REVISTA DE FILOSOFÍA ISSN 0185-2450

DIÁNOIA

VOLUMEN XLIX NÚMERO 52 MAYO 2004

ARTÍCULOS

Raúl Quesada
Principios lógicos y principios morales: la identidad de los indiscernibles

Jesús Adrián Escudero
Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana

Enrique Serrano Gómez
Nietzsche: génesis y validez de la moral

Sixto J. Castro
La trama temporal del arte

Luis Xavier López Farjeat
Algunas observaciones sobre la educación poético-musical en la Exposición de la "República" de Platón *de Averroes*

Julio Cabrera
Dussel y el suicidio

DISCUSIONES Y NOTAS

Enrique Dussel
Sobre algunas críticas a la Ética de la liberación. *Respuesta a Julio Cabrera*

Napoleón Conde Gaxiola
Breve historia del movimiento de la hermenéutica analógica (1993–2003)

Sobre algunas críticas a la *Ética de la liberación.** Respuesta a Julio Cabrera

ENRIQUE DUSSEL
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa
dussamb@servidor.unam.mx

Resumen: El autor responde a las críticas de Julio Cabrera mostrando que los principios éticos *de* un nivel abstracto pueden entrar en contradicción con otros principios abstractos *en* un nivel más concreto de su *aplicación*. En esas circunstancias, se toma la decisión por el consenso discursivo práctico o, en un nivel monológico, por la prudencia, que debe discernir en el caso concreto cuál de los principios tiene primacía. Se puede llegar entonces al heterocidio sin abandonar el principio abstracto universal del "No matarás". De la misma manera, siendo éticamente inaceptable el suicidio sin motivo racional, en casos concretos puede entregarse la propia vida por la vida de la comunidad, en el nivel empírico de mayor complejidad. Además, las exigencias políticas, situadas también en un nivel de mayor complejidad que los meros principios abstractos, no dejan por ello de obligar según la normatividad ética propia de su campo.
Palabras clave: principios éticos, aplicación de principios, suicidio, heterocidio

Abstract: The author responds to some criticisms of Julio Cabrera arguing that ethical principles at an abstract level may contradict other ethical principles at the concrete level of its application. In these circumstances, decisions concerning which principle has to be applied in each concrete case are taken by a practical discursive consensus or, in a monological level, by prudentia considerations. In this case one can defend heterocide without abandoning the universal abstract principle "Thou shall not kill". Similarly, even if suicide has no acceptable rational or ethical grounds, one may, in some concrete cases, offer one's own life for the sake of the community. Furthermore, political demands, which are more complex than mere abstract principles, are still obligatory according to the ethical normativity of its own field.
Key words: ethical principles, aplication of principles, suicide, heterocide

> El año siguiente de [1]445, envió el infante [Enrique] un navío [para hacer más esclavos...]. Viéndolo la gente [africana] de la tierra, vinieron contra él [el capitán portugués] doscientos hombres [africanos] y matáronlo a él y a siete de los doce [...]. Estos fueron los primeros que *mataron justamente* de los portugueses.†

Mi apreciado colega Julio Cabrera (en adelante J.C.) se ocupa de mi *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* en su escrito

*Me refiero a mi obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Trotta, 1998).

†Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, vol. 1, Libro I, cap. 25, p. 95. Y continúa el texto: "Ninguno que tenga razón de hombre, y mucho menos de los letrados, dudará de tener aquellas gentes todas contra los portugueses guerra justa" (*ibid.*).

crítico "Dussel y el suicidio".[1] Desde ya le agradezco el tiempo que ha empleado en la lectura de mi trabajo, y en especial por haberse centrado en el tema del "principio de la vida" (en el que consiste el primer capítulo de los seis de la obra). Ello me obliga a comenzar un diálogo al respecto. Deseo iniciar indicando cuatro aspectos.

En primer lugar, la filosofía, y aún en mayor medida la ética y la filosofía política, no puede descartar un tema por la complejidad que supone ni por la novedad del mismo. En estos casos no se suelen encontrar a la mano argumentos conocidos. A tales temas reales, desafiantes, impostergables, que exigen ser abordados filosóficamente, es necesario encararlos con toda responsabilidad. Habrá que encontrar nuevos argumentos o mejorar los existentes. De allí que objeciones como las de J.C. no puedo sino recibirlas de buen grado, porque me exigen mejorar los argumentos que deberé ir creando si no existieran. La pertinencia de una filosofía se manifiesta en el intento de reflexionar sobre las cuestiones más acuciantes. Pienso que el problema central que enfrentamos hoy es el peligro que se cierne *sobre la vida de la especie humana*, cuestión moral material fundamental en este momento histórico, y sin comparación con ningún otro momento de la historia universal (porque la capacidad técnica de poder aniquilar la vida definitiva y totalmente es una posibilidad empírica).

En segundo lugar, quiero resaltar nuestras coincidencias en problemas tales como *a)* la importancia del "principio de la vida", que, sin embargo, para J.C. guardaría exigencia ética sólo formulado de manera abstracta y con respecto al otro; *b)* la impostergable obligación de la liberación de los oprimidos, pero reducida por J.C. a un deber político —pero no ético—; *c)* la importancia de lo negativo, claro que con diverso sentido: en J.C. como negación de los principios afirmativos; en mi posición, como exigencia de negar la negación de la vida de la víctima.

En tercer lugar, deseo explicitar algunas de nuestras posiciones opuestas. La más contundente: *a)* que la ética debe limitarse al horizonte del cumplimiento abstracto del principio de la vida y debe ser *separada* de la política, quedando situada esta última *fuera* de la ética. Esta tesis es la más grave. Por mi parte, buscaré la manera de articular las exigencias éticas con la normatividad política. Llamaré "falacia abstractiva" —que se encuentra en la base de casi todas las objeciones que me hace— al reducir la reflexión ética al puro nivel abstracto, sin desarrollar "mediaciones" categoriales que permitan pasar del enunciado válido abstracto del principio a las condiciones de su "aplicación" más concreta, empírica, compleja (donde pueden presentarse contradicciones con otros principios y circunstancias que habrá que saber resolver éticamente en un nivel discursivo o prudencial; ámbito del consenso o de la *phrónesis)*. La segunda oposición *b)* gira en torno a

[1] Publicado en este mismo volumen, pp. 111–124.

la cuestión del "suicidio" y del "heterocidio", este último imposible éticamente para J.C. (ya que todo quitar la vida a otro es, para J.C., siempre injustificable, lo que no puede admitirse como solución de ciertos casos concretos de mayor complejidad).

Por ello deseamos referirnos, como punto de partida de nuestra réplica, a ciertos ejemplos privilegiados que muestran algunas situaciones de extrema complejidad, en un nivel concreto, empírico, histórico, y que deben ser evaluados éticamente. Por ejemplo, las acciones de George Washington en Estados Unidos o de Miguel Hidalgo y Costilla (quien aceptó, además, la muerte *propia* antes de traicionar el proyecto ético-político *de la comunidad*) en México, que debieron decidir válidamente (discursiva y prudencialmente) entablar guerras emancipatorias contra poderes metropolitanos, en concreto contra soldados ingleses o españoles, acciones que han sido juzgadas históricamente como actos ética y políticamente heroicos, plenamente legítimos, justificables. De igual manera, la acción de una madre que se enfrenta a un secuestrador que intenta arrebatarle a su pequeño hijo (situación posible y frecuente en las naciones del mundo periférico), y que en la defensa de su niño le quita la vida al secuestrador, sería considerada no sólo una acción justificable, sino éticamente meritoria (por el hecho de defender la vida del inocente y no por eliminar la vida del secuestrador, lo cual, dadas las circunstancias, no es reprochable si la última instancia fue no prevista). Pensar filosóficamente este tipo de "heterocidios" (en lenguaje de J.C.) abre todo un campo de distinciones necesarias que las objeciones parecieran no haber supuesto, ya que J.C. manifiesta que no cuenta con la complejidad hermenéutica requerida para poder descubrir el sentido ético de la problemática que estas acciones presentan —y el primero de los ejemplos, que está enmarcado en un horizonte político, es negado en cuanto ético por J.C., porque J.C. restringe lo moral a un horizonte demasiado estrecho: caería así en lo que denominaré una "falacia reductivista". Intentaré pensar el tema.

