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

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

I Congreso Colombiano de Filosofía

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

MEMORIAS
Volumen III

I Congreso Colombiano de Filosofía
Memorias

Volumen III

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

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

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

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

ISBN: 978-958-9029-99-2

1. Filosofía - congresos, conferencias, etc. 2. Estética - congresos, conferencias, etc. 3. Fenomenología - congresos, conferencias, etc. 4. Hermenéutica - congresos, conferencias, etc. 5. Filosofía de la ciencia - congresos, conferencias, etc. 6. Filosofía del lenguaje - congresos, conferencias, etc. 7. Filosofía de la psiquiatría - congresos, conferencias, etc. 8. Ética - congresos, conferencias, etc. 9. Filosofía política - congresos, conferencias, etc. 10. Filosofía de la religión - congresos, conferencias, etc. 11. Historia de la filosofía - congresos, conferencias, etc.
I. Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, Departamento de Humanidades. II. Sociedad Colombiana de Filosofía.
CDD100'C749

Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano
Carrera 4 Nº 22-61 – PBX: 242 7030 – www.utadeo.edu.co

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

ISBN: 978-958-9029-99-2

Primera edición: 2008

Rector: José Fernando Isaza Delgado
Vicerrector académico: Diógenes Campos Romero
Director del Departamento de Humanidades: Álvaro Corral Cuartas
Director editorial (e): Jaime Melo Castiblanco
Editores académicos: Juan José Botero, Álvaro Corral, Danny Marrero y Yecid Muñoz
Coordinación editorial y revisión de textos: Andrés Londoño Londoño
Concepto gráfico y diseño de portada: Felipe Duque Rueda
Diagramación: Mary Lidia Molina Bernal
Impresión digital: Cargraphics S.A.

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

IMPRESO EN COLOMBIA - PRINTED IN COLOMBIA

I Congreso Colombiano de Filosofía
Memorias

Volumen III

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

sociedad colombiana de filosofía

Universidad de Bogotá
JORGE TADEO LOZANO
Colección: Humanidades

Contenido

Presentación..... 11

I. **Ética y filosofía política**

A. **Conferencias plenarias**

El delirio moral del terrorismo

Miguel Giusti (Universidad Católica del Perú)..... 15

Terrorismo, justicia y derechos

Angelo Papacchini (Universidad del Valle)..... 27

B. **Ponencias**

Ética: dilemas morales

Pablo R. Arango (Universidad de Caldas)..... 53

Reflexiones sobre ética y política en el pensamiento de Hannah Arendt

Mery del Rocío Castillo Cisneros (Universidad Jorge Tadeo Lozano)..... 67

Entre el perdón y la justicia. Reflexiones en torno a los límites y contradicciones de la justicia transicional

Francisco Cortés Rodas (Universidad de Antioquia)..... 83

El lugar de la virtud en la filosofía moral de Kant

Vicente Durán Casas, S.J. (Universidad Javeriana)..... 99

Marxismo y luchas identitarias. Apuntes sobre el déficit marxista en el reconocimiento de las identidades colectivas

Delfín Ignacio Grueso (Universidad del Valle)..... 113

Indeterminismo y libertad

Luis Eduardo Hoyos (Universidad Nacional de Colombia)..... 125

¿Cómo evaluar argumentos en los diálogos argumentativo multiculturales?

Danny Marrero Avedaño (Universidad Jorge Tadeo Lozano).... 149

El reconocimiento del individuo como fundamento de los Derechos Humanos

Ángela Patricia Rincón Murcia (Universidad Santo Tomás)..... 165

Dilemas de seguridad y legitimidad del Estado

Ciro Roldán (Universidad Nacional de Colombia)..... 179

Los retos ético-políticos de la ética contemporánea
Luis Alfonso Royo C. (Universidad Jorge Tadeo Lozano)..... 195
La responsabilidad colectiva: fundamento de los Derechos Humanos
Francisco Sierra Gutiérrez (Universidad Javeriana)..... 217
Crítica a la concepción liberal e instrumentalista de la democracia. Un análisis desde la perspectiva de la teoría crítica de la sociedad
Harold Valencia López (Universidad de Cartagena)..... 259
De la condición humana a la condición política
Guillermo Zapata, S.J. (Universidad Javeriana)..... 285

II. **Filosofía de la religión. Conferencias plenarias**
Experiencia e interpretación y asentimiento. Sobre la racionalidad de la creencia religiosa
Friedo Ricken, S.J. (Theologische Hochschule München)..... 307
Filosofía y mística: hacia una crítica de la razón mística
Gonzalo Soto Posada (Universidad Pontificia Bolivariana)..... 325

III. **Historia de la filosofía**
A. **Conferencia plenaria**
El mito de El político*: algunas consideraciones sobre su importancia*
Thomas M. Robinson (Universidad de Toronto)..... 359
B. **Ponencias**
Ontología y democracia. De Spinoza a Negri
Amalia Boyer (Universidad del Norte)..... 379
Spinoza y el pensamiento ecológico
Germán Bula (Universidad de La Salle)..... 395
Filosofía en Colombia: ¿hay o no hay tradición?
René J. Campis C. (Universidad del Atlántico)..... 407
La alteralidad, las costumbres y la racionalidad pública en Montaigne
Felipe Castañeda (Universidad de los Andes)..... 429
Unidad de apercepción e identidad
Flor Emilce Cely Ávila (Universidad Nacional de Colombia).... 441
Aportes pedagógicos de la filosofía de Lévinas: pedagogía del encuentro con perspectiva de la ética de la excepcionalidad
Juan María Cuevas..... 455

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

Presentación

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

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

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

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

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

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

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

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

Juan José Botero Cadavid
Presidente
Sociedad Colombiana de Filosofía

Álvaro Corral Cuartas
Director Departamento de Humanidades
Universidad Jorge Tadeo Lozano

I. Ética y filosofía política

A. Conferencias plenarias

El delirio moral del terrorismo

Miguel Giusti*

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

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

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

1. El déficit político del proceso de globalización

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

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

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

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

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

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

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

2. El trasfondo cultural de la violencia política

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

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

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

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

3. El significado moral de la violencia política

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

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

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

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

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

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

4. Contradicciones del orden internacional

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

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

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

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

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

Bibliografía

Chomsky, N. 2001. *11/09/2001*. Barcelona / México: rba / Océano.

Habermas, J. 2001. «Glauben, Wissen – Öffnung». En: *Süddeutsche Zeitung*, 15 de octubre, p. 17.

Hardt, M. y A. Negri. 2002. *Imperio*. Barcelona: Paidós.

Honneth, A. 1997. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

Terrorismo, justicia y derechos

Angelo Papacchini*

* Universidad del Valle (Cali).

La amenaza terrorista, una de las preocupaciones centrales de nuestro tiempo, constituye también un desafío para la reflexión filosófica. El objetivo de esta ponencia es examinar de manera crítica el sentido, alcance y límites de las iniciativas orientadas a neutralizar la amenaza terrorista, desde la perspectiva de los derechos humanos. Empezaré por enfrentar el problema relativo a la definición del objeto que nos amenaza; analizaré en seguida el alcance de la lucha, las razones morales y políticas que la sustentan, y los límites éticos y jurídicos en que se debería enmarcar; y expondré al final unas observaciones críticas acerca de la guerra en acto contra el terrorismo.

1. Una forma peculiar de violencia

La importancia estratégica adquirida por el tópico del terrorismo contrasta con la confusión o incertidumbre en cuanto al uso del concepto. Son bien conocidas las dificultades experimentadas a la hora de lograr un acuerdo acerca del sentido y alcance de una noción desgastada por el uso siempre más frecuente. Laqueur, un experto en el tema, cita 150 definiciones propuestas en los últimos años (2002: 14).[1] El único que no parece tener dudas es el presidente Bush, empeñado en una cruzada sin cuartel contra toda clase de terroristas esparcidos a lo largo y ancho del planeta. Pero no faltan quienes ven en él el terrorista más poderoso, y por ende el más peligroso.

