

APUNTACIÓN CRÍTICA A LA ÉTICA DISCURSIVA

LUIS EDUARDO HOYOS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Resumen

El artículo sugiere que la fundamentación racional última de la ética intersubjetiva sólo puede ser aceptada como la fundamentación de muy poca cosa. El poder de la fundamentación filosófica es precario. Por otra parte, critica el uso que la ética discursiva hace del “escepticismo moral”, por atribuirle a una posición pretendidamente filosófica un comportamiento que no es filosófico, con el propósito de refutarla.

Palabras clave: K.-O. Apel; ética discursiva; fundamentación; escepticismo moral.

Abstract

The paper suggests that the ultimate rational grounding of an intersubjective ethics can only be accepted as the grounding of precious little. The power of philosophical grounding is precarious. The essay also criticizes the use that discursive ethics makes of «moral skepticism», because it attributes a non-philosophical behavior to an allegedly philosophical position in order to refute it.

Key words: K.-O. Apel; discursive ethics; grounding; moral skepticism.

”Si una fundamentación de normas éticas con validez intersubjetiva es efectivamente imposible, entonces no existe ninguna obligación de convenir y matener acuerdos libres.” Con estas palabras formula Karl-Otto Apel la necesidad de la fundamentación racional de una ética intersubjetiva.¹ Se trata, ciertamente, de una observación algo exagerada, e incluso patética. Pero también, y ante todo, de una observación que parece proponerle a la reflexión filosófica una tarea de titanes. La obligación de los acuerdos libres se hace depender de la posibilidad de la fundamentación, racional e intersubjetivamente válida, de las normas éticas; fundamentación que, a su vez, debe ser tarea de la filosofía. De modo que, una vez puesta –por así decir– la fundamentación, queda establecida la obligación de lograr acuerdos racionales. Sin aquélla, ésta no existiría. Esto es hacer depender demasiado de la fundamentación racional. Una exigencia semejante descansa, a mi modo de ver, en una confusión acerca de lo que la filosofía puede hacer. Con la exigencia de aquella tarea titánica se parece estar suponiendo que fundamentar es, como dije, *poner* o *crear* un fundamento, un principio que hace posible el acuerdo y que legitima la obligación de buscar acuerdos. Es una tarea que recuerda la subida de Moisés al monte Sinaí con el objeto de recoger las tablas que contenían las leyes que habrían de regir la organización de su pueblo.

¹ K.-O. Apel: *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt 1997, 27.

Pero fundamentar filosóficamente tiene poco que ver con poner un principio en la realidad, o introducirlo en ella, después de haber sido sacado quién sabe de dónde. Fundamentar filosóficamente parece tener que ver, más bien, con el ejercicio de *hallar reflexivamente* un fundamento que se encuentra ya subyacente en nuestra realidad. Al fundamentar el ámbito normativo que garantiza acuerdos no hacemos otra cosa, entonces, que *explicitar* los presupuestos que subyacen al acuerdo. En este último sentido es factible la fundamentación racional. De hecho, la necesidad de una fundamentación última racional es vista por el mismo Apel como una fundamentación reflexiva. El hace énfasis en este punto de vista sobre todo después que su proyecto fuera tenido como un proyecto fundamentador de tipo axiomático y, en consecuencia, fuera sometido a una crítica de tipo escéptico-racional.²

Pero aún si suponemos la viabilidad de la fundamentación filosófica en el segundo sentido aludido, es decir, como fundamentación reflexiva, como el esfuerzo de hacer explícitos presupuestos que subyacen a ciertas realidades o hechos, surge la pregunta por el alcance de ese tipo de ejercicio filosófico. Al mostrar que hay un fundamento último que no puede ser, a su vez, fundamentado —dado que el ejercicio de fundamentación lo presupone—, mostramos, en realidad, muy poco. En pocos proyectos filosóficos trascendentalistas es esto tan evidente como en el de la ética discursiva, debido al expediente argumentativo del que se sirve para hacer valer la existencia de un fundamento último. Como se sabe, la ética discursiva parte de la realidad de la comunicación y la argumentación, como acciones, *performances*, y de ciertas pretensiones de entendimiento subyacentes a ellas, con la intención de hacer ver que el mero intento de negar, e incluso cuestionar, dichas pretensiones subyacentes, conduciría al actuante a una contradicción performativa. En otras palabras, el cuestionamiento de la pretensiones de validez y entendimiento de las acciones discursivas conduce él mismo a la explicitación de algo presupuesto en ellas; a saber: la pretensión de validez y entendimiento. De otra forma, la acción discursiva estaría autoaniquilándose como tal. Ese expediente es el que puede llamarse fundamentación última, por no necesitar de otro fundamento y por estar provisto él mismo de un carácter infalible.³

² Véase la crítica de Hans Albert en: *Transzendente Träumereien*. Hamburg 1975. Apel responde recurrentemente a esa objeción, pero expresamente en: "Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des 'Kritischen Rationalismus'". En: *Sprache und Erkenntnis*, ed. por B. Kanitscheider. Innsbruck 1976, 55-82.