1. *Los principios y su "aplicación"*

Valga en primer lugar una distinción metodológica para indicar lo que significa considerar en la reflexión ética ciertos niveles de profundidad, que permiten un "pasar de lo abstracto a lo concreto",[2] de lo simple a lo complejo. (Véase la figura 1.)

Los tres primeros "principios" éticos que trato en *Ética de la liberación* se encuentran en el nivel *1.a*, y del cuarto al sexto en los niveles *2.b*. Los "principios" en sus enunciados más universales y primeros son "abstractos" (en *a* como *abstracto 1*, en *b* como *abstracto 2*; en *1* como *"simple 1"*,

[2] Véase Dussel, *La producción teórica de Marx*.

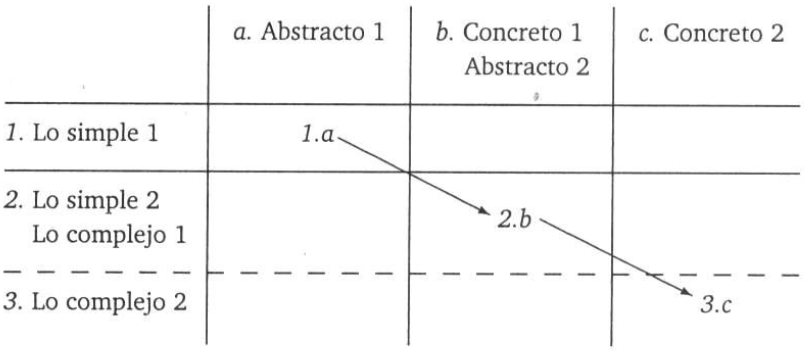

FIGURA 1. *Niveles de profundidad*

en *2* como "*simple 2*"). Su "aplicación" nos abre la puerta al amplio nivel de lo "concreto-complejo" propiamente dicho (nivel *3.c*). Usaremos estas distinciones mínimas en la explicación que doy a continuación.

Empecemos nuestra respuesta considerando los últimos ejemplos del artículo crítico de J.C. (cuando nos habla de que "las superpotencias" no están "desarrollando una política *suicida*"), en los que la "complejidad" (*3.c*) de los mismos exige echar mano de ciertas mediaciones necesarias para poder *aplicar*[3] el principio "abstracto" a lo "concreto". Así, después de citar parte del enunciado de un principio, J.C. escribe que yo no hago "distinciones, en principio, entre la vida de la víctima y la del verdugo. De esta manera, el *principio de la vida*[4] debería también considerar la producción, la reproducción y el desarrollo de las vidas de Calígula, Nerón [...] Videla, Saddam Hussein" (p. 115). A lo que comienzo respondiendo que en los capítulos 1, 2 y 3 de mi *Ética de la liberación* enuncio los principios abstractos, sin restricciones, universales (*1.a*); por ello pareciera que no llego a ejemplos concretos como los que me propone. Pero, en los capítulos 4–6, dichos principios se "articulan" con otros principios (*2.b*) más concretos, complejos, también universales. En el capítulo 1, más abstracto, no se especifica diferencia alguna entre la víctima y el verdugo (se enuncia un irrestricto: *1.a*. "No matarás"). En el capítulo 2 se describe el principio formal (el "principio de validez" o del consenso práctico) que determina al principio material (que es el "principio de la vida"). La mutua determinación de ambos principios (sin última instancia), como veremos, nos conduce a un nivel de mayor complejidad. En los capítulos 4 al 6, se llega a un nivel *más concreto*, y, a partir de ellos, se podrían formular nuevas

[3] Es toda la cuestión clásica de la *applicatio* (medieval, siguiendo a Aristóteles) o la *Anwendung* (kantiana en la *Crítica del juicio*, o apeliana).

[4] Es un "principio" en abstracto (*1.a*).

especificaciones que permitirían comprender situaciones de mayor complejidad; por ejemplo en *3.c*: "Defenderás la vida de tu hijo, hasta el riesgo de tu vida de madre responsable, y hasta la eventual negación no deseada de la vida del secuestrador." Este ejemplo y el "No matarás" son enunciados que se encuentran en dos niveles distintos de abstracción (*1* y *3*), por ello no hay contradicción entre ambos. En el principio "en abstracto" (*1.a*) se encuentra el enunciado sin las circunstancias o determinaciones concretas. En el segundo ejemplo dado, en cambio, se trata de una "aplicación" posible del principio en el que ahora se enfrentan "tres" vidas[5] en una articulación más compleja. Todos los principios deben iluminar las numerosas circunstancias concretas, y un juicio práctico, ciertamente falible y con inevitable incertidumbre, resolverá la cuestión (es la temática sugerida por Aristóteles bajo la denominación de *hypólepsis*).

En estos casos hay que echar mano del "principio de aplicación", diferente del mero principio material o de "contenido" ético. Se trata del ya indicado segundo principio que se estudia en el capítulo 2 de la *Ética de la liberación* (J.C. no hace referencia a los otros principios que permiten la "aplicación" del principio material, lo que le impide contar con "mediaciones"):[6] se trata del "principio discursivo" que argumenta sobre las diversas

[5] Las vidas de la madre, del hijo y del secuestrador. Habrá que comenzar a evaluar la importancia ética de cada sujeto en función de su acción. Como "actores" éticos (no como sujetos éticos abstractos), en la situación concreta y compleja, "éticamente" *no es lo mismo* ser "una madre responsable de su hijo", que "un secuestrador de un niño", o que ser el hijo de la madre: una "víctima inocente". Decir simplemente que los tres son vivientes y que tienen la misma dignidad es situarse simplistamente en un plano abstracto sin entrar en la complejidad ética de la situación descrita. Sería un caso de "falacia abstractiva", en la que J.C. cae continuamente.

[6] Explícitamente indico en mi obra que es un error frecuente pensar que existe *un solo principio*. No puede construirse una ética con sólo un principio; toda mi obra argumenta a favor de la articulación compleja de muchos principios *sin última instancia*. La argumentación de fondo, no los detalles a los que después me referiré, se apoya sobre esta tesis fundamental de mi ética. Por tener *un solo principio* y además en un nivel abstracto, sin desarrollar las reglas de la *aplicación*, se deja la política *fuera* de la ética, siendo que simplemente es un nivel más complejo y específico (un "campo práctico" particular). Como en el caso de Kant: "No debes mentir" es un principio universal ético. En un plano concreto, si un miembro del servicio policial de inteligencia le pregunta a alguien si está en su casa un perseguido por una dictadura militar, y de esa información depende que sea detenido y torturado, ¿podría responder siguiendo a Kant *fiat justitiam, pereat mundum*, y delatar al inocente que oculta? ¿Sería un acto estratégico *fuera* de la ética no decir la verdad? ¿Sería ético decir dónde se encuentra escondido el inocente? Por lo dicho, es falso, según mi postura, el siguiente enunciado que J.C. me atribuye: "Toda acción tendiente a producir, reproducir o desarrollar la vida es moralmente buena." En primer lugar, ninguna acción puede ser "perfecta o absolutamente" buena; sólo tiene siempre, en el mejor de los casos, "pretensión de bondad"; en segundo lugar, toda acción materialmente verdadera, prácticamente (porque reproduce la vida, etc.) sólo cumple la condición "material", y si no cumple la condición "formal", de "factibilidad", etc., no puede siquiera tener pretensión de bondad (menos ser buena); en tercero, siempre hablo de vida "humana"; en cuarto, en mi terminología no sería "*moralmente" buena* (más bien "*válida*", porque el aspecto moral, como para la ética del discurso, es lo formal), sino "éticamente"