Los intentos de definición se enfrentan con una serie de dificultades, relacionadas con la heterogeneidad de los grupos considerados como terroristas en contextos y épocas distintas, con el uso instrumental del término para descalificar al adversario, y más en general, con la dificultad de deslindar el aspecto descriptivo del valorativo. No es fácil lograr una definición que permita dar cuenta de conductas tan distintas como los atentados contra los soberanos realizados por los anarquistas en el siglo XIX, los crímenes perpetrados por regímenes despóticos, los desafíos terroristas a los Estados de derecho en los años setenta, o las prácticas terroristas en la época de la globalización. Considerado como "el arquetipo de lo

---

[1] Este mismo autor define el terrorismo como "un abuso de la violencia para fines políticos tendiente a aterrorizar a la opinión pública o a una parte de la misma" (Laqueur, 1987: 176). Baudrillard (2002), por su parte, ha propuesto concebir el terrorismo como el fantasma o la sombra que acompaña inevitablemente los procesos de globalización, inmanente al proceso de apertura internacional, y por ello impermeable a cualquier intento de eliminarlo con la fuerza.

siniestro", el terrorista adquiere rasgos distintos en el imaginario colectivo de diferentes épocas: una figura huidiza que esconde una bomba o un cuchillo debajo de un largo abrigo; un joven de clase media que emprende un juicio popular contra algún hombre político conocido; un individuo con turbante armado con granada de fragmentación o subametralladora.

Más allá de estas dificultades, no es difícil precisar una serie de elementos generalmente asociados con el terrorismo. Para empezar, nadie duda acerca de la estrecha vinculación entre terrorismo y violencia. De hecho, la idea de terrorismo evoca de manera inmediata atentados contra la vida y los bienes de las personas, prácticas de torturas y formas crueles de matar, detenciones arbitrarias y tomas de rehenes, ataques contra la infraestructura de un país, secuestros masivos, uso de agentes biológicos para atemorizar a la población, etc. El terrorismo no puede ir desligado de la violencia o de la amenaza de la violencia, en algunos casos selectiva y en otros dirigida de manera indiscriminada contra víctimas inocentes.[2]

Sin embargo, como lo anota Laqueur, "si bien el terrorismo es violencia, no todas las formas de violencia son terrorismo". Se trata entonces de precisar los rasgos peculiares de la violencia terrorista.

(*a*) *Una violencia orientada a crear terror*. El nombre mismo lo indica: los atentados terroristas se proponen crear una condición generalizada de pánico o terror. Las actividades y amenazas apuntan a acentuar en el enemigo o en la población en general la sensación de precariedad e indefensión, mostrando con actos aparatosos de destrucción masiva la ineficacia de las medidas gubernamentales orientadas a garantizar la vida, la seguridad y la libertad. A esto apuntaban el "terror virtuoso" utilizado por la dictadura jacobina para atemorizar a los enemigos de la revolución, el régimen de terror estalinista, los programas de exterminios masivos de los regímenes fascistas, los asesinatos de las brigadas rojas en los años setenta, o el terror de derecha dirigido contra la democracia o contra líderes de movimientos sociales.

(*b*) *Una violencia expresiva*. La misma finalidad de crear terror exige que los actos de violencia se transformen en un mensaje dirigido al enemigo o a la población en general. La violencia funciona como un mensaje, y los autores se encargan de ofrecer las claves para descifrarlo, gracias al valor simbólico de las víctimas, al lugar escogido para el atentado o a las modalidades de ejecución. La violencia terrorista

---

[2] Sobre el concepto de terrorismo, cf. también Wilkinson, 1985: 119-120, y Pontara, 1979.

requiere de un amplio despliegue para resultar eficaz, lo que explica cierto afán en los protagonistas de que los medios se encarguen de acentuar el impacto de sus actuaciones ante la opinión pública. De allí cierta alianza tácita con los responsables de los media, siempre hambrientos de acontecimientos inusuales o trágicos, que atraen la atención por su carácter dramático, su sobredosis de violencia, su sofisticada preparación o su impecable ejecución.

(*c*) *Una violencia organizada con fines políticos*. Más allá de unos casos puntuales en los cuales la violencia terrorífica es el producto de una mente desequilibrada o del puro goce de destruir, los atentados terroristas responden a un proyecto político, relacionado con la desestabilización del poder establecido, la resistencia contra una potencia colonial o contra un ejército invasor, o el logro de la autonomía política. La acción terrorista se inscribe en el interior de las relaciones de poder, y apunta sea a desafiar el poder establecido, sea a consolidarlo. De hecho, la herramienta del terrorismo ha sido empleada para exigir justicia social o para golpear la democracia, como medio de lucha contra el totalitarismo o como estrategia de consolidación de poderes despóticos. Si bien muchos consideran el terrorismo como una patología de la política, parece difícil negarle al terrorista esta prerrogativa, independientemente de que compartamos o no sus formas de lucha.

(*d*) *La inocencia del mal: una violencia que supone en los actores una creencia de justicia*. A diferencia del criminal común, el terrorista abriga la firme convicción de estar actuando de manera correcta, incluso cuando tiene que matar a personas ajenas al conflicto. En muchos casos la acción destructiva es percibida no solamente como una conducta moralmente permitida, sino como un imperativo ético ineludible, que debe ser atendido incluso cuando haya que acallar sentimientos de compasión hacia las víctimas. El terrorista más consecuente actúa "por deber", más que por gusto, inclinación o interés –para utilizar categorías kantianas–, lo que hace más temible su poder destructivo. Los "justos" del drama de Camus matan porque no pueden tolerar "la presencia de un solo hombre sometido en esta tierra", y si dirigen sus armas contra el gran duque Sergio "no es para matar a una persona sino al despotismo" (1950: 42). Las motivaciones difieren en función de los ideales religiosos o políticos y los objetivos de lucha perseguidos; y parece cobrar día a día más fuerza el terrorismo en nombre de Dios, que impulsa a los diferentes actores empeñados en guerras santas contra el capitalismo, la globalización o los valores consumistas de Occidente.

(*e*) *Una violencia sistemática e indiscriminada*. Se acostumbra distinguir entre actos y actores terroristas, para diferenciar las acciones esporádicas realizadas en circunstancias excepcionales de las intervenciones que responden a estrategias bien calculadas y a largo plazo. Para "merecer" este calificativo se requiere un uso reiterado, sistemático y programático de acciones terroristas por parte de grupos o Estados. Existe, en fin, cierto consenso en cuanto al carácter indiscriminado de la violencia terrorista. Muchos comparten con M. Walzer la identificación del terrorismo con "el asesinato deliberado y aleatorio de personas inocentes" (2004: 141).

2. Una práctica moralmente repudiable, como toda forma de violencia

Se acostumbra clasificar los métodos terroristas de acuerdo con el tipo de sujetos implicados, la racionalidad e inventiva empleadas, la parsimonia o "prodigalidad" en cuanto al sacrificio de vidas humanas,[3] el carácter estéticamente atractivo de las estrategias de violencia, su carácter nacional o internacional. Los teóricos acostumbran también distinguir el terrorismo impulsado por el desespero ante la carencia de poder, de las prácticas terroristas alimentadas por la arrogancia de quienes utilizan su poderío por el goce perverso de infligir sufrimiento. Más allá de estas diferencias, considero que todas estas modalidades resultan radicalmente incompatibles con la toma en serio de la dignidad y de los derechos humanos.