³ El término alemán que utiliza Apel para expresar su concepción principialista hace ver, en cierto sentido, esta doble significación: un "Nicht-Hintergebares" —dice él—, algo que no admite engaño ("hintergehen" significa engañar), algo infalible, pero también algo detrás de lo cual no puede ir otra cosa, porque estaría siempre presupuesto en ella.

Ahora bien, una acción discursiva incurre en contradicción performativa sólo cuando pretende contrariar muy elementales presupuestos implicados en ella misma, condiciones muy mínimas. En cambio, cuando por medio de la argumentación, como acción discursiva, se quieren contrariar características menos mínimas, por así llamarlas, la situación no es la de una autocontradicción del tipo mencionado. Por otra parte, en cuanto el expediente fundamentador de la autocontradicción performativa alcanza a mostrar, en el mejor de los casos, las condiciones mínimas de la posibilidad de algo, esto no excluye que, desde un punto de vista algo más determinado, o menos mínimo, ocurra algo diferente a lo prescrito por las condiciones mínimas, sin que por ello deba haber forzosa-mente una contradicción performativa. El pensamiento que dió origen a este tipo de argumentación ofrece una buena ilustración de la idea aquí expuesta.

Fue, al parecer, Jaakko Hintikka el primero en insistir en que la proposición cartesiana: "Yo pienso, luego yo existo" no debía su carácter irrefutable al hecho de ser la conclusión de una argumentación silogística (cosa en la que ya había insistido el mismo Descartes), sino al hecho de que cualquier intento de contradecirla incurre necesariamente en una autocontradicción de tipo performativo⁴. Lo mismo no vale, sin embargo, para el aserto, más determinado, acerca de lo que soy; a saber: una cosa que piensa, que, además, debe ser inmaterial, pues puedo muy bien establecer otra determinación acerca de lo que soy (como que el pensamiento depende de una función cerebral, por ejemplo), sin incurrir en contradicción en el acto. Lo que sugiero es, simplemente, que el expediente fundamentador de la autocontradicción performativa prueba muy poco, y lo que prueba es demasiado básico como para ser tenido como fundamento de posibilidad de cosas muy determinadas. Así, el fundamento de posibilidad de los acuerdos racionales es tan básico y mínimo que no excluye, como tal, los desacuerdos, e incluso el enfrentamiento de posiciones inconmensuradas⁵. Sin embargo, considero que el hecho de que los fundamentos de posibilidad hallados por cierto modo trascendental de filosofar sean, y no puedan menos que ser, muy indeterminados y elementales en relación con aquello algo más determinado que presuntamente ha de caber dentro de su ámbito de fundamentación, es algo que forma parte esencial de este modo de filosofar. De ahí que la tarea titánica que le propone la ética discursiva a la filosofía no

⁴ Cf. J. Hintikka: "Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?" En: *René Descartes. Critical Assessments*, ed. por George Moyal. T. II. London 1998, 162-184. Cf., también, K-O. Apel: "Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des 'Kritischen Rationalismus'". En: *Sprache und Erkenntnis*, ed. por B. Kanitscheider. Innsbruck 1976, 55 ss. Así mismo, J. Habermas: "Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm". En: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt 61996, 90 s.

⁵ He argumentado en favor de esta última idea en: "Significado y banalidad del escepticismo filosófico". En: *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*. Bogotá, 109, abril 1999, 53-84.

pueda tenerse como cumplida, sin más. Y esto me parece válido, ya sea que se conciba dicha tarea como la del *establecimiento* (o *posición*) del fundamento racional que posibilita el acuerdo, o simplemente como la del *hallazgo* de dicho fundamento garantizador.

