con el *otro*. Ante este, la ipseidad solicita, es decir, se abre y se refleja en la estima recibida a propósito de su existencia, de sus

capacidades y sus efectuaciones en el proceso ético. Así, el agente, antes que sujeto de derechos –antes que sujeto moral- conquista el espacio en el que se hace digno de la amistad y la admiración. La solicitud, por medio de la cual se instaura la amistad, se sostiene sobre el punto de equilibrio frágil entre lo que se ofrece y lo que se recibe. La vida buena, que germina a partir de la virtud que refleja la actividad, necesita al otro y hace posible el vínculo entre ambas identidades. De las formas históricas que estos intercambios sedimentan surge la necesidad de darle un sentido al poder que contienen. Así, surgen las instituciones y las comunidades en las que encuentran la proyección temporal de su teleología. La integración de las esferas de la acción, el trabajo y el poder da vida a la concertación en la que coinciden y se entretajan las relaciones humanas y, al mismo tiempo, da vida a la pluralidad en la que se excluyen, entre sí, las proyecciones de sentido de las comunidades y los sujetos, en la que la dispersión amenaza a la unidad, en la que el poder tiende a lo absoluto cuando se hace invisible y olvidado –al ocultarse tras la naturalidad de las relaciones de dominación-, pero en la que, también, tiende a la virtud, a la que lo conduce su compromiso originario con la justicia, entendida como “la búsqueda de la justa distancia entre todos los humanos” (2008, pg. 61). Esto es, ni la fusión emocional que se desprende de la ausencia de distancia, ni la arrogancia, el desprecio o el odio al extranjero que produce el exceso de esta. La vida histórica y comunitaria del sujeto no solamente se sostiene sobre las actividades de reparto de bienes y cargas sociales. La cooperación, en la que se muestra exitosa la dimensión distributiva de la justicia, no absorbe las demandas de igualdad, en tanto su legitimidad reclama un recurso que las disposiciones económicas no logran asir: la dimensión ética de la experiencia humana. Las instituciones, entonces, coronan, el proceso dialéctico en el que el sí mismo logra su constitución. La estructura narrativa del recorrido no implica un tránsito lineal de lo próximo a lo distante, sino la lógica misma a través de la cual, en medio de la construcción de la identidad del sujeto, la bondad y la justicia se relacionan.

La relación ni es de identidad, ni de diferencia; la bondad caracteriza la aspiración del deseo más profundo y marca así la gramática del anhelo. La justicia, entendida como justa distancia entre sí mismo y el otro, considerado como lejano, es la figura totalmente desarrollada de la bondad. Bajo el signo de la justicia, el bien se convierte en bien común. En este sentido, se puede decir que la justicia desarrolla la bondad que la envuelve (2008, pg. 61).

En este momento, vale la pena retornar a la teoría de la acción que propone Ricoeur, con el fin de cerrar el círculo con el que hemos podido recorrer el camino que conecta a la ética - desde su trayecto preético- con la política. Tras pasar por las aproximaciones de tipo psicológico y sociológico de la acción, nos queda explorar lo que en el campo de la filosofía se hace un problema de urgente tratamiento: ¿Qué implicaciones tiene el concepto de *razón práctica* en la acción? Ricoeur destaca y problematiza los aportes que ofrecen Kant y Hegel en torno a esta cuestión. En ambos casos, la reflexión nos conduce al terreno en el que vemos cumplido nuestro propósito, el de la política; sin embargo, con alcances y riesgos diferentes. Kant, por su parte, inaugura la concepción moderna de la acción, a partir de su alejamiento de una noción genérica y de su derivación del problema específico de la libertad. Tenemos, con él, una idea de acción que nace en el campo ricoeuriano de la moral, esto es, en el intersticio de la experiencia total de la ética. La gran conquista de la autonomía, que resulta de equiparar libertad y ley en el campo práctico, sostiene Ricoeur, no se puede eludir, pero se debe superar, debido estas razones: la hipóstasis del fragmento moral de la totalidad de la experiencia práctica, la dicotomía forma-contenido y la ausencia de mediaciones entre la aproximación al campo puro de la razón con respecto a su dimensión práctica, siendo esta la amenaza más peligrosa que se cierne sobre la filosofía de la acción.

Este desconocimiento de los requerimientos propios del actuar tiene como contrapartida una sobreestimación del a priori mismo, es decir, de la regla de universalización, que no es sin duda más que un criterio de control que permite a un agente poner a prueba su buena fe, cuando pretende ser objetivo en las máximas de su acción. Al elevar al rango de principio supremo la regla de universalización, Kant nos pone en el camino de la idea más peligrosa de todas, que prevalecerá de Fichte hasta Marx, a saber, que el orden práctico es objeto de un saber y tiene una cientificidad, comparables al saber y a la cientificidad requeridos en el orden teórico (2001, pg. 230).

Hegel, a su manera, intenta hacer frente a los problemas de alcance, en defecto y en exceso, de la visión kantiana. En dos sentidos se muestra preferible su inserción de la ética en el campo práctico. Por una parte, extiende el problema más allá de la obligación de formalización que la máxima universal kantiana impone, y sugiere el recurso a lo concreto –

la vida ética de la comunidad histórica: familiar, productiva, política- en el proceso de constitución dialéctica del querer, en medio de las circunstancias dadas: la singularidad del sujeto aparece como un particular que pertenece a la universalidad, la síntesis entre sentido y singularidad no sucede por medio, exclusivamente, de la aplicación de criterios de universalización y, pese a ello, es uno de los logros más destacables de la razón práctica que incorpora la acción. Por otra parte, advierte la arista política del problema, al reconocerla como la dimensión arquimédica en la que se encuentran y reflejan la búsqueda del bien por parte del individuo y el grupo. La acción con sentido encuentra en el Estado la justificación que implica la coordinación de la voluntad individual con la voluntad colectiva. Sin embargo, en esto radica la tentación de la visión hegeliana que la filosofía política debe contribuir a resistir. La hipóstasis del Estado, pensado por Hegel como un Dios entre los humanos, opera como condición de posibilidad de la tiranía.

Siempre leemos: el Espíritu se sabe a sí mismo en el Estado y el individuo se sabe a sí mismo en este saber del Espíritu. Lo he dicho muchas veces: para mí, nada es más ruinoso teóricamente, ni más peligroso prácticamente, que esta pretensión de saber en el orden ético y político. La idea es perniciosa teóricamente, porque reintroduce una situación de dicotomía semejante a la que se le había reprochado a Kant: la dicotomía entre intención y hacer. Pero el Estado hegeliano también es un Estado en intención, y el análisis nocional no proporciona ningún medio para reducir la distancia entre ese Estado en intención y el Estado real [...] Perniciosa teóricamente, la pretensión de saber es además peligrosa prácticamente. Todos los fanatismos poshegelianos están contenidos *in nuce* en la idea de que el individuo se sabe en el Estado, que se sabe a sí mismo en el Espíritu objetivo. Pues si un hombre o un grupo de hombres, un partido, se arroga el monopolio del saber de la práctica, se arrogará también del derecho de hacer el bien de los hombres a pesar de ellos. Es así como un saber del Espíritu objetivo engendra la tiranía (2001, pg. 237).