posibilidades de la acción, y que comunitariamente (al menos potencialmente en referencia actual o posible, o recordada o habitual, o por leyes o costumbres, etc.) llega a un consenso moral con validez intersubjetiva que podría enunciarse así: "En caso de que la vida de la comunidad o la vida del inocente (o de la víctima) sean puestas en peligro injustamente, será necesario siempre consensualmente, por el principio de necesidad de las instituciones[7] (exigidas por el principio de sobrevivencia del propio sujeto vivo), *defenderse* del tal peligro." El "peligro", en último término, es la muerte (de la comunidad colonial, del niño inocente, etc.). La coacción fundada en el consenso de la comunidad para la defensa de la vida es ética (en el caso del secuestro), y en el caso de Washington (una comunidad de colonias explotadas) es también *políticamente* legítima. Dicha decisión consensual o prudente puede tener como efecto el quitar no intencionalmente la vida al secuestrador o al soldado invasor colonialista inglés; el defensor de la vida o el emancipador de la víctima nunca desea ni busca intencionalmente esa muerte (heterocidio); jamás tiene su acción como fin el intentar quitar la vida del otro; tampoco se intenta perder la propia (aunque Hidalgo termina por perderla, pero no es suicidio *formalmente* —en el sentido que definiré más adelante). Se intenta defender la vida del inocente en el caso del secuestro, o la vida de la sufriente población de la colonia, que se rebela desde el *consenso válido* (segundo principio) de la población colonial (ilegítimo *todavía* para los ingleses metropolitanos).[8] Pero ni siquiera esta "aplicación" o conclusión práctica es suficiente. Una "banda de ladrones", o la comunidad metropolitana en Gran Bretaña en referencia a sus colonias, podría tener consenso en la defensa de su propia vida (el cinismo de los poderosos, al que J.C. se refiere al negar mi enunciado acerca del suicidio colectivo de la humanidad).[9] Aquí es donde la universalidad del enunciado

buena (porque bajo la denominación de "ético" además me refiero a la pretensión *integrada* por los diversos aspectos: al menos los seis que considero en mi *Ética)*. J.C. pareciera que ha leído *partes* de mi *Ética*; es decir, alguien puede pretender "reproducir y desarrollar la vida humana" de los alemanes como Hitler, de los israelíes como Sharon, pero sin el consentimiento del otro (de los judíos en el primer caso; de los palestinos en el segundo). No se cumpliría el segundo principio (que en política es el "principio democrático"); la acción *no podrá tener* así "pretensión de bondad".

[7] Cuestión central para David Hume, que trataré muy precisamente en mi *Política de liberación*, obra cuya redacción me ocupa en este momento.

[8] Se me criticará por usar una secuencialidad temporal; claro que sí. Aun los principios en abstracto suponen cierta diacronía, de lo simple a lo complejo, de lo abstracto a lo abstracto-concreto. El principio de la vida humana o el del discurso válido práctico (*1.a*) son subsumidos en los principios más complejos (*2.b*) de discursividad crítica o el principio de liberación (este último subsume a los otro cinco). J.C. no ha advertido la temática de la "constitución" de los "principios". Véanse mis artículos "Principles, Mediations and the Good as Synthesis" y "Six Theses toward a Critique of Political Reason".

[9] En nuestros días, en efecto, los dominadores (el Grupo de los Siete) puede decidir en su favor la destrucción de los pueblos periféricos poscoloniales y pretender "salvarse" ellos. Pero la lógica de la destrucción ecológica no permite excepciones en el "pequeño" planeta Tierra.

abstracto viene en nuestra ayuda: la banda de ladrones o la comunidad imperial no puede justificar su acción alegando que involucra *la defensa de la humanidad en cualquiera de sus partes* (ya que el ladrón roba a otros cuya vida niega; el imperio domina colonias cuya vida explota). Es por ello que el principio de vida "abstracto" debe ser "aplicado" siguiendo reglas cuyo ejercicio parta del respeto a la *víctima* de toda acción o institución (cuarto principio de mi *Ética de la liberación*) y por el consenso de las mismas víctimas (quinto principio o del consenso *crítico*). El "principio de la vida" exige la defensa de "mi", "nuestra", "tu", "vuestra" vida: las vidas de todos. J.C. ha caído en una "falacia reductivista por abstracción"; debería entonces emprender una tarea más compleja: hay muchos principios, hay muchos niveles de abstracción en la "aplicación" de los principios éticos. Desde Aristóteles a Kant o Karl-Otto Apel se habla del "silogismo práctico" que parte de principios, delibera premisas menores —gracias a las *phrónesis* o al *consenso* intersubjetivo— y saca conclusiones prácticas *hic et nunc* (la ya indicada *hypólepsis* del Estagirita, o el consenso apeliano): la máxima de la acción ahora y aquí, que partiendo del "No matarás" puede ética y *políticamente* (mediando todos los momentos complejos de la dicha "aplicación") llegar a la inevitable situación del héroe Washington de tener que "quitar la vida a este soldado inglés concreto en la batalla de Boston", en defensa de la vida de la comunidad que se emancipa. Negar la eticidad de este acto dejando la política *fuera* de la ética, simplemente por no conocer las reglas complejas de la "aplicación" de los principios, me parece equivocado. Por *la vida de la comunidad* de los colonos *inocentes y dominados*, Washington enfrenta la posibilidad de *la eliminación de la vida* del soldado británico que ejerce *un poder injusto*, ilegítimo (ante el tribunal del consenso naciente de los patriotas de las colonias, y de toda la humanidad anticolonialista, que se emancipan legítimamente). No sólo la argumentación filosófica y ética, sino también el sentido común, han dado la razón ética al héroe (a la víctima), comparando a los dos actores (el inglés metropolitano y el colono).

Es, entonces, una "falacia abstractiva" la que lleva a J.C. a dejar fuera de la ética a la política cuando muestra como contradictorio el defender el principio ético abstracto de la vida humana válido para toda la humanidad

La *logística* del capital que mata al otro (heterocidio), a los pueblos indefensos poscoloniales, esa *logística* no puede ser detenida ya por el Grupo de los Siete (y de allí la negativa de Estados Unidos a firmar el Protocolo de Kioto sobre ecología), que terminará por suprimirlos a ellos mismos. "El asesinato es suicidio" dice Franz Hinkelammert sobre esta cuestión precisa. Los efectos negativos tienen progresión geométrica y ya comienzan a manifestar resultados irreversibles por siglos. Me extraña que J.C., que propone con tanta valentía el principio de la negatividad, de pronto sea optimista y hasta *afirmativo* en la salvaguarda del sistema capitalista de dominación. ¿Es una contradicción preformativa?, ¿o de pronto el escéptico se ha tornado reaccionario? (no lo creo, y por ello pregunto). "El que a hierro mata a hierro muere" dice sabiamente el dicho popular, y éste es un caso ejemplar.

y el pretender justificar la posibilidad de la eliminación no intencional de la vida del secuestrador o del soldado invasor o colonialista. El heterocidio está justificado éticamente en estos casos, tratándose de situaciones de complejidad concreta (nivel *3.c*), en las que la decisión compleja (y por lo tanto falsable, nunca exenta de incertidumbre y posible de ser corregida, y por ello la decisión tiene también "pretensión" de bondad y no certeza irrefutable, esta última propia de los dogmáticos, de los fanáticos o de los ingenuos) no se opone al principio abstracto universal de la vida humana (*1.a*).

Resumiendo un aspecto de lo indicado en esta primera sección, propongo el siguiente argumento que explica la "defensa del *orden* exigido para la *reproducción* sistémica de la vida": 1) Siendo el principio de la vida humana *en abstracto* de vigencia universal, 2) en su "aplicación" se sitúa como premisa mayor del silogismo práctico que, teniendo en cuenta la *reproducción* de la vida humana de los sujetos concretos, exige *instituciones* que deben ser organizadas legítimamente por la participación simétrica de los afectados. 3) Nace así un *orden* comunitario complejo que debe ser garantizado por la obediencia de todos sus miembros (porque si algunos no aceptaran las exigencias de dicho *orden*, se volvería al estado de naturaleza, que pondría nuevamente en riesgo la *reproducción* de la vida), 4) por lo que legítimamente los que deciden organizar el *orden* determinan igualmente las instituciones para *protegen tal orden* (poder judicial, códigos de penales, la policía, el ejército, etc.). 5) Los miembros de la comunidad que no cumplan lo establecido por ellos mismos, como miembros soberanos origen de la ley, serán objeto del ejercicio de una coacción legítima, y pudiera ocurrir el caso de que, en la refriega para reglamentarlos, pudiera quitárseles la vida debido a su resistencia desesperada e irracional (como en el caso de un ladrón o un secuestrador). 6) En estos casos, el heterocidio cumplido por la institución legitima no es asesinato, ya que ha sido el efecto no deseado del cumplimiento del principio de la vida humana, en el momento institucional de la necesidad de garantizar comunitariamente la *reproducción* de la misma vida.