Sabido es que la llamada ética discursiva también cuenta con una versión más moderada, en lo que se refiere al optimismo con relación a una fundamentación última. Jürgen Habermas piensa, en efecto, que una fundamentación última de la moral no es ni posible, ni necesaria⁶. El se propone hacer válido el punto de vista del cognitivismo ético mediante un contraste con el empirismo ético y con lo que da en llamar "escepticismo ético". Me limitaré, principalmente, a hacer una observación crítica muy puntual sobre esta propuesta por lo que considero un mal manejo de la cuestión del escepticismo (lo que algunos llaman el "desafío escéptico") para fines de la fundamentación racional.

El cognitivismo ético de Habermas puede ser identificado con una actitud optimista en relación con la fundamentación racional de la moral (p. 67), pero, sobre todo, con la idea de que "deber hacer algo significa tener razones para hacerlo" (p. 59). Su concepción está movida por el *desideratum* de explicar una actitud moral *objetiva* y por una oposición, muy característica del conjunto de su pensamiento, a cierto derrotismo contemporáneo en relación con el proyecto de la Ilustración. El análisis de nuestro necesario involucramiento en una experiencia cotidiana comunicativa daría el potencial argumentativo y explicativo para satisfacer ese *desideratum*. Y tal cosa se debe, en no poca medida, al carácter fundamental que comporta la orientación hacia el entendimiento en nuestra acción comunicativa. El develamiento de presupuestos de orden normativo en la acción comunicativa orientada hacia el entendimiento constituye algo así como el hilo conductor de esta modalidad de la ética discursiva. Ahora bien, estos "inevitables presupuestos" normativos que subyacen a toda pretensión de validez propia del comportamiento discursivo y argumentativo indican el "sentido cognitivo" de dicho comportamiento, esto es, indican que nuestro involucramiento en una experiencia cotidiana comunicativa hace de nuestro comportamiento algo diferente al resultado de meras voliciones infundadas. Por otra parte, "la fundamentación de normas y mandatos exige que se lleve a cabo un discurso real y no es, *finalmente*, monológica" (p. 78).

Las éticas empíricas, o no cognitivistas, no satisfacen el *desideratum* anhelado. Ellas, para Habermas, pueden ser correctas al emprender el análisis de nuestras intuiciones morales cotidianas, pero no son lo suficientemente explicativas de tales intuiciones. En este orden de ideas, Habermas instrumentaliza las

⁶ Cf. "Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm" En: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 104-108. Frankfurt 1996. Todas las referencias a Habermas provienen de este ensayo.

reflexiones de Peter F. Strawson sobre el *resentimiento*⁷, con el objeto de mostrar que esa "fenomenología lingüística de la conciencia ética" "puede...desarrollar una fuerza mayéutica y abrir los ojos al empírista, que se presenta como escéptico moral, en relación con las propias intuiciones morales cotidianas." (Habermas, op. cit., p. 55)

Lo primero que me parece debe ser advertido es que la oposición entre "actitud objetiva" y "sentimiento moral", que subyace a la confrontación de Habermas con el empirismo —o no cognitivismo— moral, no es aceptable, sin más. Una actitud objetiva, una suerte de reconocimiento del necesario abocamiento a la objetividad y a la relación con otros, se hace patente en el momento mismo en que surge el sentimiento moral. No hay "datos puros" de la conciencia moral, ciertamente. De ello no se sigue, sin embargo, que todo lo que "ocurre" en nosotros en relación con la conciencia de estar involucrados con otros, sea identificable conceptual y justificativamente, en el momento mismo que ocurre. No hay nada en contra de que esa identificación tenga lugar en algún momento. Pero lo que sí puede ser constatado con alguna facilidad es que puede ocurrir en nosotros un sentimiento moral sin la inmediata identificación conceptual o cognitiva. Es el caso, por ejemplo, de la compasión. El espectáculo del sufrimiento ajeno suele conmover al sujeto moral y esa no es una conmoción inmediatamente racionalizable ni justificable. No en pretender haber hallado el fundamento material de la moralidad en la compasión, pero sí en haber visto en ella un vínculo muy básico de nuestra conciencia moral con los otros y con lo viviente, se ha de reconocer, creo yo, un enorme mérito de Schopenhauer. Ese no es un vínculo forzosamente racional, o mejor, la compasión no se deja inscribir siempre, en el momento de su surgimiento, en el ámbito de las justificaciones. Pero no por ello es, en ese momento, menos objetiva, pues revela claramente que los otros no nos son indiferentes.