¿Cómo eludir, pues, los riesgos de la filosofía moderna de la acción sin darle la espalda a sus conquistas teóricas y prácticas? ¿Qué cariz debe tomar la acción en el trayecto en el que logra un incremento de sentido al irrumpir en la experiencia ética del sujeto? ¿En dónde aparecen los límites de ese trayecto creciente de sentido?

El temor ante la tentativa hegeliana está justificado en tanto *saber* y *hacer* se fusionan y erigen como la columna vertebral del *poder* del Estado. En palabras de Ricoeur, como su *monopolio del saber de la práctica*. Sin embargo, si entre saber y hacer se diese una relación más compleja que la de la mutua subsunción, ¿qué quedaría de la hipóstasis hegeliana del Estado? ¿qué tipo de compromisos adquiriría un poder estatal erigido dialécticamente sobre las bases proporcionadas por las ideas reguladoras de *justicia* y *verdad*? Responder estas preguntas nos exigirá pensar, con Ricoeur, de nuevo, los tres trayectos del proceso moral –la ética anterior, el núcleo moral y las éticas posteriores–, ahora, en un plano cruzado, en el que el eje horizontal representa la progresión de la constitución dialéctica de la identidad de sí –entendida, como ya vimos, como el crecimiento de sentido del deseo de vivir bien con y para otros en instituciones justas– y el eje vertical representa la progresión del dominio deontológico, en el que se hacen operativos los conceptos de norma, obligación, prohibición, formalismo y procedimiento. Ambos vectores de incremento de sentido en la experiencia ética global se encuentran en el concepto de sabiduría práctica, “que es el de la *phronesis*, el de la prudencia como arte de la decisión equitativa en situaciones de incertidumbre y de conflicto, es decir, en lo trágico de la acción” (2008, pg. 60).

Desplegado el plano horizontal en el que justicia y verdad se entrecruzan, es decir, el plano en el que se constituye la identidad del sí mismo, se hace necesario desplegar el plano vertical del problema, este es en el que incrementa el sentido deontológico –o propiamente moral– de la experiencia ética. Una vez aceptada y legitimada la norma, tras la aplicación satisfactoria de la prueba de universalización, formalización y abstracción que el procedimiento exige, el sujeto queda inserto en el triple plano del imperativo categórico kantiano: por una parte, afirma la autonomía de sí, también se compromete con el respeto a la humanidad en su propia persona y en la de cualquier otro y, además, se hace colegislador en el reino de los fines. Así, la justicia sostiene la actividad de la institución, en la que se articulan diferentes *órdenes de reconocimiento*. La justicia, aquí, se rige por la existencia de la norma. No obstante, su sentido se hace cuerpo en el sujeto cuando este enfrenta

Decisiones difíciles que hay que tomar en circunstancias de incertidumbre y de conflicto bajo el signo de lo trágico de la acción, ya se trate de conflicto entre normas de peso aparentemente igual, de conflicto entre el respeto a la norma y la solicitud por

las personas, de elección que no sería entre el blanco y el negro sino entre el gris y el gris, o, en fin, elección donde se estrecha el margen entre lo malo y lo peor (2008, pg. 62).

La decisión justa del sujeto impone el sello de la prudencia sobre la bondad al poner en marcha la doble dialéctica, vertical y horizontal, del deseo de vivir bien. Esto, en virtud, como Ricoeur recupera de C. Taylor, de la capacidad del ser humano de sentirse conminado por lo justo, en tanto se sabe autor de su acción, es decir, en tanto es conciente de la imputabilidad que se desprende de su capacidad para hacer cosas en el mundo. En este sentido antropológico, lo verdadero se implica en lo justo; sin embargo, esa implicación también sucede escalarmente. En el nivel teleológico, lo verdadero se articula en torno a las proposiciones existenciales o *atestativas*, que reflejan creencias no dóxicas, sino referidas a capacidades o poderes de acción, expresadas en el sentido de que “Mi deseo de vivir en instituciones justas es correlativo de la atestación de que yo soy capaz de este deseo de vivir bien que me distingue ontológicamente de los demás seres naturales” (2008, pg. 65). En el nivel deontológico, el sentido de lo verdadero se incrusta en la justicia por medio de las aserciones en las que se manifiesta la obligación moral. Ricoeur toma de Thomas Nagel la noción de *punto de vista* para designar la verdad que devela la capacidad humana de acompañar el punto de vista personal con el punto de vista de un tercero imparcial, que permite la universalidad del juicio. Este es el presupuesto ontológico del imperativo categórico kantiano y la condición veritativa que permite el procedimiento de universalización bajo la fórmula *toda vida cuenta y nadie es más importante que nadie*. Conservando el carácter atestativo de lo verdadero que se inserta en la justicia, el juicio que reconoce la capacidad de hacer un acto de abstracción se manifiesta así: “Creo que soy capaz de imparcialidad, al precio del conflicto entre los dos puntos de vista de los que soy igualmente capaz” (2008, pg. 68).

Además de la distancia que Ricoeur toma de las éticas fundacionalistas que surgen en el seno de la tradición hermenéutica –“a pesar de las evidentes cercanías en numerosos aspectos, del criticismo hermenéutico ricoeuriano y el de Habermas y Apel, difieren, no obstante, en cuestiones esenciales: el rechazo de Ricoeur del fundamentacionismo” (2006, pg. 336)-, el filósofo francés ve en el nivel prudencial de la inserción de la verdad en la justicia un motivo

adicional para desmarcarse de las propuestas fuertemente procedimentalistas de Habermas y Apel. A su juicio, la aplicación de máximas de acción y decisión no se trata de la subsunción de un caso particular bajo la generalidad de una regla apriorística, sino del recorrido mutuamente adaptativo de los hechos acontecidos –reconstruidos fenomenológica y narrativamente- y de la norma – reflexionada en términos relativos: cómo se formula, qué tanto se extiende, cómo compensar lo que pierde en el esfuerzo de corresponderla con los hechos. Este proceso de doble interpretación, en suma, requiere de una vinculación mutua y dialéctica de la esfera narrativa de los hechos y de la esfera jurídica de la regla, y produce un *punto de equilibrio*,

que puede ser caracterizado como *conveniencia mutua -fit* en el vocabulario de Dworkin- entre los dos procesos de interpretación, narrativo y jurídico. Ahora bien, este establecimiento del *fit* en que consiste la aplicación de la norma al caso, presenta, desde el punto de vista epistemológico, una cara inventiva y una cara lógica. La cara inventiva concierne tanto a la construcción del encadenamiento narrativo como a la del razonamiento jurídico. La cara lógica concierne a la estructura de la argumentación que procede de una lógica de lo probable (2008, pg. 68-69).