2. *Coacción legítima, violencia y política*

Expliquemos con mayor detalle esta nueva distinción sugerida en el argumento anterior, y para ello diferenciemos ahora el nivel abstracto de los "principios" (*A*), del nivel más complejo y concreto de las "instituciones" (*B*) y el de la "acción estratégica" (*C*), siguiendo en parte la sugerencia de John Rawls (que divide su obra *Teoría de la justicia* en estos tres niveles, que son las tres partes de su exposición), o de Apel (con su *Teil A* y *B*).

A. Nivel de los principios (implícitos en la acción)

B. Nivel de las instituciones (más concretas y complejas)

C. Nivel estratégico (con el máximo de concreción y complejidad)

FIGURA 2. *Tres niveles necesarios del "campo" político*

Cuando J.C. escribe que: "lo que no permitiría, según Dussel, llamar *violencia* a la *coacción legítima* es, primordialmente, el objetivo final de la coacción, o sea, el guiarse por la *vida buena* y el *principio de la vida*" (texto de J.C.), no expresa enteramente mi posición. En primer lugar, porque la cuestión de la "vida buena" no es para mí un último criterio material (ya que está determinada particularmente en cada cultura), sino la vida humana misma (las diversas concepciones de la *vida buena* están al final fundadas en ser diversos modos de producir, reproducir o desarrollar la *vida humana*: se trata de un momento fundado y no fundamental). En segundo lugar, porque no es sólo el *fin material* de la acción en este caso el momento de la determinación moral del acto, sino también el *modo o procedimiento* de su origen: si es libre, autónomo, procedente de una decisión fruto de la discursividad consensual (segundo principio). La coacción es *legítima* si los afectados han sido participantes racionales simétricos (en política es el principio democrático y de la soberanía de la comunidad política). La legitimidad del monopolio del uso de la coacción por parte del Estado (cuando ha sido decidido democráticamente, en sentido fuerte) no puede llamarse *violencia*; no *viola* el derecho de nadie, porque usa un poder previamente determinado por todos para hacer posible, en el tiempo, la vigencia de la decisión política de la comunidad (origen y destinataria de la decisión, de la ley). En el nivel *B*, de las instituciones, el "sistema de derecho"[10] es una exigencia de la defensa de la vida (ya que en el "estado de naturaleza", sea como fuere que lo definiéramos, hay lucha a muerte o, al menos, no hay un juez equitativo para juzgar casos conflictivos, que desde Hobbes, Locke, Hume o Kant obligan al establecimiento de un "estado civil"). Es decir, el "estado civil" está siempre fundado mediatamente en el "principio de la vida".[11]

Ahora bien, en la situación en que nacen o se originan "nuevos derechos" (por ejemplo, recientemente se han definido los derechos de la mujer, del

[10] Cada expresión entre comillas o *en cursivas* exige definiciones dadas en mis obras, pero ni obvias ni de fácil construcción.

[11] Este hecho pasa inadvertido en la filosofía política. Es la sobrevivencia la que exige pasar del "estado de naturaleza" al "estado civil".

niño, de la tercera edad, de las generaciones futuras en la ecología, o en los siglos XVIII y XIX el derecho a la emancipación de las colonias, etc.), se establece una situación de complejidad que la *Ética de la liberación* sabe enfrentar. En principio, en abstracto, el "sistema del derecho" debe garantizar los derechos, y, por ello, deber ejercer una monopólica coacción o fuerza legítima contra los que se opongan a las leyes que fueron promulgadas por consenso, con la participación simétrica de todos del miembros de la comunidad política (si es que fueron participantes simétricos, y lo suponemos en principio). Si alguien con armas ataca un banco, en principio debe ser reducido por la policía, y es necesario que se usen instrumentos equivalentes a los que se supone que usa el ladrón. Si un ladrón muere en un enfrentamiento que ha iniciado, no puede decirse que dicha situación esté *fuera* de la ética, ni que el policía que le quita la vida sea un criminal; lo sería si usó la fuerza desproporcionadamente, fuera de la ley, etc. En el caso de este ladrón, se trata de la violación de una ley dentro del "estado de derecho".[12]

Pero la situación es mucho más compleja cuando la acción del excluido pone en tela de juicio *el actual estado de derecho* (a veces en su totalidad, otras sólo parcialmente), como sucede en el caso del que tiene conciencia de ser sujeto de "nuevos derechos"; por ejemplo, las mujeres sufragistas a comienzos del siglo XIX (o el colono de Nueva Inglaterra llamado George Washington, a finales del siglo XVIII), a partir del "consenso" de las víctimas acerca de los derechos propios recientemente descubiertos (los de la mujer contra el patriarcalismo vigente, que es *legal* por tener todo el cuerpo de las leyes a su favor, y *legítimo* por haber sido promulgado dentro del consenso *posible* de su época, cuando los varones solían ser los únicos participantes de la comunidad política que dictaban las leyes). Si la policía reprimiera una manifestación de mujeres y matara a una de ellas, la situación sería ética y *políticamente* injusta *ante* la conciencia ética y política *de las mujeres* que tienen consenso y conciencia de sus *nuevos* derechos, aunque no reconocidos *todavía* por el "estado de derecho *vigente*"; para este último, la acción coactiva es legítima; para aquéllas es injusto. Estamos en el nivel *C*, el de una acción estratégica antihegemónica, desde el horizonte de las instituciones vigentes (*B*), que se "tambalean" ante la necesidad de modificaciones futuras. Es lo que Axel Honneth llama "lucha por el reconocimiento" (*Kampf um Anerkennung*) de nuevos derechos. Es decir, desde la posición

[12] Claro que puede darse, y es el modo histórico como se dio la cuestión, que la comunidad de los propietarios (idéntica a la comunidad política con poder) determine que la propiedad privada positiva es inviolable y organice al Estado en su defensa, ante los no propietarios, que no sólo no tienen propiedad alguna, sino que por no tenerla no son participantes de la comunidad política. En este caso, los no propietarios con razón podrían alegar que dicho dictamen de inviolabilidad de la propiedad privada es ilegítimo, ya que fueron excluidos tanto de la comunidad de decisión como de la propiedad. Es el caso de la doctrina expresada por Locke, Hume, Kant, etcétera.

machista, la acción coactiva pudo ser también legítima (del mismo modo que un inglés metropolitano pudo juzgar a Washington como un rebelde ilegal, un revolucionario o un terrorista, porque su acción consistía en una lucha contra las leyes imperiales vigentes de la Gran Bretaña). Desde la "nueva" conciencia ética y política de las víctimas (mujeres o comunidad colonial), la acción tenía legitimidad; es decir, desde el "consenso" de la comunidad *crítica* feminista *naciente* (o de los colonos constituidos como colonias con la aspiración de ser libres). La coacción monopólica legítima (*vigente*, pero lentamente superada por la historia, y que será muy pronto ilegítima) enfrenta la coacción (manifestación de mujeres o ejército colono organizado en Cambridge) ilegítima *para el poder vigente*; legítima para el nuevo consenso de la víctimas.[13] En la aplicación de los principios (*A*) en el nivel de las instituciones (*B*) (necesarias para la vida, pero con una entropía que exige su superación debido a su "desgaste" histórico) y en el propiamente estratégico concreto (*C*), hay que tener principios y criterios éticos más concretos para resolver estos casos específicos y singulares. Se trata de los principios y criterios específicos del "campo" del género o del "campo" político, donde los principios éticos son *subsumidos* como la "normatividad" del campo del género o de la política.[14] Ni el policía ante la manifestación de mujeres ni los soldados ingleses ante los colonos pueden ser evaluados *éticamente* como sujetos *equivalentes* a las mujeres feministas y los colonos en armas (la acción represora de los Césares no puede ser equiparada al proceso del emancipación de Espartaco). Los primeros ejercen violencia (coacción contra el derecho *naciente* del otro), mientras que los segundos ejercen una coacción o fuerza justa (a partir de los derechos cuya toma de conciencia *naciente* se manifestarán como el fundamento de los derechos *futuros*, y no vulneran ningún derecho *del otro*). "Quitar la vida" no intencionalmente a un policía antimotines o a un soldado inglés no tiene *el mismo sentido ético* que quitársela a una mujer feminista o a Miguel Hidalgo y Costilla. De no tener principios complementarios de *aplicación*, no sólo la política, sino la misma ética quedarían *fuera* de toda normatividad. J.C. no considera para nada estos niveles, estas oposiciones con sentido ético por caer en una "falacia abstractiva".