Sin embargo, más directamente relacionado con mi actual propósito es el paso de la argumentación de Habermas que está destinado a combatir a quien él llama "escéptico moral" y que es identificado como partidario de una posición filosófica contraria a la fundamentación de la moral, sea que se presente como fundamentación trascendental última, o como "examen de las confirmaciones indirectas de la teoría discursiva" (p. 108), que es la del mismo Habermas.

Habermas atenaza al escéptico moral entre la contradicción performativa en la que él estaría incurriendo y la negativa a discurrir y discutir en la que tendría que refugiarse, caso que quisiera escapar a dicha contradicción performativa y, consecuentemente, pretendiera quitarle el piso al pragmático trascendental, o al cognitivista ético: "El cognitivista, si continúa con sus re-

⁷ Cf., P. F. Strawson: "Freedom and Resentment". En: *Freedom and Resentment and other Essays*. Londres y Nueva York 1974, 1-25.

flexiones, sólo podrá hablar *sobre* el escéptico, pero no podrá hablar más *con* él.” (p. 109) Ante la falta de disposición para argumentar quedaría únicamente un “resto decisionista que no se puede absolver argumentativamente; el momento volitivo ocupa con razón ese lugar.” (ibidem).

Pero ahí no termina esta confrontación con el escepticismo moral. Habermas piensa que el puntillazo fatal puede ser dado por una simple consideración del comportamiento del escéptico: “por medio de su comportamiento, el escéptico anuncia su participación en la comunidad de aquellos que argumentan, nada más, pero tampoco nada menos” (ibidem). Y es justo ahí donde Habermas da un paso que desconcierta. Según él, el escéptico moral podría si acaso negar “la moralidad”, pero de ningún modo la “eticidad de las relaciones vitales a las que él se atiende diariamente”. Pues la negación de estas relaciones lo obligaría a huir hacia el “suicidio” o hacia “una grave enfermedad mental”: “en cuanto él se mantiene en general en vida, es una robinsonada –con la que el escéptico podría demostrar su salida de la acción comunicativa de una manera muda e impresionante– ni siquiera representable como una ficticia reglamentación tentativa.” (p. 110)

Creo que aquí la ética discursiva incurre en un exceso: el de considerar a una posición que no es filosófica como si lo fuera, y darle un tratamiento que no es de ningún modo filosófico. Entre cognitivista ético y escéptico no hay, ni puede haber, un debate filosófico –por lo menos en la forma como Habermas presenta ese enfrentamiento. Y eso, sencillamente, porque lo que él llama escepticismo moral no es una posición filosófica, ni real, ni posible, sino fingida por mor de la refutación. Es una posición fingida *ad hoc*, y presentada como la más estúpida posible para que se caiga sola por el peso de su propia estupidez. Lo más inconveniente de este exceso reside en el hecho de provocar que se pierda el punto que la ética discursiva quiere destacar. Este punto es, a mi modo de ver, bastante interesante y consiste en sostener que la negación de la eticidad, o substancia moral social, o, si se quiere, la negación del hecho de que se está necesariamente involucrado en una “forma de vida sociocultural” –que alimenta aquellas relaciones entre las personas que se juzgan como relevantes desde el punto de vista moral–, conlleva en sí un germen autodestructivo. Se podría incluso ir más lejos y decir que quien se *niega* a aceptar que la persistencia de los lazos de la sociabilidad está también en manos de la acción individual, *niega* un aspecto esencial de la conciencia moral: el que indica el cierto grado de dependencia de la sociabilidad respecto de la personalidad. Quien, por otra parte, ya no sólo niega, sino que con su acción va en contra del interés colectivo, esto es, *actúa* de una forma que no es generalizable, ya que si lo fuera la sociabilidad quedaría realmente amenazada, está poniendo sobre sí la condena de su aislamiento posible y de su potencial autodestrucción. Sólo que ni en este modo de negar la conciencia moral, ni mucho menos en este último

modo de obrar, tenemos –por lo menos principalmente– una posición filosófica. Lo que tenemos aquí, principalmente, es una posición inmoral, lo que en nuestra lengua se llama, acertadamente, un comportamiento "antisocial". Que este comportamiento tenga alguna relación con una concepción de la vida no justifica hacerla equivalente a una posición escéptico-filosófica sobre la ética, llamada así, y tratada así, por no creer en el poder fundamentador de los presupuestos a los que se aferra la teoría de la acción comunicativa.