En el plano prudencial, entonces, la verdad rompe con el trasfondo veritativo del que surgió en el nivel teleológico y deontológico, y emana, más bien, de la fuente *conveniencial*, que no provee una verdad objetiva en sentido constatativo, sino de la certeza y la convicción de que lo que hay que hacer es lo mejor que, aquí y ahora, se puede hacer. La verdad conveniencial añade justeza a la justicia, en casos críticos como los judiciales, médicos y, de especial interés para nuestra reflexión, los históricos y políticos.

Pienso también en el juicio histórico, cuando es necesario apreciar el peso respectivo de la acción de los individuos y el de las fuerzas colectivas; evoco, por último, el juicio político, cuando un jefe de gobierno se enfrenta a la obligación de establecer un orden de prioridad entre los valores heterogéneos, cuya suma constituiría el programa de un buen gobierno (2008, pg. 69).

Desdoblado el plano en el que el entrecruzamiento de la intencionalidad ética y la obligación moral produce una sabiduría práctica en la que la verdad y la justicia no se funden en instituciones hipostasiadas, es decir, eludida la tentación hegeliana, vuelven las preguntas:

¿Qué cariz debe tomar la acción en el trayecto en el que logra un incremento de sentido al irrumpir en la experiencia ética del sujeto? ¿En dónde aparecen los límites de ese trayecto creciente de sentido?

La acción, al despojarse de su pretensión teórica de fundirse con la verdad, asume una función crítica en el reconocimiento de la distancia que separa la síntesis ética de la existencia humana en las instituciones –idealidad, dimensión tendencial, proyecto siempre inconcluso, contingencia necesaria- con respecto a la realidad empírica de estas, especialmente, del Estado. “La función crítica de la razón práctica consiste aquí en *desenmascarar* los mecanismos disimulados de distorsión por los cuales las legítimas objetivaciones del vínculo comunitario se vuelven en alienaciones intolerables” (2001, pg. 238). Así, en una crítica de las ideologías, alimentada por los supuestos propios de lo que Ricoeur denominó una *hermenéutica crítica*, concluye el recorrido que el proceso ético nos conminó, debido a su entrecruzamiento con el fenómeno político.

En síntesis...

Tras hallar las debilidades de las propuestas éticas discursivas de Apel y Habermas, relacionadas con, en el caso de aquel, una pretensión de fundamentación última y, en el caso de este, de compromisos excesivos con el cognitivismo, el formalismo, el deontologismo y el universalismo, exploramos la formulación ricoeuriana de una hermenéutica crítica. Desde esta perspectiva, logramos identificar una aproximación posfundacional a la ética –soportada sobre una (ausente) libertad-, en la que se precisa un movimiento de fragmentación y dispersión, que permite advertir diferentes niveles en el proceso ético. En esta (des)articulación de la experiencia humana de la ética encontramos el puente mediante el cual se conserva una íntima e inestable relación entre ética y política, cuyo tránsito es posible gracias a la categoría *acción*. El movimiento de ida y vuelta sobre este puente hizo emerger, sirviéndose de la estructura de antropología filosófica que lo mantiene en pie, las posibilidades de renovación que tiene una ética del discurso político, concebida en la interpenetración de una hermenéutica de la finitud y las traiciones y una crítica de las ideologías.

Conclusión

Traicionaríamos el tono y el propósito de esta reflexión si supusiésemos que un cierre es posible. La aproximación al *bullshit* y la mentira política en tiempos de posverdad nos condujo a una lectura hermenéutica, crítica y posfundacional del estado actual de la comunicación política. Además de la constancia de las dinámicas propias de *la política*, acontecimientos concretos y su cobertura mediática -como las invasiones de Rusia a Ucrania, y de Israel a Palestina-, actualizan la perentoriedad de la reflexión sobre las condiciones que permiten la simultaneidad entre grandes avances civilizatorios –en astronomía, genética o inteligencia artificial, por ejemplo- y profundas crisis humanitarias, de representación y de sentido.

Habiendo reconstruido la dimensión comunicativa de la experiencia humana de la política en relación con la experiencia concreta de la búsqueda de legitimación del acuerdo de paz en Colombia, entre la extinta guerrilla de las FARC-EP y el Estado, y tras esbozar las consecuencias que la fragilidad del discurso político ha implicado para el proyecto de la nación colombiana como comunidad histórica, nos queda hilvanar el sentido que esta experiencia deja con respecto a lo que puede ofrecer una ética, de carácter hermenéutico, crítico y posfundacional, al dominio específico del discurso político.

Desprovista de cualquier pretensión de ultimidad y sin la intención de lograr con ella la fundamentación –ni siquiera débil- de criterios de universalización de normas -las razones las encontramos en la estructura ricoeuriana de la experiencia ética y de la articulación que esta encuentra en la moral-, nuestra propuesta de ética discursiva del acontecimiento retórico de la política reclama un soporte en la *diferencia política* que, inicialmente, toma la forma de una *(antropo)lógica filosófica*. En ese sentido, esta ética reconoce que la dimensión política de la existencia humana se da en las tensiones que genera la simultánea tendencia, presente en el sujeto, hacia una identidad universal y la fuerza con la que se arraiga una identidad particular. Buenas razones pueden convencer de lo conveniente del cosmopolitismo; no obstante, afectos efectivamente agitados persuaden y activan lo que Fernández (2016) denomina una *lógica de pertenencias*. La apelación a esto último explica el éxito electoral del mentiroso y escatológico discurso del político uribista que analizamos en el segundo capítulo. No obstante, podría explicar, también, años más tarde, la inversión de la situación

y el respaldo de la sociedad colombiana a lo que, con el gobierno de Gustavo Petro, se ha denominado la búsqueda de la *paz total*.

Esta antropológica debe suponer que, tanto razones y afectos, juegan en el campo del lenguaje y este, a su vez, juega del lado del adversario, pues siempre se entra a jugar con la desventaja que implica que:

La falsedad y la mentira en el mundo político no funciona como en las discusiones científicas, donde se espera -más o menos- que se refute esto o lo otro y se pase a otra cosa. En el mundo político, lo refutado sigue ahí delante, erguido, tanto antes como después. Y la verdad se desespera con su impotencia; y, además, descubre horrorizada que por el camino se va convirtiendo también en mentira (Fernández, 2016, pg. 39).