No han faltado los intentos de justificar determinadas formas de terrorismo, sobre todo cuando son impulsadas por móviles elevados o progresistas, cuentan con suficiente respaldo popular y son empleadas como extremo recurso frente a una agresión. Cierto sentido común moral parecería sugerir que no podemos equiparar sin más el terror utilizado al servicio del despotismo con las conductas terroristas empleadas como *extrema ratio* de los débiles y oprimidos en condiciones extremas, para enfrentar con herramientas eficaces un Estado terrorista, una fuerza de ocupación o una potencia colonial. Aun aceptando la importancia y pertinencia de esta distinción, tiendo a creer que la aceptación de un terror "moralmente correcto" acaba por debilitar nuestra reacción frente a una práctica a todas luces indefendible, al tiempo que alimenta al infinito la espiral de la violencia. Inde-

---

[3] "Ni una gota de sangre de más" era la consigna de los terroristas rusos de la segunda mitad del siglo XIX. Por esto Camus los denomina asesinos "exigentes" o "escrupulosos", cfr. 1999: 183-192 y Rapoport, 1985: 5-7.

pendientemente de la nobleza o importancia de los móviles esgrimidos, nada puede excusar lo inexcusable: la eliminación indiscriminada de seres inocentes. Como bien lo anotara Dostoievski en *Los hermanos Karamázov*, "la felicidad de la humanidad entera no vale las lágrimas de un niño torturado". Los argumentos contra la violencia y contra las estrategias utilizadas para justificarla, como violencia de respuesta o como violencia al servicio de una noble causa, valen con mayor razón en el caso del terrorismo. Si se acepta como legítimo el recurso al terror para enfrentar un poder terrorista se incrementa el riesgo de que los bandos enfrentados queden envueltos en un mismo destino, atrapados en el callejón sin salida de respuestas y retaliaciones siempre más violentas.[4] Al mismo tiempo, no existe fin, por elevado que sea, que pueda legitimar el recurso a prácticas degradantes y deshumanizantes: torturar a un hombre para crear un mundo más libre, es simple y llanamente torturar a un hombre. Varias experiencias dolorosas del siglo XX deberían enseñarnos que los medios utilizados para lograr elevados objetivos políticos deben ser adecuados y congruentes con los fines perseguidos. El terrorista apela a una supuesta "moralidad superior", relacionada con los intereses del proletariado, de un pueblo sometido o de una cultura excluida y sometida. Frente a esta actitud hay que reivindicar con fuerza unos mínimos morales, ganados a través de procesos de lucha y de experiencias traumáticas; la condena incondicional del terrorismo se deriva de la necesidad imperiosa de salvaguardar estos logros de la cultura, y de afianzar los diques construidos con tanto esfuerzo para contener la agresividad y la pulsión destructiva.

Aclaro de todas formas que el rechazo incondicional del terrorismo tiene que abarcar por igual el terrorismo realizado desde o en contra del Estado, la violencia indiscriminada empleada para desafiar el poder y los métodos terroristas incrustados en el aparato estatal. No sólo los comúnmente señalados como terroristas atentan contra los valores y principios de nuestra civilización. Lo hacen por igual los gobiernos que responden al terror con el terror, que utilizan la fuerza por fuera de los límites impuestos por la legalidad, o que con su actuación desconocen de manera sistemática aquellos principios y valores que pretenden en teoría tutelar. Muchos se

---

[4] El terrorismo tiende a despertar más terror, y acaba por producir adicción en quienes lo practican. Incluso un autor que llegó a justificar la acción terrorista para la creación de un mundo más humano, tuvo que reconocer que "si se entra en el juego de la violencia, existe la posibilidad de quedarse en ella para siempre" (Merleau-Ponty, 1968: 12).

resisten a que la violencia estatal quede incluida bajo el rótulo del terrorismo.[5] No olvidemos, sin embargo, que el concepto de terror ha sido utilizado por primera vez en la modernidad para designar una modalidad específica de uso del poder gubernamental. Montesquieu mencionó el terror como el resorte peculiar de los regímenes despóticos, en contraste con la virtud propia del régimen republicano. Pero a Robespierre se le ocurrió la original idea de concebir el gobierno revolucionario como una síntesis de virtud y terror –la virtud para los buenos ciudadanos, el terror para los enemigos– y de acudir a esta estrategia para defender el avance de la revolución (cf. Walter, 1967) y disuadir o eliminar a los partidarios de la reacción. A lo largo de los dos últimos siglos hemos asistido a un alternarse del terrorismo contra el Estado y de un terrorismo de Estado, practicado por regímenes despóticos que emplean una sofisticada planeación para incrementar el número de los enemigos internos torturados o eliminados. Los *Lager*, las políticas de limpieza racial, los campos de trabajos forzados, los juicios sumarios, quedarán grabados en la memoria de la humanidad como una prueba de que los vórtices de crueldad pueden empujar hacia niveles insospechados de degradación e inhumanidad. Estos regímenes terroristas han mostrado nuevas y aterradoras facetas del mal.

3. El terrorismo no puede ser enfrentado con prácticas terroristas

Es un deber del Estado proteger a los ciudadanos de la amenaza terrorista por medio de medidas preventivas y de una justicia pronta y eficaz, pero sin renunciar a los principios y valores sobre los que se sustenta su legitimidad. El Estado no puede caer en el nivel de quien lo reta, respondiendo al terror con más terror. Si bien la presencia de graves amenazas contra las instituciones puede eventualmente justificar recortes puntuales a las libertades de expresión o circulación, es imperioso evitar aquellas prácticas que atentan de manera directa contra la naturaleza misma del Estado de derecho: detenciones masivas, suspensión del *habeas corpus*, juicios sin garantías para los procesados, empleo de la tortura o de penas degradantes. Cuando estas medidas de emergencia se prolongan de manera indefinida, "acaba por imponerse el primado de la razón de Estado por encima de la razón jurídica

---

[5] Es el caso de Laqueur, para quien el intento de equiparar sin más la opresión que ejerce el Estado con el terrorismo político "significa sembrar confusión e impedir la comprensión de ambos fenómenos" (1987: 9). En el extremo, Chomsky (1989) se detiene de manera casi exclusiva en el terrorismo de Estado.

como criterio que guía el derecho y el proceso penal" (Ferrajoli, 1990: 845). La necesidad de garantizar la seguridad y estabilidad de las instituciones tiene que ser contrastada con el otro axioma relativo a la necesidad de salvaguardar la libertad del individuo frente al poder arbitrario de los Estados. La necesidad de proteger a la población civil tampoco autoriza a desconocer el derecho de los incriminados a ser respetados en su integridad física y moral, su derecho a un juicio justo y a la presunción de inocencia hasta que su culpabilidad resulte legalmente demostrada. Además, ninguna utilidad superior puede justificar la tortura aplicada a los sospechosos de atentados terroristas.

Entre los efectos perversos de la actual guerra contra el terrorismo se encuentra el recurso generalizado a la tortura, tácitamente reconocido por quienes han llegado al extremo de solicitar su legalización, ante la imposibilidad evidente de eliminarla en aquellos casos en que es considerada una herramienta eficaz para defender a la población civil. En su libro *Why Terrorism Works?* A. Dershowitz propone de manera explícita legalizar el recurso "a formas no letales de tortura" cuando esta práctica resulte eficaz para detener graves y letales atentados terroristas. A su juicio, con esta incorporación de la tortura al sistema jurídico norteamericano se ganaría en transparencia y se evitarían los excesos de los tratos inhumanos perpetrados al margen de la ley.[6]

Propuestas de esta naturaleza, que reniegan de manera explícita de uno de los logros más valiosos de nuestra civilización, parecerían indicar que los terroristas han salido en parte victoriosos en su lucha empecinada contra los valores de Occidente: lo que desde el Siglo de las Luces parecía un avance irreversible frente a la barbarie del antiguo régimen y de su sistema penal inhumano y degradante, queda ahora en entredicho, ante la posibilidad de aceptar una tortura legalizada como un mal menor, menos dañino que la tortura dejada al arbitrio de cada cual. Sin duda Verri, Voltaire, Montesquieu o Beccaria tienen que estar revolcándose en sus tumbas, ante propuestas que pretenden borrar de manera explícita uno de los grandes logros de la modernidad. La propuesta de legalizar la tortura revive el espíritu de la Inquisición, que establecía leyes taxativas en cuanto a condiciones, duración y modalidades para la aplicación de la *quaestio* o *tormentum*. Hay que reconocer incluso que los

---

6 En palabras de Dershowitz, "la obligación formal de un mandato judicial, como requisito indispensable para el empleo de formas de tortura no letal, acabaría por disminuir la violencia física dirigida contra los sospechosos". Cito de Fossati, 2003: 232-233.

santos varones del Santo Oficio tenían una sensibilidad mucho mayor que la de sus émulos o discípulos posmodernos acerca de los efectos perversos de la tortura, no solamente para las víctimas sino para los mismos verdugos, de manera que en muchos casos se contemplaba la presencia de un confesor encargado de absolver de su culpa al torturador. En vano buscaríamos rasgos de culpabilidad en las caras de los torturadores de Abu Ghraib.