Habermas trata, en principio, al escepticismo ético como una posición a la que la caracteriza sobre todo su resistencia contra el cognitivismo ético y contra cierto tipo de optimismo respecto de la Ilustración, su confianza en valores universales y su idea fundamental de una posible cualificación de la *acción* sobre la base de una coordinación de ella con la razón *teórica*, o, en sus términos, sobre la base de un núcleo racional presupuesto en su naturaleza *comunicativa*, orientada fundamentalmente al entendimiento mutuo. Esa posición escéptica parece estar, además, muy próxima al empirismo ético, que acentúa aspectos no cognitivos en la motivación moral. Pero si todo lo que Habermas atribuye al escepticismo ético al final del ensayo aquí referido, y que no tiene más fin que refutarlo, fuera atribuible a la posición filosófica que él, en principio, asume como competidora de la ética discursiva, entonces estaría diciendo que quien se oponga a la ética comunicativa tendría que cometer suicidio para no pasar por inconsecuente. Ahí tenemos un exceso, un abuso teórico intolerable.

Ernst Tugendhat ha mostrado, por ejemplo, de manera a mi modo de ver acertada, que el intento de fundamentación de la moral acometido por Habermas no puede escapar a un círculo, en cuanto que lo que este último entiende por "razón", y que constituiría la clave del "fundamento moral" de una acción comunicativa, vale como tal para la situación discursiva ideal, pero una vez ha sido "*puesta* por las condiciones de la situación ideal." "Habermas pretende poder fundar, de ese modo, una ética en el sentido de la concepción kantiana, para la cual el principio de universalización es fundamental, pero en realidad él la ha presupuesto."⁸ Un reparo semejante puede ser tenido como escéptico o, al menos, puede ser instrumentalizado por el escéptico filosófico, uno de cuyos hábitos preferidos consiste en desmontar proyectos de fundamentación comprobando en ellos procedimientos circulares. Si es cierto lo que dice Habermas sobre el escéptico al final del ensayo que me ocupa, entonces tendríamos que esperar del autor de una crítica como la acabada de referir que se suicide, si no desea que quede demostrada la inconsecuencia vital que supondría la negación de los presupuestos de la ética comunicativa. Habrá quien diga que ahora el que abusa soy yo con esta inusitada provocación. Esa impresión tendría que desvanecerse si se considera que sólo me interesa hacer resaltar el hecho de

⁸ E. Tugendhat: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt 1994, 165; cfr. también 168.

que no es aceptable atribuir a una posición pretendidamente filosófica, comportamientos que no son filosóficos. No puede dejar de sentirse en esta forma de proceder de la ética discursiva la resonancia de un tono dogmático. Aquí ocurre, además, algo muy parecido a lo que ha ocurrido en la historia de la filosofía moderna cuando se ha pretendido refutar el escepticismo filosófico: que, para llevar a cabo tal propósito, se finge una posición no interesante, ni existente, exagerada e insostenible, y después se indica que ella no es sostenible. Un expediente que es banal y al que parece haber recurrido la ética discursiva, tanto en la versión de Habermas, como en la de Apel.⁹

Quisiera insistir brevemente en que uno de los defectos más notorios del procedimiento argumentativo de la ética discursiva que acabo de criticar consiste en que lleva a descuidar aspectos valiosos de la misma teoría propuesta por Habermas. Desearía referirme a uno: Habermas sostiene que quien renuncia a una acción orientada a la comprensión puede aislarse en un tipo de acción puramente estratégica o, incluso, puede llegar a la esquizofrenia y al suicidio. En otras palabras, el abandono o descuido de la acción orientada a la comprensión mutua es autodestructivo (Habermas, op. cit. p. 112). Esa es una tesis muy llamativa e interesante que pierde su valor cuando es aplicada al escepticismo ético, como hace su autor, y no es pensada, en cambio, en relación con quien debe ser pensada; a saber: el actuante inmoral, que es a la vez actuante antisocial. Quien se encuentra en un "callejón sin salida existencial" —como dice acertadamente Habermas—, al abandonar la argumentación y la acción orientada hacia la comprensión, no es el escéptico filosófico, que duda del valor fundador de la moral de la teoría de la acción comunicativa o, incluso, que duda de que detrás de toda intención de hacerse comprender haya un fundamento normativo, sino el actuante que sirviéndose de bienes públicos, como el lenguaje, o todo aquello que depende de la realidad institucional y reglada, ignora o desdeña olímpicamente su condición de estar abocado a la intersubjetividad, en cuanto pretende alcanzar su único beneficio, así esa pretensión redunde en un descalabro para los otros, para lo público.