Resumamos nuevamente lo ganado en las dos últimas secciones con un nuevo argumento, que denominaré "crítica del orden *dominador* exigido por el nuevo *desarrollo* de la vida": 1) Siendo el principio de la vida humana *en abstracto* de vigencia universal, y 2) teniendo en cuenta que la *re-*

[13] Véase esta problemática en "Derechos humanos y ética de la liberación" y "La transformación del sistema del derecho", en E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, pp. 145–169.

[14] El modo como los principios éticos son subsumidos, por ejemplo, en la "normatividad" del "campo" político, es parte de un capítulo de la *Política de liberación* que estoy preparando; pero la política de ninguna manera queda *fuera* de la ética, ya que la ética tiñe, determina, todo acto humano *práctico* (económico, deportivo, de género, pedagógico, terapéutico, etc.).

producción de la vida humana de los sujetos concretos exige *instituciones*; 3) cuando el *orden institucional* se ha tornado injusto (como el machista), tiránico, dominador (como el colonialista) o excluyente de posibles miembros de dicho *orden*, y niega ello la vida o cualidad necesaria de la vida humana de las víctimas, 4) éstas *estratégicamente* en sus luchas tienen derecho a oponerse al *orden dominador* en su totalidad (o parcialmente: contra el machismo, el racismo, etc.). 5) La eliminación de la vida de los que defienden el *orden injusto* en la lucha de las víctimas por liberarse de la dominación que sufren, para permitir así el *desarrollo* de sus vida *de víctimas* (posibilitando también desde ese momento la honesta *reproducción* de la vida de los dominadores, que han dejado de serlo) no puede juzgarse como asesinato culpable (heterocidio en sentido estricto), sino como un efecto no deseado inevitable ante la decisión del dominador de continuar su praxis heterocida (de las víctimas). Esto no deja a la política *fuera* de la ética; es una decisión política perfectamente posible desde un punto de vista ético, aunque dolorosa e inevitable (ante la voluntad tiránica del dominador).

3. *Eticidad del "suicidio"*

Me agrada, y me parece un aporte, distinguir con J.C. entre "homicidio" (ambiguo), "suicidio" (muerte por uno mismo, todavía indeterminado) y "heterocidio". En mis obras he considerado el uxoricidio, filicidio y fratricidio; ahora con J.C. diría que son tipos de heterocidio; y es correcto. La "muerte del Otro" —míticamente de Abel a manos de Caín— se debe distinguir de la "muerte de uno por uno mismo". No toda muerte "por uno mismo" debe considerarse un suicidio *en su sentido estricto*, en abstracto, en su caso límite. Denominaré *estrictamente* suicidio,[15] y éste es el caso

[15] El suicidio al que se opone el "principio de la vida", el "suicidio" de manera paradigmática, se presenta cuando se enfrentan de manera abstracta los dos primeros principios, como cuando alguien expresa: "Para demostrar que somos libres decidimos quitarnos la vida a nosotros mismos." Aquella comunidad de israelitas en Masada o de iberos ante los romanos que se quitaron la vida antes que ser esclavos de los vencedores, tuvieron una motivación con "contenido". En el ejemplo anterior que hemos dado, quitarse la vida es un "puro" obrar sin fundamento. En ese caso extremo no habría derecho, no deberían suicidarse, no sería moralmente válido suicidarse colectiva o individualmente (porque esto constituiría una negación frontal del principio material de la vida), y sólo para demostrar que se es libre y autónomo consensualmente (principio formal discursivo). En este caso no habría ningún "contenido" en la motivación del suicidio, sino el principio formal vacío mismo. El principio formal del discurso moral intentaría mostrar así ser última instancia sobre el principio material ético de la vida. Franz Hinkelammert, en su discusión con Apel en São Leopoldo (Brasil), mostró que si una comunidad decidía consensualmente quitarse la vida sin motivación material alguna, dicha decisión era *inválida moralmente*, porque quitaba la posibilidad misma del ejercicio del consenso. Era inválida, agrego ahora, porque toda decisión consensual formal debe suponer un acuerdo en torno a algún "contenido" material referido a la vida humana. La afirmación de la dignidad, *cuando es negada*, es un "contenido" válido. Si no tiene "contenido" alguno,

considerado en mi *Ética de la liberación* abstractamente, como lo opuesto al "principio de la vida", al acto por el que alguien se quita la vida sin referencia *ninguna* a la vida misma; es decir, *sin contenido*, porque en los otros casos, cuando el acto tiene una motivación o "contenido", será la vida misma humana *propia* o *de la comunidad* la que puede justificar el quitarse la vida. En la eutanasia, cuando alguien decide acabar con su propia vida, motivado por horribles sufrimientos irreversibles, inevitables, definitivos, el anticipar su muerte tendría un "contenido" que lo justifica: la vida humana (por faltarle una *calidad* mínima de la vida misma) permitiría, ante la imposibilidad de ser vivida, ser eliminada. Pero en este caso es la vida la que justifica su eliminación, y el acto ha sido motivado por la imposibilidad de un nuevo *desarrollo* de la vida, lo cual hace éticamente posible tal acción, que, evidentemente, debería tener pretensión de validez, es decir, ser una decisión actual o potencialmente intersubjetiva —porque involucra siempre a la comunidad de comunicación, al menos virtualmente.

La pura eliminación de la propia vida "sin contenido", para probar que se es libre y autónomo, sería como la inversión del caso planteado por Sartre, cuando se rebela por el hecho de no haber podido elegir su propio existir; el no haber podido elegir ser un sujeto vivo. Merleau-Ponty muestra el absurdo de tal pretensión de un *a priori* absoluto (sería necesario existir ya como un sujeto para poder elegir algo: el propio existir; de la misma manera el vivir primero no pueden elegirse). Así, intentar probar lo absoluto de la propia libertad incondicionada por el hecho de poder quitarse la vida sin otro motivo que usar su libertad, es un absurdo inverso, *a posteriori*. El principio formal (segundo principio de la ética, el principio moral consensual de validez) demostraría ser *última instancia* y superior al principio de la vida humana. En este caso, la decisión es inválida y manifiesta una contradicción, que Apel llamaría "preformativa", ya que el enunciado destruye su pretensión de validez (y en este caso de verdad). La pretensión de validez de un consenso se refiere a "algo"; pero la eliminación de la vida no es "algo", sino la pura negación de la condición de posibilidad de todo "algo". El sujeto muerto no es "algo", sino que es el límite mismo de la "objetividad" del "algo", porque es la aniquilación del sujeto mismo. Siendo la vida el criterio de verdad, el consenso no puede tener pretensión de verdad, porque ha eliminado su criterio mismo; es lo irracional por definición. El acto formalmente libre no es *realmente* libre en este caso, porque al no tener "contenido" (y todo "contenido" de un enunciado es cierta referencia a la vida) o "materia" del acto, la pura libertad formal de poder decidir

sino que se trata de la pura referencialidad de la libertad consigo misma, el consenso que se alcanzaría no trataría de nada material; sería lo irracional (ya que, además, eliminaría la vida, que es el criterio último de racionalidad material, de toda verdad). Véase el capítulo "La vida humana como criterio de verdad", en mi obra *Hacia una filosofía política crítica*, ya citada, pp. 103 y ss. Volveremos sobre el tema.

se disuelve en la nada, ya que la *realidad* de la libertad exige "materia" y "forma" (es decir, la forma como "acto incondicionado" de elección sobre "algo", la materia de la elección). El puro "acto incondicionado" sobre nada no es ejercicio de la libertad, sino pura espontaneidad vacía, irracional, sin fundamento. Es en este sentido que el suicidio es lo opuesto al principio de la vida, porque es lo absurdo por excelencia.[16]

Sólo en este caso el suicidio es *estrictamente* suicidio, abstracta eliminación de la vida por un motivo *externo a la vida*, sin referencia a ella, y por lo tanto inmoral, o como diría Wittgenstein, sin referencia a la moral: "Si el suicidio fuera permitido, todo entonces está permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. [...] ¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, ni bueno ni malo!"[17] Es más bien el límite de la ética, porque la ética es lo racional práctico, y el suicidio, en el sentido estricto indicado, es lo irracional.

