

# **IV. Praxis, política y filosofía**



---

## Concepto de legitimidad

**A** medida que la investigación multidisciplinaria ha demarcado la frontera entre la agresión naturalmente producida y la violencia de origen humano (existencial, histórico), el filósofo de hoy debe emprender una larga tarea y replantearse con nuevas luces el problema de la legitimidad de la violencia.

Basado en esta consideración, me propongo retomar el debate con las hipótesis que siguen: 1) Si convenimos en que por legítimo sólo puede entenderse aquello que provenga de una fuente biológica natural, entonces sólo existe violencia legítima ahí donde el acto agresivo obedece a leyes de la naturaleza tal y como la conocen las ciencias biológicas (la genética, la neurofisiología, etc.); así, por ejemplo, será legítima la reacción defensiva inmediata de un ser agredido cuyas condiciones de subsistencia o la vida misma corran peligro.<sup>1</sup> Emplearé los términos de violencia, destructividad y mal en un sentido semejante, aunque adecuado al contexto. 2) Cualquier otra forma de violencia que aspire a presentarse como legítima tiende a analogarse a aquella agresión natural defensiva-ofensiva; la cuestión estriba en saber de dónde puede sacar su

# ¿Violencia legítima? (El filósofo y la violencia, hoy)

Rafael Angel Herrera

<sup>1</sup> Información sobre aspectos biológicos y neurofisiológicos y una detallada polémica contra el instintivismo y el ambientalismo, en E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, 1977, Siglo XXI, México, pág. 101-112 y *passim*. Véase también de G. Lishke, "The Psychobiology of Aggression", en H. Seig (ed.), *The Making of Human Aggression*, 1975, St. Martin's Press, N.Y., p. 107-138. Véase igualmente de J.D. Murken, "Aggresivitat als Problem der Genetik", en A. Plack (ed.), *Der Mythos von Aggressionstrieb*, 1974, Paul List, Munich, p. 121-144.

legitimidad si no es de una ley natural. 3) Los fenómenos de violencia correspondientes a “nuestra” historia no pueden reclamar legitimidad automáticamente, aunque *de facto* siempre se presenten como si fueran legítimas. 4) Las fuentes posibles y raras de legitimidad o justicia de la violencia humana (que a veces es y a veces solamente se autodenomina contraviolencia) tienen que buscarse en el ámbito de la experiencia humana misma. Ni siquiera el conflicto generado por la escasez, visto de manera general, da apoyo sin más a la pretensión de legitimidad, ya que es en sociedades de abundancia donde se produce más cantidad de violencia destructiva.

Volviendo ahora al análisis a partir de la primera hipótesis, violencia legítima es la que se manifiesta en la agresividad originada en el orden natural biológico. Es así, por ejemplo, la respuesta del animal cuando se defiende contra fuerzas hostiles que ponen en peligro su seguridad, su alimento o su vida. Esta reacción tiene base somática, se conocen sus características neurofisiológicas. En cambio la destructividad que ha caracterizado a la existencia histórica del hombre no procede de una ley biológica semejante ni de un instinto de muerte. La investigación genética tampoco ha encontrado un registro al que pueda remitirse la conducta maligna, la destructividad o mucho menos la crueldad. En otras palabras, no hay una legitimidad biológica *a priori* de la destructividad humana, sino únicamente de las reacciones defensivas inmediatas que pueden tomar forma de *agresión benigna*.<sup>2</sup>

A lo largo de la civilización han surgido fuentes de *quasi*-legitimación presuntamente apriorística de la violencia. Esas fuentes se hallan en el mito y la

religión, en el poder y, parcialmente, en la moral. Dedicaré la atención ahora a esbozar el análisis y la crítica de la *quasi*-legitimación de la violencia en estos dominios y terminaré con una reflexión sobre el papel del filósofo ante la violencia y los valores.