La acción que no permite, o no puede, ser generalizada, pues esa generalización traería consigo la destrucción de los lazos de la sociabilidad es, sin más, inmoral y antisocial. (Piénsese, por ejemplo, en el desfalco sostenido del erario público que ha llevado, entre otras cosas, a la sociedad colombiana al colapso). Quien actúa así y al mismo tiempo se beneficia de la existencia de dichos lazos, en cuanto desea mantenerse en vida (y vida individual no es posible sin vida social), está incurriendo en algo en cierto sentido más drástico que una contradicción performativa: está cometiendo — ése sí— una *inconsecuencia vital*,

⁹ Cfr., L. E. Hoyos: "Significado y banalidad del escepticismo filosófico", esp. 65 ss. En: *Ideas y Valores*. Bogotá, 109, abril 1999, 53-84.

está—ahí sí—en un "callejón sin salida existencial". En el caso de la contradicción performativa se estaría viendo afectada, básicamente, una acción discursiva. En el segundo caso, el que he llamado inconsecuencia vital, está en juego tanto la inclusión de la persona, como tal, en el mundo de las personas, como la existencia física misma. En ese sentido puede decirse que un intento de mostrar una relación íntima y de mutua alimentación entre la conciencia moral individual y la realidad social ha de ser, desde un punto de vista *racional*, muy moderada y cauta, casi escéptica. Pero desde un punto de vista que podríamos llamar *existencial* tiene que ser algo más radical.

Una cita de una entrevista con Carlos Castaño, el jefe de las milicias paramilitares de Colombia, puede servir para ayudar a comprender la inconsecuencia vital, la *contradicción existencial* de la que aquí he hablado. Se trata de un caso extremo, pero de un caso real. Quisiera servirme de ese ejemplo para *ilustrar* la radicalidad del punto de vista sugerido con ayuda de una situación dramática pero, repito, real y no por contraste con una posición filosófica fingida. Cuando aún era un niño, el padre de Carlos Castaño, un campesino colombiano trabajador y acomodado (no un gran terrateniente), fue secuestrado por la guerrilla comunista y posteriormente asesinado, entiendo que después de haber sido pagada la recompensa, o parte de ella. Es demasiado difícil pedir al familiar de la víctima de un acto semejante que administre con alguna ecuanimidad el resentimiento que una atrocidad así provoca. Del mismo modo debe ser reconocido que la fundamental inmoralidad e indecencia de las acciones de la guerrilla colombiana (atiéndase, si no, a su criminal e indefendible "justificación" del secuestro), es uno de los principales combustibles de nuestro actual desmadre. Los hijos del señor Castaño juraron venganza. Algo más o menos fácil de preveer en el país de los hermanos de Angela Vicario. Años después, Carlos—entre tanto ya dedicado a una guerra ciega y fanática contra la guerrilla comunista colombiana—, se hallaba con sus hombres en un poblado realizando una operación militar. Se trataba de la bûqueda de un odiado guerrillero (o de alguien, para él, ligado a la guerrilla) que se encontraba en algún lugar del pueblo. El guerrillero, o presunto simpatizante de la guerrilla, fue hallado y asesinado en presencia de su mujer y sus tres hijos. El jefe de Castaño, su hermano Fidel—el fundador de los paramilitares del norte de Colombia, ya muerto—ordenó a su hermano Carlos: "Hay que matarlos a todos!". "No puedo"—respondió Carlos—"son niños y no han hecho nada". "Lo harán"—replicó Fidel—"cobrarán venganza más tarde, como tú y yo". Y ordenó de nuevo: "Todos deben morir, o por lo menos los de 15 y 17 años". "No fuí capaz"—continuó contando Carlos Castaño en la entrevista aquí referida de memoria—"claro que me ví ahí. En todo esto hay una contradicción interna."¹⁰ Matar y querer seguir vi-

¹⁰ Esta entrevista apareció en un número de diciembre de 1997 de la revista *Cambio 16*. Bogotá.

viendo rampantemente es una inconsecuencia vital, pues quien mata atenta también –al menos potencialmente–, contra su propia vida, que sólo se puede entender y justificar como vida social, como vida que contribuye a que los lazos de la sociabilidad no se rompan. Obrar y vivir de acuerdo con móviles que se oponen tan estridentemente a los móviles de la vida y a los principios de la vida social, es incurrir en una contradicción existencial.