Pero, de nuevo, si podemos enunciar: "Nunca te mates ni mates a otro ser humano por el mero hecho de poder manifestar tu libertad", *en abstracto*, esto no significa que en casos más complejos, y como "aplicación" del principio de la vida (del cual el anterior es un enunciado universal negativo), no debamos "aceptar que alguien se quite la vida o permitir que se le quite la vida", como cuando el héroe "da la vida por la patria", o "para defender la vida de otro" (como el que se lanza al río torrentoso para salvar a un niño) o "de los otros" (como cuando Hidalgo acepta ser fusilado). Éstos no son suicidios *en sentido estricto*, o estaríamos dando a las palabras otro significado del que deso darles en mi *Ética de la liberación*.[18]

[16] Este ejemplo articula los dos primeros principios de la *Ética de la liberación*. Podría articularse el primero con el tercero (el de factibilidad o razón instrumental o estratégica). En este caso se explicitaría así: "No debes quitarte la vida para manifestar no tener miedo a nada o para mostrar tu inmensa valentía." El puro vencer el miedo ante la muerte o el mostrar la pura valentía de afrontar la muerte no es un motivo de justificación ética para eliminar la propia vida; es absurdo. Ahora no se trata de una contradicción formal, sino estratégica o instrumental. La eliminación de la vida propia no manifiesta valentía, sino irracionalidad. Podríamos aún articular directamente el primer principio (de la vida) con el cuarto (el principio crítico), lo que se enunciaría: "No debes arriesgar tu vida ante el sistema dominador simple y puramente para mostrar lo crítico que eres ante él." Éste es el argumento que tienta a la juventud pequeñoburguesa que quiere mostrarse a sí misma cuán revolucionaria es, y que se arriesga indebidamente, sin razón, ante el monopolio coactivo legítimo (aunque vaya perdiendo legitimidad) del Estado. Su muerte (suicidio buscado) no muestra ni lo fundado de su crítica, ni su heroicidad, sino, por desgracia, su irracionalidad, su imprudencia (aunque se haya hecho con la mejor voluntad altruista).

[17] Texto del 10 de enero de 1917 (véase mi *Ética*, 1998, p. 142).

[18] Émile Durheim, en *Sobre el suicidio*, da a la palabra otros significados, en muchos casos sumamente ambiguos. En mi caso, el héroe entrega su vida por la vida; Sócrates también la entrega; pero no intentó la muerte para manifestar su pura libertad formal sin contenido: dio su vida para manifestar al *demos*, a sus discípulos, que la ley (institución necesaria de la vida *común*) debe ser respetada aun al precio de la propia vida *individual*, a fin de mostrar la injusticia de los jueces (que ponen en riesgo la vida *común*).

Hay, entonces, mucha diferencia entre el suicidio, así delimitado *en abstracto*, y otros casos *concretos* y *complejos* en los que los seres humanos pueden verse obligados éticamente a afrontar la propia muerte (incluso por su propia mano, como en el ejemplo que J.C. da de Sócrates, p. 119). Nuevamente debe tenerse conciencia de las dificultades de pasar del nivel abstracto (del "Nunca debes suicidarte porque sí") al nivel complejo concreto ("En ciertos casos sin escapatoria debes afrontar la entrega de la vida éticamente").

Dicho pasaje, como hemos ya repetido, exige tener en cuenta criterios (y principios) de *aplicación* de los principios. Sin embargo, esto nunca permitiría el siguiente enunciado: "Se puede matar a todos los que se oponen al principio de la vida." Este enunciado sin mediaciones es absurdo, irracional, contradictorio, tanto en el nivel abstracto como en el concreto, y jamás podría deducirse de mis enunciados. Si se toman en cuenta los niveles indicados y se consideran categorías más complejas (como la del "sistema del derecho"; del ser víctima; de la coacción legítima que pierde legitimidad; del consenso ilegal inicial de las víctimas, como en el caso de Washington con respecto a las leyes coloniales inglesas, que se tornan en legitimidad crítica o nueva, etc.) se pueden evadir ciertas paradojas aparentes.

Por el contrario, cuando un campesino de Corea del Sur entrega su vida en una manifestación política de la OMC (Cancún, 2003) para mostrar su desacuerdo con el proyecto de las grandes potencias que niegan la vida del campesinado del mundo periférico, y se quita efectivamente la vida *individual*, lo hace como protesta, y entonces afirma la vida de la *humanidad* como fin. Sería el caso límite de la "aplicación" del principio de vida, del que da la vida *propia* por la vida *de la comunidad*. Claro está que en este caso se trata de cierto tipo de "muerte de uno por uno mismo", pero no como mero suicidio formal —tal como lo hemos definido.

4. *Eticidad del "heterocidio"*

Aunque ya hemos tocado repetidamente el tema, volvamos a la acusación de J.C.: "La noción de 'coacción legítima' se torna aquí fundamental, ya que es ella la que debe permitir el tratamiento desconsiderado [...] de aquellos que se niegan a integrarse al proyecto guiado por el PV [principio de la vida]" (p. 116). Esto sería nuevamente, y por lo ya dicho, una errada conclusión de mis premisas. Para J.C., la coacción o uso de la fuerza legítima se opone al principio de la vida. Por mi parte, pienso que el "No matarás" del enunciado abstracto no se opone, sino que funda la "coacción legítima". Esto lo ha demostrado incluso David Hume; el argumento humeano se expresa así: en el estado de naturaleza, los seres humanos no pueden garantizar la reproducción de la vida, ya que se oponen unos a otros (al menos por no tener jueces, como en el caso de Locke). La pasión

de la infinita acumulación de bienes o la avaricia es (estamos en el nivel del *to be*) *la más destructiva entre todas las pasiones* del ser humano. Hay que ponerle límites. Para ello debe reinar (el *ought to be*) en el nivel moral un "principio de justicia" (nivel *A*) (equivalente al "principio de causalidad" en el plano teórico), el cual exige la creación de *instituciones* (nivel *B*) que permitan la conservación regulada de la vida. El "ser" de la pasión destructiva permite, por defecto, la "inferencia de la mente" como "deber ser":[19] el "principio de justicia".[20] La justicia justifica (en el mundo concreto y posible de la experiencia, que no es un mundo imposible fruto de milagros o de infinita abundancia, sino de escasez) la necesidad de las *instituciones*, y en concreto de la propiedad privada, como la fundamental entre todas las que permiten la sobrevivencia. Quien se opone a ella destruye la vida. Por defensa de la vida debe establecerse la coacción legitima para defender la propiedad. Hasta aquí la esencia del argumento de Hume. Como puede verse, el argumento de J.C. cae en la "falacia abstractiva" nuevamente, porque piensa que dicha coacción es opuesta a la vida.

Como he indicado, además, y por el segundo principio de la *Ética de la liberación*, la "coacción", que es una exigencia necesaria de toda institución, es "legítima" si se la ha programado con la participación *simétrica* de los afectados. Pero la complejidad reaparece, no cuando se niega (o mata) a "aquellos que se niegan a integrarse al proyecto guiado por el principio de la vida" (como escribe J.C., p. 116), sino, muy por el contrario, cuando por otra coacción al menos equivalente se niega a los que son dominadores el poder llevar a cabo su proyecto de dominación, que niega la vida de sus víctimas (mujeres o colonos). Las víctimas no deben ejercer la "coacción *crítica legítima*" contra los varones patriarcalistas o los ingleses colonialistas por el mero hecho de que éstos niegan *en abstracto* el principio de la vida, sino, por el contrario, porque *en concreto* ejercen un pretendido derecho en la acción por la que niegan la vida de sus víctimas (a las que

[19] Véase mi artículo "Algunas reflexiones sobre la 'falacia naturalista'", pp. 65 y ss.