En casos de esta naturaleza, no es conveniente acudir a la lógica del mal menor, de sabor claramente utilitarista. Por este camino la tortura podría resultar legitimada cuando se lograse demostrar que el ahorro de diez vidas pesa más que los sufrimientos no letales, físicos o morales, infligidos a una sola persona. Era la misma lógica utilizada al final de la segunda guerra mundial para justificar el uso de la bomba atómica –ejemplo paradigmático de acto de terror– en vista del "ahorro" en vidas humanas calculado restando los 400.000 muertos de Hiroshima y Nagasaki del millón de muertos que habría producido un año más de guerra, evitado gracias al efecto terrorífico de las bombas. Esta misma lógica había inspirado siglos antes los cálculos de Ginés de Sepúlveda, cuando apelaba a la lógica del mal menor –"que parece un bien y lo sustituye"– para rechazar el uso de fármacos que resultasen más peligrosos que la misma enfermedad, pero también para justificar el sacrificio de unas cuantas vidas humanas en una guerra justa en aras de la salvación de muchas almas convertidas al cristianismo. La lógica de corte prudencial o pragmático puede cumplir a veces un papel importante en el razonamiento moral, a la hora de calcular los efectos de una lucha armada por la libertad o de un acto de insurrección contra un poder despótico. Sin embargo, tiene que quedar subordinada al establecimiento de unos mínimos morales no negociables, relativos a un respeto mínimo por la integridad física y la dignidad humana. No se trata en este caso de "perfeccionismo moral", como parecería sugerir Ignatieff (2006), sino de unas ganancias de civilidad, más allá de cualquier cálculo de ganancias o pérdidas.[7]

---

[7] Cabe aclarar que el autor no acepta el recurso a la tortura. Justifica en cambio "interrogatorios intensivos y continuados", que si bien constituyen una violación de la dignidad de los sospechosos, de todas formas representan un mal menor frente a las vidas inocentes que se logran salvaguardar gracias a este tipo de interrogatorios. Desde la óptica del mal menor, el autor justifica también los "asesinatos selectivos" a cargo de fuerzas de seguridad contra sospechosos de terrorismo. Considero por mi parte que la lógica del mal menor no permite un rechazo explícito de la tortura en cualquier circunstancia, una postura ética que Ignatieff defiende de todas formas, por elementales razones de congruencia con su cargo de director del Carr Center for Human Rights Policy.

Independientemente de su eventual utilidad, la práctica de la tortura debe ser rechazada de manera incondicional, como una expresión inaceptable de despotismo practicada por un Estado que no acepta límites a su poder omnímodo, y como un atropello intolerable contra la dignidad e integridad de las personas.

Considero en fin que tampoco se justifica el terror al servicio de una justa causa, en la lucha contra un Estado totalitario que utiliza de manera sistemática el terror contra sus enemigos, en la resistencia a tropas de ocupación o en las guerras de independencia contra un poder colonial. Se trata sin duda de la parte más difícil de justificar, ante la tendencia a considerar de manera más favorable las prácticas terroristas empleadas por una justa causa. La diferencia moral entre el terror empleado al servicio de la libertad y el terror de Estado o el terror nihilista impulsado por el resentimiento, la venganza o el goce perverso de destruir estaría no solamente en la nobleza de la causa perseguida, sino también en el hecho de que los terroristas libertarios tienden a medir el terror y a ser más selectivos en cuanto a los blancos de su violencia, precisamente porque aspiran a ser reconocidos como alternativa de poder y no quieren ser confundidos con la barbarie del enemigo contra el que luchan. Se acostumbra además argumentar que el terrorismo es el último recurso de los débiles, y que obligar a los oprimidos a utilizar el juego limpio significaría condenarlos a la derrota, ante la asimetría y desproporción de las fuerzas en juego. Un argumento que expone de manera poderosa un anónimo protagonista de la rebeldía de los Ciompi, en un discurso relatado –o construido– por Maquiavelo en las *Historias florentinas*. Al exhortar a sus compañeros a seguir con la violencia, este rebelde anota que "las faltas pequeñas son castigadas, y las grandes y graves premiadas", y remata diciendo que "los siervos fieles se quedan siempre en la condición de siervos, y los hombres buenos siguen siendo pobres" (*St. Fior.* III, 12, p. 701).

Es innegable que en condiciones extremas, cuando hay que luchar por la supervivencia frente a un enemigo todopoderoso, se torna casi inevitable la tentación de utilizar prácticas terroristas. No hay que sobrevalorar, de todas formas, la eficacia de estas formas de lucha. En el caso de la resistencia al fascismo y a las tropas de ocupación nazi al final de la segunda guerra mundial –un ejemplo que conozco más de cerca– los partisanos emplearon en algunos casos atentados terroristas, tomas de rehenes y asesinatos selectivos en su guerra de liberación contra un enemigo que utilizaba el terror de manera sistemática y despiadada. La estrategia terrorista era practicada sobre todo por los Grupos de Acción Patriótica (GAP), integrados por

células urbanas que hacían estallar bombas en estaciones de tren, restaurantes o teatros –en ataques dirigidos contra blancos precisos, que acababan por involucrar irremediablemente a civiles ajenos al conflicto–, o eliminaban a sangre fría a jerarcas o intelectuales fascistas, aplicando la lógica del ojo por ojo, diente por diente, vida por vida. Se trataba de un terror orientado a prevenir el terror nazi, pero también a "alimentarlo" y "hacerlo más duro", como para obligar al enemigo a mostrar al desnudo su cara terrorífica (cf. Bocca, 2003: 146). Y en parte lo logró, puesto que la violencia partisana produjo represalias terroristas indiscriminadas contra la población civil, que tuvo que padecer cárcel, torturas y ejecuciones sumarias. Por eso mismo, muchos historiadores abrigan serias dudas acerca del nivel de eficacia de estos métodos de lucha para los objetivos de la resistencia; y la mayoría coincide en que el empleo de estos episodios –explicables en situaciones extremas y frente a un enemigo poderoso– no constituyen la página más gloriosa del movimiento de liberación que sentó los cimientos de la Italia republicana. Tiendo a creer que el recurso legítimo de la fuerza, pero en los linderos trazados por el DIH y por el reconocimiento de la dignidad del enemigo, constituye una alternativa viable, y evita el peligro de tener que aceptar el recurso al terrorismo toda vez que un grupo se considere en condiciones de inferioridad frente al enemigo.