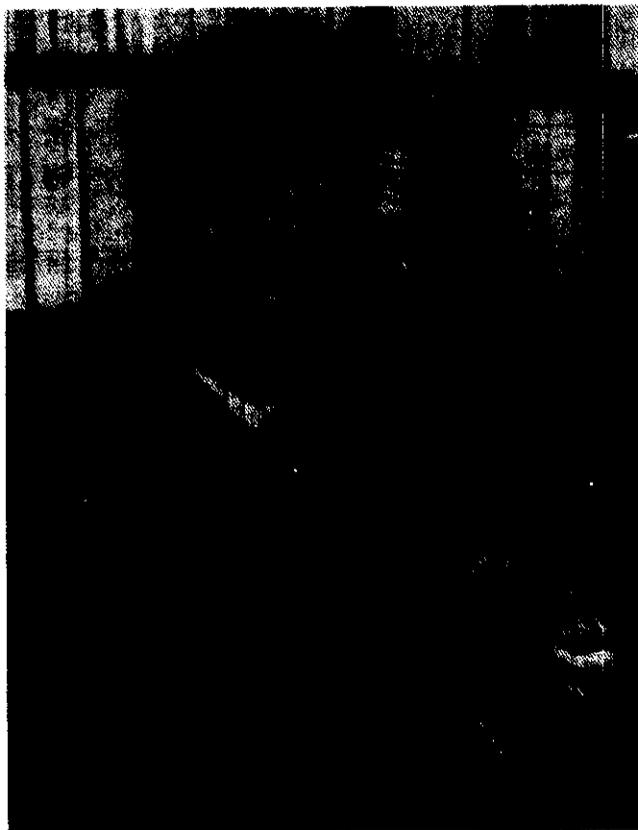
### El mito y la violencia

El Poema babilónico de la creación *Enuma Elish*, *Cuando arriba*) cuya redacción primitiva data de los siglos XIX a XVII a.C. es, en el contexto que nos interesa aquí, sumamente revelador,<sup>3</sup> y abre, ya desde un período temprano de la civilización, una constante que por lo general acompaña a experiencias y elaboraciones religiosas de sociedades en las cuales se desarrollan la racionalidad urbana, el trabajo en gran escala, la concentración de poder y la guerra como ciencia y arte y a la vez como violencia institucional guarnecida de una función sacra.

Tiamat es la fuerza antigua, el caos, el mar, a quien derrotan los dioses masculinos comandados por Marduk. Guerrero y demiurgo, Marduk mata, pone orden. Del cadáver cercenado de Tiamat hace el cielo y la tierra: “Con su arma inexorable [Marduk] le hendió el cráneo a [a Tiamat]. . . Del monstruo partido /decidió el demiurgo/ crear una obra de arte”, es decir el mundo con sus partes cuidadosamente ordenadas. El nuevo orden y la “justicia” a la que da principio y que los hombres deberán conmemorar cíclicamente, proviene de un crimen teológico-teogénico: el orden se impone por la fuerza con el triunfo de Marduk.

<sup>3</sup> P. Grimal (ed.), *Mitologías del Mediterráneo al Ganges*, 1966, Pala, Victorio, p. 68 sg. (recoge el Poema parcialmente). Cf. P. Ricoeur. *Introducción a la simbólica del mal*, 1976, Aurora, Buenos Aires.

<sup>2</sup> Cf. E. Fromm. *Op. cit.*, p. 200 sg., *passim*.



Existen mitos independientes del Poema. Uno de ellos relata el origen de la humanidad en la sangre de un dios vencido y sacrificado por el demiurgo: “Le amarraron, le sujetaron ante Ea. / Le impusieron su castigo: le cortaron las venas. / De su sangre, él creó a la humanidad. / Le impuso el servicio a los dioses, para librarles de ellos”.

La tabla VI del Poema reitera la misma concepción, probablemente de origen sumerio, que

sitúa el nacimiento de la humanidad en la violencia primordial de un dios al que otros dioses sacrifican: “Con su sangre, creamos a la humanidad. / Que el servicio a los dioses sea su destino para siempre”. Y reaparece en otros versos como este: “Crea, pues, a Lullu, que lleve el yugo. . .”

El mito define un lazo inequívoco entre el origen cósmico de la violencia por la que nace el hombre y el sacrificio humano del trabajo. Marduk crea a Lullu, el primer hombre, y a todos los hombres, “para que recaiga sobre él el servicio a los hombres, para que ellos descansen”. La maldición bíblica del trabajo, después de que Adán cometió el pecado arquetípico de desobedecer (violencia contra el orden), evoca esta concepción de los sacerdotes babilónicos en sus poemas religiosos.

Cuando el nacimiento del hombre se liga a un acto de violencia divina, el mal encuentra una remisión cósmica, fuera de la historia y anterior a ella, y se vuelve condición necesaria de su existencia. Esforzándose para justificar la concentración del poder y la instrumentalización del hombre por el hombre, esta concepción parece fundar la violencia que ejerce sobre los hombres en la lucha de los dioses, como si el mal pasara del cielo a la historia en el momento en que Lucifer pierde la guerra con Jehová.

También en Grecia hay infinidad de ejemplos. De los *sparágmōi* de Acteón, destrozado por sus perros, formó Zeus a los hombres (Parménides, DK fr. 24). Igualmente la escisión del bien y el mal que condena al hombre aun antes de nacer, se simboliza en el mito de los Titanes. Estos hijos de Urano, dominados por la envidia, hicieron pedazos a Dionisio y se comieron sus restos. Zeus, que vio el acto destructivo, los fulminó con el rayo en castigo del crimen. Los hombres nacieron de la cenizas y con-

---

servan la carne y la sangre de Dionisio y de los Titanes y por ello aspiran a tener naturaleza divina pero también se inclinan al crimen y al odio y son egoístas, indómitos y violentos. El mal es anterior al hombre, independiente de sus actos, a causa del origen primordial que lo ata desde más allá de la historia, lacrando con un sello mítico su existencia mundana: el hombre está condenado a portar el mal.