[20] Contra la tradición analítica demostraré en la primera parte de mi *Política de liberación*, sobre la historia de la filosofía política, que Hume infiere del "ser" de la pasión de la acumulación, o la avaricia (destructiva de la vida humana), la necesidad de ponerle límites, y por ello infiere también la necesidad del principio de justicia. Su error consiste en que el "proceso de especificación" de la justicia tal como él lo concibe no le permite concluir que *este tipo de propiedad privada capitalista* que es uno de los posibles, aunque no necesariamente el exigido por el "principio de justicia" universal. Además, ante la inestabilidad y el caos, Hume postula la firme institución de la propiedad privada al comienzo del capitalismo industrial, entre los siglos XVII y XVIII. En el siglo XXI, al final de la entropía de la institución de la propiedad privada (que garantiza no un límite a la pasión de la acumulación o avaricia, sino, por el contrario, la infinita acumulación de riqueza en manos de pocos, que destina a la extinción a la mayoría de la humanidad —y por esto tiene razón Hume al mostrar el peligro de la pasión de la acumulación o avaricia—), se hace necesario pasar a otro régimen de propiedad ya no capitalista, para garantizar la vida de todos. Marx vio el peligro de la propiedad como *garantía de la acumulación* injusta y no como *límite* de la acumulación o avaricia.

J.C. no les concede el derecho ético de la defensa de los inocentes bajo la forma de coacción emancipadora, que posteriormente será reconocida públicamente como legítima, desde el derecho a la sobrevivencia de estas últimas). Hay, entonces, una "coacción legítima" *segunda* que obliga a los dominadores a dejar de ser dominadores (heterocidas, negadores de la vida). Si los dominadores dejaran de dominar a las víctimas (negar sus vidas, en cuanto tal o en cuanto a su cualidad), éstas no se verían obligadas a ejercer sobre ellos la praxis de liberación como afirmación de su vida de víctimas negadas. Ésta es la "lucha por el reconocimiento" de la dignidad negada de las víctimas, de sus vidas, de sus derechos.

Intentar matar a alguien, de manera directa o indirecta, es "heterocidio". El quitar la vida a otro sin intención de hacerlo, puede acontecer por un efecto sistémico no intencional (lo *unintentional* de Adam Smith, y aquí cabría la responsabilidad "sistémica", como en el caso de la pobreza de los asalariados que producen plusvalor); puede ser por simple accidente (pasaba alguien, tiré una piedra, le quité la vida; lo que no suprime cierta responsabilidad); puede producirse como efecto de una acción consciente, pero que no se había planeado explícitamente (la muerte del secuestrador por parte de la madre del niño); puede ser intentado en una acción de guerra de defensa o liberación,[21] donde la defensa del inocente colono es la finalidad de la acción y no el quitarle la vida al enemigo, etc.[22] La eticidad del acto, sin embargo, no se funda sólo ni principalmente en el tener o no tener conciencia, sino en los motivos reales que lo justifican (en el intentar la afirmación de la vida humana desde el consenso libre y simétrico de los afectados).

Es por ello que reservo el nombre de "violencia" sólo para la coacción ejercida *contra el derecho del otro*. Esta coacción puede acontecer en ciertas situaciones límite, que de legítima se puede transformar en ilegítima, como cuando se opone a "nuevos" derechos (por ahora no vigentes y por ello en el presente sin legalidad) que se tornarán con el tiempo legítimos. El proceso de *ilegitimación de lo legítimo* (el ejercicio del poder que se ha tornado injusto) es simultáneo a lo aparentemente ilegítimo que se tornará *nueva* legitimidad futura como *proceso de legitimación*. El que se levanta en nombre de su puro capricho nunca tendrá legitimidad, y el monopolio de la

[21] Una guerra de liberación es lo opuesto a una guerra de conquista o dominación. La primera es justa, como las guerras de Washington o de Hidalgo, pero no la de los ingleses o españoles contra ellos. No siempre la situación se presenta con tanta claridad, pero de todas maneras es una ardua cuestión que el que cae en la "falacia abstractiva" no puede ni siquiera intentar resolver.

[22] San Martín, el libertador de comienzos del siglo XIX en El Plata, Chile y Perú, estando en Lima sitió la ciudad ocupada por los españoles; fue presionando estratégicamente por todos los puntos cardinales, hasta que "los realistas" dejaron Lima sin que el ejército de la libertad dispararse un solo tiro. Logró vencer al enemigo y emancipar Perú sin quitar la vida a ningún español. Éste es el ideal del libertador.

coacción legítima, aplicada con moderación legal y cuando no hay todavía conciencia de nuevos derechos,[23] debe ser aceptada (o no habría "sociedad política" alguna). Pero no hay que "dormirse sobre los laureles", porque lo que hoy es legítimo puede, mañana, tornarsè ilegítimo. En nuestros días, es posible que la ilegitimidad de los partidarios del tirano Hussein se transforme en la legitimidad de la defensa de la patria iraquí ante la invasión de un ejército extranjero. Lo mismo aconteció en Vietnam. La heroicidad de la nación invadida se manifiesta paulatinamente, y de ilegítima para la opinión pública hegemónica (como se vio al ejército de Washington o al de Hidalgo), se transforma en legítima, aun para la población del ejército invasor. De manera que la coacción del ejército invasor, en apariencia legítima al comienzo (es una cuestión secuencial, temporal), que proclama liberar a la población del terror del dictador Hussein, se va transformando en pura "violencia". J.C. no puede contar en su argumentación con estos diferentes niveles de profundidad (de lo abstracto a lo concreto, de lo simple a lo complejo, de los principios a las instituciones y a la acción estratégica), ni construye las "mediaciones" categoriales que le permitirían describir una ética y una política con normatividad (que subsume los principios éticos) concretas.

5. *Otros aspectos de la crítica de Julio Cabrera*

En el artículo crítico,[24] casi todas las objeciones se deben a una lectura parcial de mi *Ética de la liberación* (considérense estos enunciados de J.C.: "la condenación inicial del heterocidio [...] es *paradójica*" (p. 116); "la coacción legítima es necesaria sobre bases pesimistas"; "el término *violencia* es reservado por Dussel para la desconsideración y el heterocidio cuando ejercidos no teniendo como objetivo final el Principio de la Vida"; "dos cuerpos que caen en la calle, el del obrero reprimido y el del policía cruel y represor, no son cuerpos del mismo tipo"; "hay que restringir el alcance de los principios"; "el principio de la vida, aquel impulso instintivo a querer

[23] Antonio Gramsci definió como "hegemonía" la dominación que se ejerce sobre los dominados, en el tiempo en que éstos aceptan la dominación "como naturaleza". La coacción legítima no ha sido puesta en tela de juicio. Cuando los dominados descubren sus nuevos derechos, la "hegemonía" se transforma en simple "dominación", la coacción legítima se torna *violencia*, coacción ilegítima ante los *nuevos* derechos del otro.

[24] Hemos contabilizado muchos puntos que merecerían una respuesta precisa, y algunas tesis explícitas críticas (la primera se explicita con las siguientes palabras: "Mi propósito último en este trabajo es evaluar [...] las cuestiones del suicidio y el heterocidio..." (p. 112); la segunda: "Lo que trataré de mostrar en lo que sigue es que Dussel cambia la noción de 'vida' y la propia interpretación del PV [Principio de la Vida]..." (p. 114); la tercera: "Voy a tratar de mostrar que Dussel entiende el PV tal como se plantea en la versión (4): contra las primeras apariencias..." (p. 114); y así otras tesis subsiguientes). La mayoría las he respondido por medio de las aclaraciones metodológicas ya avanzadas en este trabajo. Tocaré sólo algunos nuevos casos más pertinentes y en el orden de su aparición en el artículo crítico de Julio Cabrera.

preservar la propia vida"; "creo que aquí Dussel no escapa a la acostumbrada superficialidad con que los filósofos han abordado la cuestión del suicidio", y muchas otras).