4. Peligros y límites de la guerra contra el terrorismo

La lucha desatada contra el terrorismo después de los atentados del 11 de septiembre ha sido presentada como una iniciativa de guerra, en respuesta a las "acciones bélicas" de los terroristas, y como una guerra justa. Ambas tesis resultan, a mi juicio, cuestionables. Terrorismo y guerra comparten sin duda cierto aire de familia. Incluso, algunas de las definiciones clásicas del conflicto armado parecerían aplicarse indistintamente a uno y otra.[8] Tanto la guerra como la acción terrorista constituyen una respuesta por medio de las armas a un conflicto por medio del cual se intenta doblegar o aniquilar al enemigo; en ambos casos el recurso a la violencia es percibido por los actores como una opción moral o políticamente justificada;

[8] Tal es el caso de la definición propuesta por Clausewitz de la guerra como "un acto de fuerza orientado a obligar al adversario a someterse a nuestra voluntad" (lib. I, cap. I [1984: 38]). Lo mismo podría decirse de la definición de Bobbio, quien concibe la guerra como "un enfrentamiento violento continuado y duradero entre grupos organizados" (1977: 253).

ambos fenómenos se inscriben en el horizonte de la política; en ambos casos los logros de la civilización son utilizados en función destructiva. Algo más. Diferencias antaño consideradas como esenciales –exclusión de los civiles de los efectos de la acción destructiva, número de muertos, simetría entre las partes enfrentadas– se van diluyendo con el paso de los años. De allí las propuestas de concebir el terrorismo como la continuación de la guerra con otros medios.[9]

Más allá de estos puntos de convergencia, considero de todas formas que no podemos desconocer diferencias significativas entre ambos fenómenos, en cuanto a la diferente clase de legitimidad reivindicada por los enemigos enfrentados en una actividad terrorista y en una guerra, y en cuanto al hecho de que esta última involucra a dos o más Estados, o en casos excepcionales a un bando que enfrenta a un Estado para convertirse a su vez en formación estatal.[10] Existen además prácticas terroristas realizadas por actores puntuales, que mal podrían quedar asimiladas a acciones de guerra. Y si bien en la gran mayoría de los conflictos armados se utilizan estrategias de terror, sigue abierta en principio la posibilidad de que los bandos enfrentados acaten determinados límites al uso de la fuerza. Resulta en cambio descabellado imaginar siquiera la posibilidad de regular las prácticas terroristas de acuerdo con las normas del DIH, o tratar de reducirlas "a sus justos límites". Por ello tiendo a creer que, más allá del uso metafórico, el concepto de guerra debería reservarse para el enfrentamiento entre entidades revestidas de cierto grado de legitimidad, dotadas de una mínima organización política y con una capacidad razonable de enfrentar la fuerza enemiga.

Además de lo anterior, parecería en principio inconveniente para los mismos Estados la elevación al estatus de guerra de un conflicto con criminales al margen de la ley, ante el peligro de que estos últimos adquieran la condición de beligerantes

---

9 "El terrorismo no es otra cosa que la denominación contemporánea de la guerra deliberadamente desencadenada contra civiles con el fin de aniquilar el respaldo a aquellos líderes y líneas de conducta política cuestionados por parte de los responsables de estos actos de violencia" (Carr, 2002: 7).

10 "A un acto de guerra –anota Ferrajoli– se responde con la guerra y la movilización general contra el Estado agresor. A un crimen, en cambio, por grave que sea, se responde con la punición de los culpables, no con ejércitos o una coalición mundial de ejércitos, sino con la policía; no con la guerra sino con el derecho; no con bombardeos, sino con la difícil aceptación de las responsabilidades" (L. Ferrajoli, «Guerra o terrorismo? Il peso delle parole», citado en Fossati, 2003: 184-185). El autor añade que una eventual guerra antiterrorista "acabará por golpear a víctimas inocentes, y activará una espiral inarrestable de formas adicionales de terrorismo, odios, violencias y fanatismos".

a quienes se les deberían aplicar las leyes de la guerra y no el código penal. Si en muchos casos los Estados asumen este riesgo, es por una serie de ventajas, que incluyen la justificación de la retaliación como una violencia de respuesta a una agresión bélica previa, en los términos de una guerra justa, la opción de acudir a la solidaridad internacional, la posibilidad de justificar más fácilmente los daños colaterales contra enemigos inocentes o la limitación de derechos y libertades básicas para la población civil. Al fin y al cabo la guerra es un estado de excepción, en el que el uso de la fuerza acaba por afectar a personas ajenas al conflicto, puesto que es imposible hacer una guerra "sin pisar muchas flores". Además, queda siempre abierta la posibilidad de demonizar al enemigo, tratándolo no como *iustus hostis* sino como un exponente del mal radical, y por ello despojado de toda humanidad o dignidad.

Hay que analizar ahora la pretensión de presentar como justa la "guerra", en el sentido metafórico del término, librada contra el terrorismo, que incluye varias guerras reales (contra Afganistán, Iraq y quién sabe cuántas más), además de las acciones encubiertas para desmantelar células terroristas, los asesinatos selectivos, las acciones diplomáticas y las sanciones contra los Estados acusados de apoyar el terrorismo. Como es bien conocido, las autoridades norteamericanas y sus asesores han puesto especial énfasis en presentar las guerras contra el terror en los términos tradicionales de la teoría de la guerra justa. En la retórica de los actuales defensores de la política de Bush abundan las referencias a san Agustín, san Ambrosio o santo Tomás, auténticos pesos pesados (sobre todo el último) llamados a luchar hombro a hombro con los "soldados de la libertad" que integran esta fuerza poderosa desplegada para acabar de una vez por todas con la amenaza del terrorismo. Oír a los norteamericanos hablar de justa causa, recta intención, cálculo prudencial de las consecuencias y autoridad legítima para emprender una lucha armada produce cierta extrañeza, puesto que nos hemos acostumbrado a mirarlos como una nación proyectada al futuro, más que al pasado. Pero es un hecho que como nunca antes la teoría de la guerra justa ha sido objeto de muchos artículos y libros orientados a demostrar la justa causa y la recta intención de los combatientes enfrentados al terror.

Un ejemplo ilustrativo de la literatura sobre el tema es la obra de Jean Bethke Elshtain, *Just War against Terror*. La estrategia seguida por la intelectual norteamericana es relativamente sencilla: una vez precisados los criterios básicos del *ius ad bellum* y del *ius in bello*, de acuerdo con los parámetros tradicionales de las teorías

de la guerra justa, la autora trata de convencernos de que las recientes guerras de Afganistán e Iraq se amoldan estrictamente a estas exigencias de moralidad pública y por consiguiente son "legítimas y justas". En cuanto a los criterios para determinar el grado de justicia de un conflicto armado, Elshtain menciona la condición de que la iniciativa militar sea tomada por una autoridad legítima, la presencia de una justa causa para la guerra, una recta intención en quienes toman la iniciativa y la llevan a cabo, un cálculo prudencial favorable en cuanto a los resultados esperados, y una serie de medidas en el ejercicio mismo de las acciones bélicas, orientadas a no involucrar a personas inocentes. A partir de este esquema normativo sustentado en los clásicos de la guerra justa, la autora procede a mostrar que las recientes acciones bélicas emprendidas por Estados Unidos y sus aliados se ciñen estrictamente a estos exigentes criterios, y por consiguiente quedan legitimadas ante el mundo y ante la historia. La autora no tiene dudas acerca de la legalidad y legitimidad de estas guerras, emprendidas no como retaliación y venganza, sino en defensa de los valores de civilidad y libertad, y sobre todo para restaurar la "*tranquillitas ordinis*" –la paz en armonía y justicia propugnada por san Agustín–, la única alternativa a la guerra de todos contra todos. De manera más específica, Elshtain considera que existían justas causas para el conflicto armado, en la medida en que "prevenir ulteriores agresiones y restaurar las precondiciones para la tranquilidad civil es un legítimo *casus belli*" (Elshtain, 2003: 59). La autora destaca enseguida la "recta intención" de las autoridades políticas y de los combatientes, que lucharían por caridad cristiana y por solidaridad con las víctimas, "por el igual aprecio por otros basado en la dignidad humana y en nuestra común humanidad", impulsados por un amor sincero y auténtico por un prójimo no tan cercano, al que defienden "castigando a los malhechores y tratando de disuadirlos para que no sigan matando a civiles en el futuro" (*ibid.*: 61). Elshtain menciona además, como conducta "deferente" y respetuosa hacia la normatividad de la ONU, el hecho de que Bush "le haya informado al Consejo de Seguridad acerca de sus intenciones de utilizar la fuerza para castigar la agresión" (*idem*), y subraya de manera reiterada el respeto por las leyes de la guerra y el DIH por parte de los soldados que luchan bajo la bandera de la democracia, muy atentos a medir la fuerza de reacción en función de la agresión padecida, y a no involucrar en el conflicto a víctimas inocentes. El uso de armas "inteligentes", selectivas y "*very accurates*", junto con el espíritu bondadoso y humanitario de los pilotos encargados de los bombardeos selectivos, acabaría

por reducir al mínimo los inevitables "daños colaterales" de civiles eliminados "*per accidens*", de manera no deliberada.