Ya vimos con Koyré, Arendt, Ricoeur y Derrida que ni la verdad ni la veracidad suelen compartir los caminos por lo que deriva la política. Sin embargo, la lógica de pertenencias que define la política no es un dominio solamente irracional de la acción humana. Si es el escenario en el que vence casi todo el tiempo la sinrazón, entonces debe hurgarse en su sintaxis profunda. Con Ricoeur, destacamos en la acción la capacidad de agenciamiento y de imputación de responsabilidad del sujeto; no obstante, para el dominio de la política, debe recalcarse la otra cara de la acción: el padecimiento y la incapacidad. Esto es fundamental en la lectura de Fernández: “Ya quisiéramos muchas veces, pero, desdichadamente, en política la norma es que ‘no se puede’” (2016, pg. 44) ¿Cómo explicar que la política, el escenario que, por definición, está asociado con el *poder* y el *decidir*, termine siendo el escenario de la impotencia y la incapacidad? Esta respuesta precisa el reconocimiento, hasta ahora no hecho, del entrecruzamiento entre la dimensión *política* de la existencia humana y su dimensión económica.

La amenaza implacable que el *salvajismo neoliberal* significa para el orden institucional por el que la modernidad se movilizó es la bandera de quienes, como vimos con Ricoeur, se ven seducidos por el *salvajismo de la libertad* de la primera persona. Y, peor que eso, es el rumbo hacia el que el orden institucional tiende a virar hoy. En palabras de Ricoeur, este diagnóstico toma la forma de pregunta: “¿Que la mayoría de nuestros contemporáneos se sientan primero como consumidores, luego como trabajadores y después sí ciudadanos no es el signo más diciente, la más fuerte caricatura de un gran proyecto desviado?” (1989, pg. 42). En la visión

de Fernández, varias décadas después de la interrogación del filósofo francés, como afirmación:

Entre nosotros, el poder político no tiene el poder. La economía es un “poder salvaje” infinitamente más potente, que actúa masivamente al margen de la ley y que tiene, además, poder más que suficiente para chantajear cualquier actividad parlamentaria, así como de comprar cualquier medio de expresión ciudadana (2016, pg. 90).

Una ética del discurso renovada debe, pues, desligarse de los compromisos procedimentales y formalistas por los que las apuestas parciales de Apel y Habermas abogaron. No debemos olvidar que la ética se constituye en el recorrido de un trayecto que antecede a la ley – momento de universalización de máximas. Más aún, no debemos olvidar que la aplicación de una norma universalizada por el procedimiento que estas éticas del discurso sugieren no tiene cómo darse en los términos mecánicos y absolutos que Apel y Habermas suponen. Si la renovación de la ética del discurso pasa, como podemos deducir de la perspectiva de Ricoeur, por una crítica de las ideologías, entonces debemos estar dispuestos a aceptar que debe, antes que comprometerse con procedimientos de universalización de normas –que sí que deben tener lugar en el momento de una ética posterior- dotarse de contenido:

La verdadera cuestión es qué responsabilidad tenemos en que determinadas estructuras perduren y qué estaría en nuestra mano hacer para sustituirlas por otras. Es obvio que eso pasa por la acción política organizada y no por el voluntarismo moral que intenta inútilmente apartarse de la maquinaria del sistema. No es a fuerza de no mover las fichas o de moverlas lo menos posible como se consigue dejar de jugar al ajedrez, si eso es lo que se pretende. Para dejar de jugar al ajedrez y comenzar a jugar al parchís hay que cambiar de tablero. Si no, lo único que se logra es perder el juego, y el juego del ajedrez, no del parchís. No sé si se capta el mensaje: vivimos en un mundo tan inmoral que no tiene soluciones morales, aquí no valen más que las soluciones políticas y económicas muy radicales. Y la única cuestión moral relevante que todavía tenemos sobre la mesa es la de qué tendríamos la obligación de estar haciendo políticamente para que el mundo dejara de jugar en este tablero económico genocida. La cuestión no es la de si puedo llamar menos por el móvil para participar lo menos posible en la matanza centroafricana que ha provocado el tráfico del coltán.

La cuestión es cómo y de qué manera atacar los centros de poder que la generan. Mi responsabilidad en la matanza no es la de llamar por el móvil. Mi responsabilidad es la de aceptar vivir en un mundo en el que llamar por el móvil tiene algo que ver con no se sabe qué guerras en el continente africano. Es el mundo lo que es intolerable, no nosotros. Pero sí es intolerable que aceptemos de brazos cruzados un mundo intolerable (Fernández, 2006, pg. 150).

La ética del discurso debe renovarse de abajo hacia arriba, esto es, desde el valor hacia la ley, pasando por la norma y el imperativo. La crítica de las ideologías, aquí, hace contacto con la hermenéutica de la finitud, en la matriz que Ricoeur denominó una *hermenéutica crítica*. “Una razón finita, como es la del ser humano, no puede generar los contenidos a partir de la forma de la ley, sino que tiene que tomarlos siempre de otro sitio, del que la filosofía ha llamado la experiencia” (2016, pg. 154). En la *experiencia* con el *tú*, valor supremo del momento de la norma, aparece el germen de la libertad y, con este, la ética. Pasar por alto este movimiento en la genealogía del sentido de la ética no impediría el procedimiento de universalización de normas, pero permitiría la universalización de cualquier tipo de normas. Pese a que esta es la experiencia en la que la humanidad se actualiza en cuanto humanidad, una ética del discurso renovada debe reconocer, como se deriva de los análisis de Ricoeur, que debe estar significada y simbolizada, es decir, inserta en una tradición. Tanto Ricoeur como Fernández consideran que a la política pertenece una sintaxis religiosa, en la que la *lógica de pertenencia* permite esa institucionalización de la experiencia del otro *cercano* como valor supremo. Por una parte, es religiosa la sintaxis política en tanto permite el diálogo entre las pretensiones de verdad presentes en cualquier empresa humana, sea del tipo que sea, con la dimensión afectiva e irracional de la existencia humana. “La religión es la *materialidad del discurso colectivo*” (Fernández, 2016, pg. 55) Por otra, porque ancla ese diálogo en una experiencia colectiva de pertenencia, en la que la comunidad transfiere identidad y sentido al individuo que la compone. En ese tono y comentando a Régis Debray, afirma Fernández:

Afirmaba con mucho acierto que “hace falta ser un poco antropólogo” para comprender lo que está pasando: “La modernidad se ve asaeteada de arcaísmos por los cuatro costados”. Y nos guste o no, también tenía razón al comenzar por una constatación que ya había hecho Bergson: el *hecho* es que no ha existido ni una sola

sociedad sin religión. La observación etnológica no ha encontrado ni una. Y si se interesa por construir una sociedad sin religión, lógicamente, empiezan a ocurrir cosas raras. Una de ellas, por ejemplo, es que por la culata se dispara una religión asfixiante en torno a un culto a la personalidad. Otra, que la religión revienta en un sinfín de supersticiones enloquecidas, fanáticas e imprevisibles. La gente deja de ser católica y empieza a ser piscis o sagitario. Se deja de ir a la iglesia y se comienza a asistir a una terapia de día en los centros de salud (2016, pg. 47).