Aquí deseo responder solamente a algunas de esas objeciones:

a) J.C. da mucha relevancia a la "mortalidad del ser" (p. 117). Para que un ser sea mortal debe *antes* ser viviente. La vida es la condición de posibilidad de la muerte. Quien desde su nacimiento considera que lo más importante es contar los días que lo van acercando a la muerte, como en una cuenta regresiva, toma la forma por el contenido.[25] Se ha recibido la vida para ser vivida. Como escribe Neruda: "Confieso que he vivido"; o como lo expresa García Márquez: "Vivir para contarla" (como relato, y no para "contar" cuantos días me quedan de vida hasta la muerte). En mi *Ética* se tiene muy en cuenta la muerte (en especial la muerte injusta de la víctima, de cuyo dolor, indignidad y olvido somos responsables). Pero más que de la "mortalidad del ser" prefiero hablar de la "finitud del ser" y de la "vitalidad del ser". La vida se nos ha dado para vivirla y no para desvivirla desde el mero horizonte negativo de la muerte, que no agrega nada a la vida, sino tristeza, pesimismo, pasividad... Ernest Bloch nos enseñó la importancia del Principio Esperanza.[26]

b) Además, alguien podría decir que el *terrorismo*, por un lado, y la política *imperialista*, por el otro, son lenguajes externos el uno del otro. En abstracto, de acuerdo. En concreto, de ninguna manera, ya que uno produce el otro lenguaje: las naciones centrales y colonialistas tienen una responsabilidad distinta de la que tienen las naciones empobrecidas y explotadas. Francia ante Vietnam, o Estados Unidos ante Irak, producen el lenguaje del Vietkong y del fundamentalismo musulmán como respuesta ambigua ante la violencia y la explotación en nombre de la democracia y la modernización. Ver que son "lenguajes mutuamente constituyentes", *en concreto*, es la cuestión ética esencial. Alguien puede pensar que es difícil describir estas oposiciones con categorías exclusivamente morales. En efecto, hacen falta categorías de las ciencias sociales *críticas* para permitir transitar por las mediaciones entre lo abstracto de los principios y lo concreto de las situaciones éticas. La ética usa dichas mediaciones sin que sus conclusiones concretas dejen de ser éticas. Pareciera que la necesidad de "otro tipo de categorías" indicaría que la cuestión se sitúa *fuera* de la ética. En esto consistiría otra ambigüedad metodológica.

[25] Como el que dice: "El sentido de mi vida son mis hijos." Sus hijos dirán lo mismo, y así al infinito. La vida no tendría sentido. "El sentido de la vida es la muerte", o bien: "Hay que tener siempre la muerte ante los ojos" son expresiones nihilistas; en último término absurdas, sin sentido.

[26] Véase el § 5.4 de la *Ética de la liberación*, donde respondo por anticipado a J.C. Aún el "temor" como principio de sabiduría, de Hans Jonas, no puede ser aceptable en una *Ética de la liberación*.

c) Un momento central de la crítica de J.C. es el intento de refutar la formulación del argumento con cinco momentos (que comienza por "1. Juan, que es un sujeto humano viviente...", y termina "5. Juan debe continuar comiendo", pp. 119–120), de donde se derivaría el principio ético material, y J.C. intenta refutarlo indicando que "el paso inferencial desde (1) *x* está vivo, hasta (2) por tanto, *x* debe continuar vivo" es falaz. En primer lugar, "2. Para vivir, es *necesario* comer" no es un momento ético propiamente dicho, porque dicha "necesidad" es puramente física o biológica (los vivientes *necesitan* alimentarse o mueren). El momento ético es "4. Como responsable por su vida no debe..." He estudiado este argumento en mi artículo publicado en *Dianoia*,[27] y he intentado mostrar en este artículo posterior a mi *Ética* que al expresar "Juan, que es un *sujeto humano*", ya contiene *implícitamente* una connotación ética, porque todo ser humano, por la autoconciencia (en el nivel teórico) se presenta como responsable (en el nivel práctico), y por ello todo sus actos humanos son ya siempre éticos: están bajo su responsabilidad (al menos potencialmente). De manera que no hay que deducir del "ser" el "deber ser", sino que al "ser" humano se le impone su propio ser como "deber ser"; el sujeto práctico desde el inicio se descubre ya siempre e inevitablemente bajo su propia responsabilidad; mucho más su propia vida, que es más vulnerable que el puro ser. El "continuar comiendo", como condición física y biológica de sobrevivencia, es una *obligación* ante la conciencia responsable del ser humano en su nivel práctico. Es decir, el momento "4. Como responsable..." no se sigue de "3", sino que *explicita* una determinación ya contenida en "1". No se cae, por lo tanto, en la falacia naturalista si se plantea adecuadamente la cuestión.[28] Y está claro que lo propio del ser humano es poder "decidir si vamos o no a conservar" la vida, pero desde principios éticos que no se fundan en el hecho de que "estamos vivos", sobreviviendo, sino en el hecho de que estamos vivos *bajo nuestra responsabilidad*. Eticidad o responsabilidad (al menos implícita) recortan el mismo campo. Somos siempre e inevitablemente seres éticos, porque somos seres reflexivos en el nivel práctico: estamos-a-nuestro-cargo (eso significa *spondere*: estar a cargo; *re-*: reflexividad).

d) Por otra parte, la aceptación de principios universales éticos no niega la incertidumbre de la conclusión en la aplicación. Es más, la incertidumbre es siempre inevitable y por ello se tiene "*pretensión* de bondad" solamente. También hay incertidumbre en la validez ética de la entrega de la propia vida en situaciones concretas, o del eliminar la vida de otro (como la del

[27] "Algunas reflexiones sobre la 'falacia naturalista'", *op. cit.*

[28] Es decir: se disuelve la falacia naturalista. Además, y como le he indicado líneas atrás, David Hume no cae en la falacia naturalista, simplemente la niega. Se le impone en el nivel moral (que sigue al de las pasiones), como una "inferencia de la mente", el principio de justicia como "deber ser" (y a partir de ella deduce la necesidad de las instituciones, en especial de la propiedad privada); es decir, desde el hecho —desde el "ser"— de la "pasión" destructiva de la avaricia o acumulación desmedida de bienes, pasa al "deber ser".

secuestrador o del soldado inglés que se opone a la lucha por la emancipación de los colonos de Nueva Inglaterra). Por la misma razón, también debe concluirse la imposibilidad de la imposición de la pena de muerte como castigo (ya que la muerte es irreversible, no corregible). Dicha imposibilidad se deriva de la necesaria finitud de todo juicio humano ético concreto, de la imposibilidad de la perfección de toda decisión y consenso práctico posible; la posibilidad siempre existente de cometer un error en el juicio práctico. Si no hay juicio práctico perfecto, absoluto, no puede haber castigo irreversible, absoluto, porque a todo juicio falsable debe corresponderle un castigo revertible.

e) Me critica J.C. que, sabiendo que nunca podrá haber un estado futuro sin ninguna dominación, un estado de perfección final, pareciera que todo lo que explico en mi *Ética de la liberación* sería claramente ilusorio, sobre todo el pensar que las actuales guerras de liberación de los oprimidos deban ser las últimas. Jamás he afirmado algo parecido. Al contrario, he repetido frecuentemente que ninguna lucha puede ser la última, porque sería algo así como "la Paz perpetua" alcanzada o el "Reino de Dios" de Kant, en *La religión dentro de los límites de la pura razón*, o el "Reino de la Libertad" de Marx (que está "más allá de todo modo de producción *posible*"), ya que, para ambos (y para mí), esos horizontes futuros son *postulados de la razón práctica,* y no un momento posible futuro, empírico, histórico.

Acepto, por último, que las *éticas de la liberación* son "procedimientos bien adecuados para tiempos difíciles" (como todos los tiempos, pero muy especialmente los actuales) (p. 124), aunque después de lo escrito no puedo aceptar que sean "inconsistentes".

Valgan estas líneas como inicio de un debate.

BIBLIOGRAFÍA

Dussel, Enrique, "Algunas reflexiones sobre la 'falacia naturalista'", en *Diánoia*, vol. XLVI, no. 46, 2001, pp. 65 y ss.

——, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, 4a. ed., Trotta, Madrid, 2003 (1998).

——, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

——, *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985.

——, "Principles, Mediations and the Good as Synthesis", *Philosophy Today*, volumen 41, 1998, pp. 55–66.

——, "Six Theses toward a Critique of Political Reason", *Radical Philosophy Review*, vol. 2, no. 2, 1999, pp. 79–95.

Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, en *Obras escogidas*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1957, vol. 1.

Recibido el 9 de enero de 2004; aceptado el 23 de febrero 2004.

DIÁNOIA

διάνοια... ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν
διάλογος ἄνευ φωνῆς

PLATÓN, Soph., 263e

ISSN 0185-2450 NÚM. 52

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
Fondo de Cultura Económica