Cabe anotar que esta aparente vuelta al pasado en el empeño por legitimar un conflicto tiene sus razones. Al fin y al cabo, los autores cristianos de la guerra justa ofrecen un abanico muy amplio de causas "justificantes" del recurso a las armas (más allá de las guerras estrictamente defensivas), y su conciencia moral acepta como lícitas –en lo relativo al denominado *ius in bello*– prácticas claramente incompatibles con los estándares de moralidad y legalidad aceptadas en la actualidad e incluidas en la normatividad del derecho internacional y del derecho internacional humanitario. Lo que por lo demás no debe sorprendernos, en la medida en que dichos autores elaboraban sus teorías deontológicas asumiendo como paradigma y punto de referencia no solamente los dictados de la ley natural, sino las prácticas de guerra empleadas por el pueblo judío relatadas en el Antiguo Testamento, y por ende asumidas como derecho positivo divino. Son precisamente los *exempla* nada edificantes contenidos en el *Deuteronomio* y el *Éxodo* los que inducen a los teóricos cristianos de la guerra justa a aceptar prácticas de guerra que a nuestros ojos son inmorales e inhumanas, como la posibilidad de aniquilar a todos los enemigos vencidos, destruir sus ciudades y dejar sin vida a todo ser que respire (humano o no). Una vez asumido que la nueva ley no acaba, sino que se integra a la antigua, es claro que estos ejemplos se transforman en una indicación de la voluntad divina acerca de la forma correcta de conducir la guerra. De estos mismos textos aprendieron los españoles ese esperpento jurídico conocido como el "requerimiento", que obligaba al enemigo a elegir entre el sometimiento o la aniquilación.[11] Incluso un autor moderado como Vitoria acaba por legitimar en algunos casos estas formas de violencia.[12]

---

[11] En *Dt*. 20, 10-18 leemos que "si te acercas a una ciudad para atacarla, le ofrecerás antes la paz. Si la acepta y te abre sus puertas, todo el pueblo será tributario y te servirá. De lo contrario, si quiere la guerra, la pondrás bajo asedio. Y cuando Dios la haya puesto en tus manos, matarás con la espada a todos los varones, y tomarás como botín de guerra a mujeres, niños y animales".

[12] "*Aliquando licet et expedit interficere omnes nocentes*". La razón es que la guerra se hace para asegurar la paz, y en algunos casos "*obtineri securitas non potest, si non opprimantur omnes hostes*", sobre todo cuando se trata de infieles, de los cuales no se puede esperar la paz bajo ninguna condición (Vitoria, *De iure belli*: 82-83). De manera similar, Vitoria justifica en algunos casos la matanza de prisioneros y considera "*per se non illicitum*" saquear una ciudad, cuando resulte necesario para animar a los soldados o atemorizar al enemigo.

Así que no es descabellado pensar que la recuperación selectiva de algunos temas tradicionales de la guerra justa constituye en realidad una estrategia utilizada para contar con normas más flexibles y permisivas a la hora de justificar determinadas iniciativas militares, y para eludir los criterios más exigentes de guerra justa asumidos e incorporados en el derecho internacional y en el derecho internacional humanitario. De acuerdo con la Carta de la ONU, la única guerra justa que puede emprender un Estado por su cuenta es la llevada a cabo para enfrentar una agresión-invasión en acto. En los demás casos, toda iniciativa militar –sea ella orientada a evitar genocidios, reparar injusticias o prevenir el uso de armas de destrucción masiva– queda a cargo del Consejo de Seguridad de la ONU, instancia que puede a su vez acudir a las fuerzas armadas de los diferentes Estados.

Tampoco resulta difícil explicar la especial simpatía por san Agustín. No olvidemos que, por encima y más allá de su visión pesimista del poder y de la ciudad terrenal, el obispo de Hipona aceptaba la legitimidad del imperio romano como un mal menor frente a la amenaza de los bárbaros que acechaban en las fronteras; estaba convencido de la legitimidad del poder imperial, al cual consideraba autorizado para utilizar las armas y aplicar la justicia divina en la tierra; tenía una especial sensibilidad por la amenaza del mal, y tendía a traslapar la lucha contra el enemigo externo con la orientada a enfrentar el enemigo interno o hereje. Además, san Agustín aceptaba la posibilidad de guerras sin restricciones ordenadas directamente por la divinidad –guerras en las cuales se desvanecían las restricciones del *ius in bello* ante el carácter perentorio del mandato divino y la presencia amenazadora del mal.

Tiendo a creer, de todas formas, que el auténtico elemento inspirador –por supuesto no reconocido– de muchos de los actuales asesores del presidente Bush es la obra de un discípulo renacentista de san Agustín, contemporáneo de Vitoria: Ginés de Sepúlveda, autor de un tratado sobre la guerra justa escrito al servicio de los intereses imperialistas de Carlos V, de quien fue a la postre el cronista. Allí, Sepúlveda introduce una causal novedosa de guerra justa, a su juicio igual de legítima e igualmente arraigada en la ley natural que las enunciadas por san Agustín o santo Tomás: la necesidad de imponer la civilización y enfrentar la barbarie por medio de las armas. Se trata de una causa "menos clara y menos frecuente, pero no por ello menos justa, ni menos fundada en el derecho natural y divino", que es la de "someter por las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por su condición natural deben obedecer a otros y rehúsan el imperio" (Sepúlveda,

1996: 81).[13] La legitimidad de esta clase de hazañas militares derivaría, en última instancia, de la superioridad innegable de los españoles por sobre esos hombrecillos inferiores en cuanto a apariencia física, cultura, organización social, y por ello destinados a ser *natura servi* de quienes han sido creados para conquistar y mandar. Para Sepúlveda resultaba imperioso inculcarles principios de humanidad a unos seres carentes de civilización, por las buenas o por medio de la violencia y el sometimiento.[14] En efecto, en la retórica actual acerca de la justificación de la guerra contra el terrorismo no poco espacio ocupan las consideraciones relativas a la superioridad moral de un tipo de civilización que no solamente tiene de su lado la fuerza de las armas, sino también la práctica de la tolerancia, el respeto de la dignidad de todos, la separación entre Estado e Iglesia y la valoración de la mujer. Se trataría, en últimas, de una guerra impuesta por la misma lógica de la expansión de la civilización y de la democracia. Lo dijo de manera explícita hace casi dos siglos Hegel: un pueblo bárbaro ejerce violencia contra los pueblos civilizados por el simple hecho de persistir en la barbarie, independientemente de que ejerza actos de violencia explícitos contra las naciones civilizadas. De allí la justificación de una violencia o guerra "de respuesta".

Quiero también anotar que una evaluación somera de los últimos conflictos armados a la luz de los parámetros actuales de guerra justa incorporados en la normatividad internacional, arroja resultados muy distintos de los obtenidos por los partidarios de Bush: 1) la justa causa alegada contra Iraq podría resultar insuficiente, ante la ausencia de la condición estricta de legítima defensa, y ante la obligación para los Estados de delegar en el Consejo de Seguridad de la ONU la responsabilidad de las acciones militares preventivas orientadas a neutralizar la amenaza de armas de destrucción masiva. De hecho; una guerra preventiva declarada de manera unilateral se asimila a una agresión; 2) la *auctoritas* autorizada a emprender esta clase de acciones militares ya no es la de un Estado específico, por poderoso que sea, sino la instancia legítima acordada por la comunidad internacional; 3) no se requiere de mucha suspicacia para imaginar móviles más terrenales que los esgrimidos por la

---

[13] Entre las causas tradicionalmente aceptadas, el autor español menciona la legitimidad de repeler la fuerza con la fuerza, la posibilidad de recobrar los bienes injustamente arrebatados y la de punir a los criminales que no hayan sido adecuadamente castigados.