La estructuración interna de una ética del discurso político, renovada bajo la perspectiva hermenéutica crítica a la que hemos adherido, admite en la sintaxis religiosa de la política la posibilidad de concretar el universalismo no formalista en el que adquiere sentido el trayecto constructivo de la experiencia ética. Nuestra propuesta, con estos autores, supone el valor absoluto del otro, como factor cohesivo, empírico y conceptual, de la renovación de la ética del discurso, en tanto condición de posibilidad de la libertad. La Regla de Oro ricoeuriana permite rastrear una de las tradiciones emancipatorias más operativas y legitimadas que ha pervivido en occidente, que no solo ha logrado estructurar y difundir uno de los proyectos más radicalmente democráticos que han visto los tiempos recientes –la teología de la liberación, en Latinoamérica, sino que introdujo en la historia de la humanidad el germen de universalidad concreta que hoy vemos tan urgente: “El asunto es que Jesús, al resumir todos los mandamientos en el ‘amarás al prójimo como a ti mismo’, había dado en el clavo con lo que podríamos considerar una versión mitológica de la forma misma de la razón” (2016, pg. 142).

No obstante, nuestra propuesta de renovación de la ética del discurso reconoce, como ya lo hemos mencionado, el potencial operativo de este concreto universal ante el otro *cercano* y la paradójica imposibilidad de hacerlo florecer, en la práctica, ante quienes no se perciben en la inmediatez. Las implicaciones de esta sintaxis religiosa de lo político, que se articula en la política como la lógica de la pertenencia a grupos particulares, son planteadas en términos de una moralidad que, en simultánea, a juicio de Jonathan Haidt,

Une y ciega. Nos une a equipos ideológicos que luchan entre sí como si el destino del mundo dependiera de que nuestro lado ganara la batalla. Nos ciega al hecho de que

cada equipo está compuesto por buenas personas que tienen algo importante que decir (2019, pg. 443).

La conclusión a la que conducen las investigaciones neurocientíficas de Haidt no difiere del análisis que desarrolla Ricoeur en torno a lo que denomina el *problema del “socius” y el prójimo*. Quizá, nunca antes habían cobrado tanta relevancia las preguntas por el sentido de la identidad social y la cooperación humana, como hoy, en tiempos en los que las promesas fallidas de la globalización han propiciado el resurgimiento de identidades tribales y el desmoronamiento del ideal del cosmopolitismo. Desde la psicología evolutiva, Haidt ofrece una explicación basada en lo que denomina una teoría de los fundamentos morales. Durante los tiempos en los que apenas se estaban definiendo los mecanismos biológicos que le darían identidad, la humanidad se vio en la necesidad de enfrentar amenazas a su supervivencia. La inmediata necesidad de articular esfuerzos y distribuir tareas terminó generando comunidades fuertemente cohesionadas e individuos dispuestos a desempeñar el rol asignado por el grupo, con el fin de conservar su vida y de, tan importante como ello, mantener funcional y fuerte a su comunidad. Admitir esta *lógica de colmena*, como fue también descrita por las investigaciones sociológicas de Emile Durkheim, permite una imagen realista de la naturaleza humana, más allá de la cual no es posible una ética del discurso político.

Cierto, la gente es a menudo egoísta, y gran parte de nuestro comportamiento moral, político y religioso puede entenderse como una forma poco velada de perseguir el interés propio. (Solo hace falta mirar la tremenda hipocresía de tantos políticos y líderes religiosos). Pero también es cierto que las personas son grupales. Nos encanta unirnos a equipos, clubes, ligas o hermandades. Asumimos identidades de grupo y [posterior a ello] trabajamos hombro a hombro con extraños en pro de objetivos comunes, de forma tan entusiasta que parece que nuestra mente esté diseñada para el trabajo en equipo. No creo que podamos entender la moralidad, la política o la religión hasta que tengamos una buena imagen del gregarismo humano y sus orígenes. No podemos entender la moralidad conservadora [...], pero tampoco podemos entender el socialismo, el comunismo y el comunitarismo de izquierda (2019, pg. 275).

Por su parte, Ricoeur formula este problema como el de la *dialéctica histórica de la caridad*, esto es, como una relación conflictiva e irredimible entre la *proximidad* en la que se nos da

al encuentro el otro y la distancia que, en apariencia, impide la concurrencia. Su presencia hace del otro el *prójimo*; su ausencia inmediata no anula su existencia, pero la modula por medio de la figura del *socius*. La reflexión capta esta dialéctica en la confrontación entre lo histórico y lo social, es decir, en el momento del acontecimiento.

No vivimos –sentimos la tentación de decir- en el mundo del “prójimo”, sino en el del “socius”. El “socius” es aquel a quien llego a través de la función social; la relación con el “socius” es una relación mediata: alcanza al hombre en cuanto que... El derecho romano, la evolución de las instituciones modernas, la experiencia administrativa de los grandes Estados y la organización social del trabajo, sin contar la práctica de varias guerras mundiales, han ido forjando paulatinamente un tipo de relaciones humanas cada vez más extensas, cada vez más complejas, cada vez más abstractas. Es natural que esto ocurra, ya que la naturaleza del hombre consiste en romper con la naturaleza para entrar en el estado “civil”, como se decía en el siglo XVIII. En eso no hay nada nuevo y nada que resulte pernicioso en principio; el origen del hombre es a la vez el origen del lenguaje, del instrumento y de la institución: a partir de allí ya no hay más que cuestiones de grado, pero no cuestiones de diferencia de naturaleza entre una existencia social pretendidamente natural y una existencia social artificial. Lo que pasa es que nos hemos hecho cada vez más sensibles a ese progreso de las “mediaciones” sociales, ya que ese progreso se ha acelerado y la entrada repentina de las masas en la historia ha provocado una demanda de bienes, de bienestar, de seguridad, de cultura, que en la fase actual exige unas planificaciones rígidas y un tecnicismo social que con frecuencia recuerdan la organización anónima e inhumana de un ejército en campaña (1990, pg. 91).

La renovación de la ética discursiva en torno a la cual ha girado nuestra reflexión demanda una actitud comprometida con respecto al universalismo concreto de los valores ilustrados y una orientación estratégica en el sentido de admitir lo que hemos denominado, a propósito de Fernández Liria, la sintaxis religiosa de lo político; esto es, el reconocimiento de la fuerza con la que opera la lógica de la colmena, así como las limitaciones afectivas y los sesgos cognitivos que impiden que, en el ejercicio de la política, esté garantizado el arribo a un puerto seguro. En la (antropo)lógica ricoeuriana, compromiso y estrategia se sintetizan en la

dialéctica histórica de la caridad, pues la orientación tendencial al ejercicio aplicativo de una concepción liberal del arbitraje político supone el recurso a la institución como un largo camino, imperfecto, ondulante y, antes que nada, necesario, en tanto, por una parte, la proximidad existe a condición de la existencia de la distancia y, por otra parte, pese a que la lógica de la colmena opera con base en criterios de pertenencia e identidad, una y la otra no se definen aritméticamente ni exigen adhesiones puras o exclusivas. El mayor gesto de coherencia con esta sintaxis religiosa de la política consiste, a nuestro juicio, en renovar la ética del discurso político en el sentido de una *ética caritativa de las instituciones*.

El sentido *final* de las instituciones es el servicio que se rinde a través de ellas a las personas; si no hay nadie que saque de ellas algún beneficio y crecimiento, son inútiles. Pero ese sentido final permanece oculto; nadie puede calcular los beneficios personales que prodigan las instituciones; la caridad no está forzosamente en donde se exhibe; está igualmente oculta en el humilde servicio de correos o de la seguridad social; muchas veces es el sentido oculto de lo social. Me parece que el juicio escatológico quiere decir que “seremos juzgados” sobre lo que hayamos hecho a las personas, aun sin saberlo, al actuar por el canal de las instituciones más abstractas, y que es finalmente el punto de impacto de nuestro amor en las personas individualizadas lo que se tendrá en cuenta. Eso es lo que sigue siendo *extraño*. Porque nosotros no sabemos cuándo alcanzamos a las personas. Creíamos que habíamos ejercido ese amor inmediato en las relaciones “cortas” de hombre a hombre, y nuestra caridad no era muchas veces más que exhibicionismo; creíamos no haber alcanzado a nadie en nuestras relaciones “largas” del trabajo, de la política, etc., y quizá también aquí estábamos engañados. El criterio de las relaciones humanas consistiría en saber si alcanzamos a las personas, pero no tenemos ni el derecho ni el poder de administrar este criterio (1990, pg. 98).

En síntesis, la renovación retórica de la ética discursiva a la que nos condujo el análisis del llamado a “hacer trizas el acuerdo de paz” nos demanda la renovación de una triple búsqueda de sentidos: una (antropo)lógica filosófica, una crítica de las ideologías y una hermenéutica de la finitud. Más que una solución a los problemas que suscita el uso del *bullshit* y la mentira en política –intentos de solución, en sus consecuencias inmediatas, enormemente limitados,

ejemplificados en iniciativas periodísticas de verificación de la información, por solo mencionar alguno-, una ética del discurso retórico sugiere el fortalecimiento tendencial de las instituciones que garantizan el orden de la libertad, como cortapisa al uso engañoso, malintencionado, dañino o mendaz del lenguaje de la política. Cuidar su fragilidad, como ejercicio democrático, garantiza el orden institucional. Esto es posible porque, como afirma Ricoeur, “la retórica buena es posible” (1989, pg. 43).

Referencias

- Amón, R. (17 de noviembre de 2016). “Posverdad”, la palabra del año. *El País*.
https://elpais.com/internacional/2016/11/16/actualidad/1479316268_308549.html
- Apel, K. (1985). *La transformación de la Filosofía II. El a priori de la comunidad de comunicación*. Ediciones Taurus.
- Apel, K. (1991). *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Apel, K. (1999). *Estudios éticos*. Distribuciones Fontamara.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ediciones Península.
- Austin, J. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*. Editorial Paidós.
- Ávila, A. (2019). *Detrás de la guerra en Colombia*. Editorial Planeta Colombiana.
- Banco de la República de Colombia. (2022). *Boletín Deuda Externa de Colombia*.
https://www.banrep.gov.co/sites/default/files/paginas/bdeudax_t.pdf
- Beccassino, Á. (2015). *El laberinto de la paz*. Ediciones B.
- Benveniste, E. (1979). *Problemas de lingüística general II*. Siglo XXI.
- Borrero, C., & Acevedo, J. (2018). *Análisis crítico del discurso de los tweets de Álvaro Uribe Vélez, del 1 de septiembre al 1 de octubre de 2016, relacionados con la campaña por el No al “Plebiscito por la Paz”*. [Tesis de pregrado. Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium].
https://repository.unicatolica.edu.co/bitstream/handle/20.500.12237/1354/AN%C3%81LISIS_CR%C3%8DTICO_DISCURSO_TWEETS_%C3%81LVARO_URIBE_V%C3%89LEZ.pdf?sequence=1
- Botero, L. (Comp.). (2007). *La estratagema terrorista. Las razones del presidente Uribe para no aceptar la existencia de un conflicto interno armado en Colombia*. Centro de Pensamiento Primero Colombia.

- Botero, L. (Comp.). (2007a). *Crímenes altruistas. Las razones del Presidente Uribe para abolir el delito político en Colombia*. Centro de Pensamiento Primero Colombia.
- Botero, L. (Comp.). (2008). *Los potros de bárbaros atilas. La razón de los inamovibles del presidente Uribe en el debate sobre el llamado “Acuerdo Humanitario”*. Centro de Pensamiento Primero Colombia.
- Botero, S. (2017). El plebiscito y los desafíos políticos de consolidar la paz negociada en Colombia. *Revista de Ciencia Política*. Vol. 37, núm. 2, pp. 369-388. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Campos, M. (2001). El descubrimiento de la mente: de san Agustín a Descartes. *ALMA MATER*, N° 20, pp. 41-46. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Canal Álvaro Uribe Vélez. (8 de julio de 2016). *Uribe en Ok Diario: Santos es indulgente con el terrorismo e indiferente con el pueblo colombiano*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=1YXpDu-9MEA>
- Canal Centro Democrático Comunidad Oficial. (6 de mayo de 2017). *Se nos robaron la patria y la vamos a recuperar* [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=bPQCt7who4I&t>
- Canal Diario La República. (2 de junio de 2017). *Audio entrevista Juan Carlos Vélez Uribe*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=9Jwuk-fGbrs&t>
- Centro Democrático. (s.f.). *Balance legislativo 2014-2018*. <https://www.centrodemocratico.com/wp-content/uploads/2019/05/Balance-2014-2018.pdf>
- Changeux, J. & Ricoeur, P. (1999). *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Ediciones Península.
- Charaudeau, P. (1992). *Grammaire du sens et de l’expression*. Hachette.
- Charaudeau, P. (2021). *El discurso político. Las máscaras del poder*. Prometeo Libros.
- Charaudeau, P. (s.f.). *Cuando la argumentación es solo persuasiva*. Por publicar.