[14] "Es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre los que no tienen estas virtudes" (Sepúlveda, 1996: 87).

retórica oficial, empeñada en convencernos a toda costa de que no están en juego el control de corredores estratégicos o el petróleo, sino obligaciones derivadas de la caridad cristiana y de la solidaridad con los oprimidos; 4) en contraste con la normatividad actual, que sólo legitima el uso de las armas como extremo recurso, una vez ensayados y agotados otros mecanismos de presión, los defensores de la política de Bush consideran suficiente el hecho de que el presidente se haya embarcado en la guerra al cabo de un proceso reflexivo y no de manera inmediata; 5) un balance realista de las intervenciones militares, que además del elevado número de daños colaterales en la población civil – las bombas y los misiles se han mostrado menos "inteligentes" de lo esperado–, han dejado a una nación entera sumida en el caos, el desespero y el terror, parecería mostrar que no se ha cumplido con uno de los criterios tradicionales de la guerra justa: "evitar que de la guerra se deriven males peores que aquellos a los que la guerra quería poner remedio".[15] Muchos comparten el juicio de Todorov, en el sentido de que la guerra contra el terror ha acabado por fomentar el terrorismo y la violencia, y ha hecho el planeta menos seguro.[16]

Cabe en fin destacar los peligros de una guerra presentada a ratos como una cruzada contra el imperio del mal y orientada a extirparlo en sus múltiples y peligrosas manifestaciones. La guerra justa se confunde a veces con una *holy war*, que como bien lo destaca Walter, es la menos justificable de todas las guerras.[17] Este lenguaje de sabor religioso que reclama una lucha sin límites no contra un enemigo cualquiera, sino contra la encarnación misma de lo diabólico, acaba inevitablemente por evocar los crímenes de lesa humanidad antaño perpetrados al grito de "Dios lo quiere", en las cruzadas dirigidas contra infieles, herejes o brujas. La guerra santa es por definición absoluta e ilimitada, libre de cualquier clase de restricciones, debido a la bondad irrestricta e incondicional del bien perseguido, y a la absoluta maldad y falta de humanidad atribuida al enemigo.[18]

---

15 A juicio de Vitoria, "*oportet cavere, ne ex ipso bello sequantur maiora mala quam vitentur per ipsum bellum*" (*De iure belli*: 69).

16 "No es claro –anota Todorov– que la guerra de Iraq haya contribuido realmente a la erradicación del terrorismo. […] El terrorismo goza de buena salud" (2004: 59-60).

17 La cruzada, anota el autor, "es el equivalente internacional de la persecución religiosa y la represión política y, obviamente, es un acto excluido por el argumento de la justicia" (Walzer, 2001: 165).

18 "Deshumanizar al adversario es propio de un tipo peculiar de guerra, de la denominada guerra absoluta. Si cada guerra está hecha para matar, el matar queda de todas formas condicionado a un objetivo declarado que lo justifica y al mismo tiempo lo limita" (Alfieri, 2003: 192).

5. Una estrategia integral contra el terror sustentada en los derechos

Más allá de los exabruptos y peligros de esta cruzada contra las "fuerzas del mal", hay que reconocer de todas formas que –a diferencia de las brujas y de los herejes– el terrorismo constituye hoy en día una amenaza seria para las libertades de todos. La denuncia de una estrategia a todas luces inadecuada para enfrentarlo no significa que podamos darnos el lujo de desconocer o tolerar formas desgarradoras de crueldad que parecerían desbordar el ámbito del mal ordinario o de las conductas moralmente incorrectas. A mi juicio, una lucha integral contra el terrorismo debería centrarse en el fortalecimiento del Estado de derecho y de la legalidad en las relaciones internacionales, en la ampliación de la democracia y de la ciudadanía social, y en el esfuerzo por asegurarle una justicia reparadora a las víctimas del terrorismo.

La lucha antiterrorista debe incluir ante todo justicia y reparación para las víctimas del terror. Esclarecer y castigar los crímenes más atroces es una exigencia elemental de justicia, que se impone *prima facie* por encima de consideraciones pragmáticas acerca de beneficios circunstanciales derivados de amnistías o indultos. La reconstrucción de la verdad y una justicia eficaz son indispensables para sanar las heridas y rehabilitar a la víctima. El silencio, el olvido y la impunidad fomentan en cambio el resentimiento y la venganza, e impiden la catarsis necesaria para abrir una nueva página en la historia de individuos y pueblos. Sin duda, el perdón es una opción para las víctimas; pero nadie debería sentirse autorizado a perdonar y borrar de la memoria colectiva atropellos padecidos por los demás. Sin caer en un fundamentalismo rigorista o en un moralismo vengativo, que en ocasiones les impiden a las víctimas desprenderse de un recuerdo traumático de violencia y terror, hay que enfrentar con coraje la realidad del mal, identificando a los victimarios y asegurándole memoria y justicia a las víctimas.[19] Hay que evitar a toda costa el pragmatismo cínico de aquellos terroristas que reclaman agradecimiento y medallas

---

[19] El riesgo para quien padece la sevicia de un acto terrorista es que quede atrapado para siempre en la condición de víctima. Y no de la víctima generosa que se sacrifica en aras de elevados valores o de los intereses de la comunidad, sino de la víctima recelosa concentrada en el entuerto recibido, poco o nada sensible al sufrimiento ajeno, y dispuesta a utilizar los atropellos padecidos como una línea de crédito inagotable frente a la sociedad y a la humanidad. Como lo señalara Primo Levi, uno de los sobrevivientes del infierno de Auschwitz, opresores y víctimas "acaban encerrados en la misma trampa" (Levi, 1986: 14).

por sus conductas criminales, o que en el mejor de los casos exigen el olvido, pero sin rebajarse a pedir perdón por los atropellos cometidos. Una conducta de esta naturaleza se transforma en una violencia adicional para quienes han padecido el terror, y a menudo fomenta en ellos resentimiento y deseos de venganza. Cuando el Estado reniega de su derecho-deber de hacer justicia, no es improbable que el ofendido trate de hacerla por sus propios medios.

Otro de los pilares de una lucha eficaz contra el terror es el fortalecimiento de la legalidad en la esfera interna y en las relaciones internacionales. No hay que olvidar que entre los objetivos de la estrategia terrorista se encuentra el de producir la crisis y el desmoronamiento del Estado de derecho. Los terroristas tratan por todos los medios que el aparato estatal se torne más represivo y acabe por renunciar a los valores y principios que lo regulan en aras de resultados más exitosos en la lucha contra la amenaza terrorista. Y a menudo lo consiguen, cuando logran que la reacción antiterrorista acabe por emplear a su vez el terror y la tortura como armas de lucha. La victoria reclamada en estos casos por el Estado se parece más a una derrota, puesto que los terroristas han logrado imponer sus principios o desvalores. Para ellos es cierto que "perder es ganar un poco"; para el Estado, por el contrario, una victoria conseguida a un precio tan elevado constituye una derrota completa. Por ello, una lucha eficaz a largo plazo debería asumir de manera prioritaria la consolidación del Estado de derecho, indispensable para que quede bien marcada la diferencia de estatus entre el poder estatal y quien lo desafía, entre una banda criminal y una institución que no se diferencia de la primera exclusivamente por su mayor poder destructivo. Es prioritario que el Estado defienda la vida y la libertad de sus ciudadanos, pero con las herramientas autorizadas por el pacto originario que legitima sus intervenciones en favor de las libertades y derechos de todos.