- Charaudeau, P., & Maingueneau, D. (2005). *Diccionario de análisis del discurso*. Amorrortu Editores.
- ColombiaCheck. (2018, 27 de noviembre). *No, Santos no dejó el país en quiebra por la deuda externa*. <https://colombiacheck.com/chequeos/no-santos-no-dejo-el-pais-en-quiebra-por-la-deuda-externa>
- Comité Internacional de la Cruz Roja. (2004). *Respetar y hacer respetar el DIH*. https://www.icrc.org/es/doc/assets/files/other/informe_colombia_2004-introduccion.pdf
- Comité Internacional de la Cruz Roja. (2012). *Los Convenios de Ginebra del 12 de agosto de 1949*. Ginebra, Suiza.
- Congreso 2014-2018. (s.f.). Revista Semana. <https://especiales.semana.com/especiales/congreso-colombia-2014-2018/>
- Constitución Política de la República de Colombia (2023). <http://secretariassenado.gov.co/constitucion-politica>
- Copi, I., & Cohen, C. (2021). *Introducción a la lógica*. Editorial Limusa.
- Coronell, D. (2017). La grabación. *Semana*. <https://www.semana.com/daniel-coronell-opinion-audio-completo-de-la-entrevista-de-juan-carlos-velez/527258/>
- Cortina, A. (2022). La hermenéutica crítica en Apel y Habermas ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental? *Estudios Filosóficos*, No. 95, Vol. 34, pp. 83-114. <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/184>
- D'Agostini. (2014). *Mentira*. Adriana Hidalgo Editora.
- Derrida, J. (1995). *Historia de la mentira. Prolegómenos*. Conferencia dictada en la Universidad de Buenos Aires. Argentina. https://flaneurassegut.org/wp-content/uploads/2018/05/Historia_de_la_mentira_DERRIDA.pdf
- Diario La República. (9 de junio de 2021). *Histórico de la deuda externa de Colombia en los últimos 21 años* [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=KQGKaaYeR9Y>

- Ducrot, O. (1982). *Decir y no decir. Principios de semántica lingüística*. Herman.
- El Colombiano. (2017, 22 de mayo). ¿Dónde está la tierra más barata y más cara de Colombia? <https://www.elcolombiano.com/colombia/donde-esta-la-tierra-mas-barata-y-mas-cara-de-colombia-LK6581937>
- Fernández, C. (2016). *En defensa del populismo*. Los libros de la Catarata.
- Frankfurt, H. (2006). *La importancia de lo que nos preocupa*. Katz Editores.
- Gallardo, B. (2014). *Usos políticos del lenguaje*. Anthropos.
- Gaviria, J. (2005). *Sofismas del terrorismo en Colombia*. Editorial Planeta Colombiana.
- Gaviria, J. (2006). *A Uribe lo que es de Uribe*. Editorial Planeta Colombiana.
- Gómez, A. (2018). *Breve tratado sobre la mentira*. Programa Editorial de la Universidad del Valle.
- Gómez, M. (2016b). ‘Los jefes de las Farc sí harán política’: Humberto de la Calle. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16630581>
- González, C. (2016). Resultado del plebiscito en cifras y mapas. Notas para la Cátedra del Fin de la Guerra. INDEPAZ. <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2016/10/el-resultado-del-Plebiscito-en-cifras.pdf>
- González, J. (2019). La conceptualización de la mentira en tiempos de la posverdad. *Universitas Philosophica*, 36(72), 97-123. Bogotá: Universidad Javeriana. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/23517>
- González, M. (2013). *Hugo Chávez y Álvaro Uribe. La fuerza de las palabras. Dos Discursos para gobernar*. Instituto Caro y Cuervo.
- González, M. (2017). La “posverdad” en el plebiscito por la paz en Colombia. *El Cotidiano. Revista de la realidad mexicana*. N° 202, pp. 114-126. Universidad Autónoma Metropolitana. Ciudad de México, México.
- Grimaltos, T., & Rosell, S. (2021). *Mentiras y engaños. Una investigación filosófica*. Ediciones Cátedra.

- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Ediciones Península.
- Habermas, J. (1990). *Conocimiento e interés*. Taurus Ediciones.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa I*. Grupo Santillana de Ediciones.
- Habermas, J. (2018). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Editorial Trotta.
- Howarth, D., Norval, A., & Stavrakakis, Y. (Edit.). (2000). *Discourse theory and political analysis*. Manchester University Press.
- Jaramillo, D., Vargas, G., & Arango, P. (2013). La justicia en una pendiente resbaladiza: los errores lógicos de la oposición a las leyes de reparación de víctimas y restitución de tierras en Colombia. *JURÍDICAS*. No. 2, Vol. 10, pp. 87-94. Manizales: Universidad de Caldas.
- Jurisdicción Especial para la Paz. (s.f.). Conozca la JEP. <https://www.jep.gov.co/DocumentosJEPWP/1conozcalajep.pdf>
- Kahane, H., & Cavender, N. (2010). *Logic and Contemporary Rhetoric. The use of reason in everyday life*. Wadsworth Cengage Learning.
- Koyré, A. (1997). La función política de la mentira moderna. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 63 (17), 501-514. Asociación Española de Neuropsiquiatría. <http://revistaen.es/index.php/aen/article/view/15555>
- León, J. (2016). Los temores del No: 4. El Castrochavismo. *La Silla Vacía*. <https://www.lasillavacia.com/historias/silla-nacional/los-temores-del-no-4-el-castrochavismo>
- López, G. (2016). Un acercamiento a la identidad narrativa: entre la Ipseidad y la Mismidad. *Disertaciones* 5, pp. 61-69. Armenia: Universidad del Quindío.
- López, J. (2015). Pedir, exigir, ordenar, coaccionar. Searle y Habermas sobre la fuerza ilocucionaria de los actos de habla. *Estudios de Lingüística del Español*, 36, pp. 411-430. https://ddd.uab.cat/pub/elies/elies_a2015v36/elies_a2015v36p411.pdf
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica.

- Martínez, M. (2016). Entrevista “El plebiscito no era necesario para legitimar la paz, y menos para deslegitimarla”. *Revista Semana*.
<https://www.semana.com/nacion/articulo/jurista-italiano-luigi-ferrajoli-dice-que-plebiscito-no-era-necesario/501096/>
- McIntyre, L. (2018). *Post-truth*. MIT Press.
- Mejía, J. (2018). Comunicación política y posverdad: expresiones discursivas de la oposición al plebiscito en Colombia en 2016. *Diálogos de Derecho y Política*. 20, pp. 8-41. Universidad de Antioquia.
- Mezú, R. (2021). *Militares y procesos de paz. El caso de Colombia desde la experiencia de las negociaciones con las FARC en La Habana, Cuba*. [Tesis de Doctorado, Universidad de los Andes].
<https://repositorio.uniandes.edu.co/flexpaper/handle/1992/55046/Militares%20y%20procesos%20de%20paz.pdf?sequence=2&isAllowed=y#page=1>
- Ministerio de Relaciones Exteriores de la República de Colombia. (s.f.). *Preguntas y respuestas. Selección de magistrados de la Jurisdicción Especial de Paz*.
<https://duckduckgo.com/?q=Preguntas+y+respuestas+Selecci%C3%B3n+de+magistrados+de+la+Jurisdicci%C3%B3n+Especial+de+Paz&atb=v314-1&ia=web>
- Misión de Observación Electoral. (2017). *Infografías. Reforma político y electoral. Misión Electoral Especial*. <https://moe.org.co/wp-content/uploads/2017/04/Libro-Infografias-RSPE.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas. (2003). *Sobre la importancia del principio humanitario de distinción en el conflicto armado interno*.
<https://www.hchr.org.co/wp/wp-content/uploads/2003/06/cp0313.pdf>
- Otero, D., & Salazar, F. (2018). *Balance económico y social del Gobierno de Álvaro Uribe Vélez, 2002-2010*. Ediciones Aurora.
- Perelman, C. & Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Editorial Gredos.

- Pinzón, A. (2020). Influencia de los medios de comunicación en el plebiscito por la paz. *Inciso*. 22(2), pp. 296-315. Universidad La Gran Colombia.
- Pizarro, E. (2017). *Cambiar el futuro. Historia de los procesos de paz en Colombia (1981-2016)*. Penguin Random House.
- Posada, E. (2003). *'Ilegitimidad' del Estado en Colombia. Sobre los abusos de un concepto*. Alfaomega Colombiana.
- Posada, P. (2015). *Lógica, dialéctica y retórica (en Aristóteles y las teorías de la argumentación)*. Universidad del Valle.
- Recas, J. (2006). *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Recas, J. (2006). *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Redacción paz (2016, 9 de febrero). En cuestiones de paz, el pueblo tendrá la última palabra: Santos. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/colombia/mas-regiones/en-cuestiones-de-paz-el-pueblo-tendra-la-ultima-palabra-santos-article-615638/>
- Redacción. (2016a, 25 de agosto). El dinero que recibirán las Farc para la reintegración y la política. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/dinero-para-los-guerrilleros-de-las-farc-tras-acuerdo-32151>
- Registraduría Nacional del Estado Civil. (2016). Plebiscito 2 de octubre. República de Colombia. https://elecciones.registraduria.gov.co/pre_plebis_2016/99PL/DPLZZZZZZZZZZZZZZZZ_L1.htm
- Revista Semana. (2016, 5 de octubre). *¿Qué pasó en la cumbre Santos - Uribe?* <https://www.semana.com/nacion/articulo/uribe-santos-tiene-voluntad-de-renegociar-el-acuerdo-de-paz/497856/>

- Revista Semana. (2016a, 3 de octubre). “Colombia optó por dar un salto al vacío”: ‘El País’.
<https://www.semana.com/nacion/articulo/plebiscito-por-la-paz-prensa-internacional-no-comprende-decision/496624/>
- Revista Semana. (2016b, 13 de septiembre). *Estos son los incentivos económicos para que las Farc dejen las armas*. <https://www.semana.com/pais/articulo/cuanta-plata-ganaran-los-guerrilleros-de-las-farc-con-el-acuerdo-de-paz/231802/>
- Revista Semana. (2016c, 21 de septiembre). ‘Roy Barreras’, la ley que se ‘aprobó’ en las redes sociales. <https://www.semana.com/plebiscito-por-la-paz-cadena-de-whatsapp-sobre-ley-de-pensiones-que-involucro-a--roy-barreras/494634/>
- Revista Semana. (2016d, 13 de noviembre). ¿Qué pasó con la ideología de género? <https://www.semana.com/nacion/articulo/nuevo-acuerdo-de-paz-la-ideologia-de-generoe/505348/>
- Revista Semana. (2017, 17 de febrero). *Los cinco de la justicia transicional*. <https://www.semana.com/nacion/articulo/paz-con-las-farc-los-magistrados-de-la-justicia-transicional-con-las-farc/516030/>
- Ricoeur, P. (1989). Discurso y comunicación. *Universitas Philosophica*, 11-12, 67-88.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11625>
- Ricoeur, P. (1989). La fragilidad del lenguaje político. *Signo Y Pensamiento*, 8(15), 33–43.
 Recuperado a partir de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/5704>
- Ricoeur, P. (1990). *Historia y verdad*. Ediciones Encuentro.
- Ricoeur, P. (1990). *Historia y verdad*. Ediciones Encuentro.
- Ricoeur, P. (1993). *Amor y Justicia*. Caparrós Editores.
- Ricoeur, P. (1997). Retórica, poética y hermenéutica. En G. Aranzueque (Coord.) *Cuaderno Gris. Época III* (pp. 79-89). Universidad Autónoma de Madrid.
- Ricoeur, P. (1998). *El discurso de la acción*. Ediciones Cátedra.

- Ricoeur, P. (2001). *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2006). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2008). *Lo Justo II. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Editorial Trotta.
- Ricoeur, P. (2012). *Política, sociedad e historicidad*. Prometeo Libros.
- Rivera, G. (2022). *Entre trizas y risas. Cuatro años de intentos por acabar el acuerdo de paz*. Editorial Planeta Colombiana.
- Rivera, G. (2022). *Entre trizas y risas. Cuatro años de intentos por acabar el acuerdo de paz*. Editorial Planeta Colombiana.
- Rodríguez, E. (2017). El resultado del plebiscito por la paz en Colombia: entre la participación y la razón de Estado. *Revista Jurídica de la Universidad Autónoma de Madrid*. N° 36(2), pp. 171-183.
- Romero, L. (2020). Renta básica a exguerrilleros de las Farc, el motor que permitió que dejaran las armas. <https://www.elespectador.com/colombia-20/paz-y-memoria/renta-basica-a-exguerrilleros-de-las-farc-el-motor-que-permitio-que-dejaran-las-armas-article/>
- Ruano, L., & Muñoz, L. (2019). Plebiscito por la paz en Colombia: un análisis desde las emociones en sus resultados políticos. *Ámbitos. Revista Internacional de Comunicación*. N° 44, pp. 110-126. Universidad de Sevilla. España.
- Ruiz, C. (2016). La “ideología” de género y la paz. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/catalina-ruiz-navarro/la-ideologia-de-genero-y-la-paz-column-652237/>
- Sacristán, J. (2021). “No le entregamos el país a las Farc”: Humberto de la Calle tras 5 años del Acuerdo de Paz. *Infobae*.

<https://www.infobae.com/america/colombia/2021/11/28/no-le-entregamos-el-pais-a-las-farc-humberto-de-la-calle-tras-5-anos-del-acuerdo-de-paz/>

- Sánchez, C., Serrano, G., & Peña, J. (2021). *Argumentación y lógica. Herramientas para un análisis crítico de argumentos*. Universidad Nacional de Colombia.
- Searle, J. (1994). *Actos de habla*. Editorial Planeta.
- Valencia, L. (2019). *El regreso del uribismo*. Editorial Planeta Colombiana.
- Valencia, P. (Comp.). (2014). *Política y libertad*. Fondo de publicaciones Universidad Sergio Arboleda.
- Verri, P. (2008). *Diccionario de Derecho Internacional del Conflicto Armado*. Comité Internacional de la Cruz Roja.
- Wittgenstein, L. (2009). *Investigaciones filosóficas*. Gredos.
- Zárate, A. (2019). La mentira en política: entre la manipulación de los hechos y la pregunta por quién habla ahí. *Universitas Philosophica*, 36(72), pp. 71-95. Universidad Javeriana.