Una actitud parecida se impone en el plano internacional. En sus reflexiones acerca del 11 de septiembre, Habermas sugiere que este suceso podría eventualmente adquirir un sentido histórico-universal en la medida en que acabe por propiciar la transición del derecho internacional clásico a un derecho de tipo cosmopolita propugnado hace más de dos siglos por Kant (Borradori, 2003: 31). A unos años de distancia, esta posibilidad parecería desmentida por el curso de los acontecimientos. Los atentados terroristas han acabado por frenar esa tendencia progresista en la esfera de las relaciones entre naciones, que en las últimas décadas del siglo XX se había materializado en un compromiso extendido en cuanto al rechazo del recurso

a la fuerza para dirimir conflictos entre Estados, en la tendencia a renunciar a un apego fanático a la soberanía cuando estaban de por medio la salvaguarda de la paz y la protección de los derechos fundamentales, y en la creación de una Corte Penal Internacional con jurisdicción sobre los crímenes de lesa humanidad o de guerra perpetrados a lo largo y ancho del planeta. Todas estas señales alentadoras parecían justificar cierto optimismo en cuanto a la posibilidad de superar de una vez por todas la forma tradicional de concebir las relaciones entre Estados en términos de inseguridad permanente, en la que cada cual sólo podía confiar en su fuerza para asegurar su existencia o exigir un trato justo en el concierto de las naciones.

Al cabo de varias acciones militares emprendidas de manera unilateral, en claro desconocimiento y desacato de la normatividad y del papel de la ONU –y ejecutadas en contravía de muchos de los preceptos del DIH– esta tendencia parecería haberse revertido. De hecho, el prestigio de la ONU ha quedado empañado por la conducta de una superpotencia que no parece dispuesta a aceptar límites cuando están de por medio sus intereses estratégicos. Más allá de la retórica oficial, la postura realista ha ganado de nuevo terreno frente a la de quienes se atreven todavía a pensar la política internacional en términos de justicia y diálogo, más que de poder. Y en la medida en que cada Estado sigue apelando de manera unilateral a la fuerza para hacer justicia con sus propias manos, se torna más difícil pensar en la posibilidad de superar ese estado todavía precario y "primitivo" (para usar una expresión de Kelsen) en que sigue permaneciendo el derecho entre las naciones. La reacción a los atentados terroristas parecería darle la razón a quienes siguen pensando que los Estados no han logrado superar el estado de naturaleza en sus relaciones recíprocas, ante la ausencia de un poder superior a la vez poderoso, imparcial y justo. Por eso las guerras unilaterales contra el terror se transforman en una derrota para la humanidad civilizada, y para la esperanza de un orden internacional más justo. Es otra victoria más que pueden reclamar los terroristas.

Quiero insistir finalmente en la necesidad prioritaria de consolidar una democracia en sentido social (para retomar una expresión de Marshall), como una alternativa viable al terrorismo. La democracia es una apuesta por la no violencia –es contar cabezas sin destruirlas– y por una manera distinta de dirimir los conflictos, sin acudir a las armas o al terror. Y no puede ser pensada al margen de unas condiciones mínimas de dignidad y bienestar, logradas gracias a la inserción de los derechos sociales en la dimensión de la ciudadanía. Lograr este objetivo significa

acabar con la marginalidad y el resentimiento, el terreno más propicio para la perpetuación del terror. Cabe también recordar que en muchos casos los atentados terroristas han acabado por debilitar los movimientos sociales y la participación ciudadana. Por ello, lograr de manera concertada –por medio de la participación ciudadana–, algunas de las consignas esgrimidas por los actores terroristas constituye una manera de derrotarlos.

Lo expresado en este último acápite pone de relieve el papel prioritario de los derechos en la lucha contra el terror: es urgente defender la vida y la libertad, pero en el marco de un Estado de derecho que tome en serio los derechos fundamentales; hay que atender los derechos de las víctimas para acabar con la espiral de respuestas siempre más violentas; hay que promover en el plano internacional el derecho a la paz sin perjuicio de las exigencias de justicia y sin olvidar la necesidad de enfrentar de manera solidaria las violaciones de derechos en los diferentes lugares del planeta; se impone, en fin, el fomento de los derechos sociales y políticos como una estrategia para acabar con las condiciones que facilitan y alimentan el terror. En este papel fundamental de los derechos en la lucha contra el terrorismo insiste con razón Derrida en sus reflexiones sobre el 11 de septiembre (Borradori, 2003: 142). Más que un estorbo, los derechos representan un antídoto eficaz frente a toda clase de violencia, incluida la del terror. Lejos de debilitar o entrabar la respuesta del Estado, la toma en serio del espectro completo e indivisible de los derechos constituye una herramienta insoslayable para enfrentar el desafío del terrorismo a los valores más arraigados de nuestra civilización.

Bibliografía

Alfieri, L. 2003. «Consenso di morte. Il punto di vista dei persecutori». En: Donaggio, E. y D. Scalzo (eds.). *Sul male. A partire da Hanna Arendt*. Roma: Meltemi.

Baudrillard, J. 2002. *Lo spirito del terrorismo*. Milán: Cortina.

Bobbio, N. 1977. *El tercero ausente*. Madrid: Cátedra.

Bocca, G. 2003. *Storia dell'Italia partigiana*. Milán: Mondadori.

Borradori, G. 2003. *Filosofia del terrore. Dialoghi con Habermas y Derrida*. Bari: Laterza.

Camus, A. 1950. *Justes*. París: Gallimard.

———. 1999. *L'uomo in rivolta*. Milán: Bompiani.

Carr, C. 2002. *Terrorismo. Perché e sempre fallito e fallirá ancora*. Milán: Mondadori.

Chomsky, N. 1989. *La cultura del terrorismo*. Barcelona: Ediciones B.

Clausewitz, C. von. 1984. *De la guerra*. Barcelona: Labor.

Dostoievski, F.M. 2003. *Los hermanos Karamázov*. Ujánova, N. (ed.). Madrid: Cátedra.

Elshtain, J.B. 2003. *Just War against Terror. The Burden of American Power in a Violent World*. Nueva York: Basic Books.

Ferrajoli, L. 1990. *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*. Bari: Laterza.

Fossati, M. 2003. *Terrorismo e terroristi*. Milán: Mondadori.

Ignatieff, M. 2006. *Il male minore. L'etica politica nell'era del terrorismo globale*. Milán: Vita e Pensiero.

Laqueur, W. 1987. *L'etá del terrorismo*. Milán: Rizzoli.

———. 2002. *Il nuovo terrorismo. Fanatismo e armi di distruzione di massa*. Milán: Corbaccio.

Levi, P. 1986. *I sommersi ed i salvati*. Turín: Einaudi.

Maquiavelo, N. 1971. «Storie fiorentine». En: *Tutte le opere*. Florencia: Sansoni.

Merleau-Ponty, M. 1968. *Humanismo y terror*. Buenos Aires: La Pléyade.

Pontara, G. 1979. «Violenza e terrorismo, il problema della definizione e della giustificazione». En: Bonanate, L. (ed.). *Dimensioni del terrorismo politico*. Milán: Franco Angeli.

Rapoport, D.C. (ed.). 1985. *La moral del terrorismo*. Barcelona: Ariel.

Sepúlveda, G. de. 1996. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: fce.

Todorov, T. 2004. *El nuevo desorden mundial*. Barcelona: Península.

Vitoria, F. de. 2005. *De iure belli*. Bari: Laterza.

Walter, E.V. 1967. «Policies of violence: from Montesquieu to the terrorist». En: Wolff, K.H. y B. Moore *jr*. (eds.). *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*. Boston: Beacon Press.

Walzer, M. 2001. *Guerras justas e injustas*. Barcelona: Paidós.

———. 2004. *Reflexiones sobre la guerra*. Barcelona: Paidós.

Wilkinson, P. 1985. «Las leyes de la guerra y el terrorismo». En: Rapoport, 1985. Pp. 115-137.

I. Ética y filosofía política

B. Ponencias

Ética: dilemas morales

Pablo R. Arango*

Tal vez el hombre deba elegir siempre entre varios males.

George Orwell

* Universidad de Caldas.