Con frecuencia en estos mitos la naturaleza divina que subsiste en el hombre después de su creación proviene del crimen teogónico. Según Hesíodo, en *Los trabajos y los días*, los males de la humanidad se escaparon de un ánfora en la que estaban encerrados: quien abrió el ánfora de los males fue la mujer, la hermosa y falsa Pandora a la que engendraron Hefestos y Atenea por orden de Zeus, a fin de castigar a los hombres. Aunque las fábulas no son congruentes entre sí, es posible observar muchas coincidencias simbólicas, de las que señalo aquí sólo algunas. Las Furias, las Euménides, los Gigantes rebeldes y Afrodita nacen de la sangre y del semen de Urano, a quien envió su hijo Cronos para destronarlo. Y aquí sorprende una paradoja: mientras los dioses se matan y Cronos devora a sus hijos, los hombres viven en la paz y el gozo idílico de la Edad Dorada (*Saturnia regna o epí crónou bíos*), el período edénico de leche y miel del Antiguo Testamento, edad feliz, utopía del pasado en la que ignoran el mal, el dolor y el trabajo.

De una u otra manera los mitos que están en las raíces de la cultura occidental y que permeabilizan sus valoraciones simbólicas insisten en hallar el arquetipo de la violencia en el pecado de los dioses. La guerra, la destrucción, las torturas que describen las tablas cuneiformes o los textos de Herodoto o Séneca, los horrores de Sila, no serían

simplemente el producto del hombre, pues ¿no hay acaso crueles combates entre los dioses? Otras formas de pensamiento religioso como el mazdeísmo y el maniqueísmo dibujan este mismo cuadro con colores más marcados. El dualismo platónico, al igual que el orfismo, atribuye al cuerpo las raíces del mal; pero no se queda ahí: el pecado prenatal del alma tiene que ver con un caballo díscolo al que no puede dominar cuando transita con su biga alrededor del cosmos. No importaría, entonces, que la carne impura y sensible del hombre sea lo otro, el mal, si ya el mal define al alma aun antes de su encarnación. Y no quiero insistir más en esta búsqueda de ejemplos que nos llevaría directamente a la tragedia y a sus ciclos de intervenciones divinas en la suerte del hombre y en la realización inexorable del mal.

Para terminar este párrafo recordaré sólo a Kant. En el hombre existe un mal radical, una tendencia al egoísmo que hace depender lo perverso de su misma condición, de su naturaleza sensible y no en última instancia del fracaso de la ley moral. En otras palabras, la ley moral supone esta naturaleza preestablecida. No es extraño que Kant no le vea explicación racional, ni el dogma cristiano de la encarnación ni el conflicto límite de las revoluciones. Independientemente del hombre en su experiencia práctica, Kant deja en manos de la naturaleza el cumplimiento de su fin racional.

En resumen, la experiencia mítica religiosa remite la violencia humana a una necesidad anterior a la historia y a la conciencia. De ahí proviene *ipso facto* la sanción mítica y por lo tanto la *quasi*-legitimación de la violencia mundana. Así le será fácil a un poder cualquiera echar mano del mito para sacralizar la opresión y crear condiciones de buena conciencia y de obligatoriedad del acto de terror.

No hay diferencias esenciales, por cierto, en las consecuencias axiológicas de esta necesidad mítica del mal y la teoría del instinto de muerte en la ortodoxia psicoanalítica y la etología: en todas ellas se puede ocultar el abuso del poder como si fuera un destino y algo necesario, una usurpación forzosamente violenta.

### El poder y la violencia

El poder estructurado en los estados, desde los imperios antiguos hasta hoy, y aun considerando su complejidad y condición de fuerzas convergentes y en conflicto, no puede de ninguna manera reclamar legitimidad en el ejercicio de la violencia. Y, sin embargo, detenta el monopolio de la fuerza, distribuye justicia con arreglo a códigos legales, tiene capacidad física e ideológica para definir a la oposición a ese monopolio como el mayor de los crímenes (Hegel), pero ninguno de estos atributos le viene de Dios o de la naturaleza (aunque así lo querría y lo hace creer), sino del hecho mismo de la fuerza.

El sistema del poder cobra forma cuando un epicentro de acción (grupo dominante, Estado, imperio, e incluso un individuo), consigue imponerse por medio de la violencia, de modo que su capacidad material e ideológica de actuar sobre los otros adquiere fuerza de ley. Esto es, al menos, lo que una fenomenología del poder revela en primera instancia. Y con ella es congruente lo que sigue: el poder constituido a la fuerza obliga a cumplir la legalidad (es decir, el conjunto orgánico de determinaciones de la conducta que se proyectan hacia la reiteración del sistema de poder y cuya asunción es forzosa). De la legalidad de esa imposición proviene la violencia legal que ejerce: el círculo vicioso

comienza y termina en el monopolio de la violencia (legal) y en el esfuerzo por perpetuarlo. En otros términos: la violencia legal es su capacidad coactiva materializada institucionalmente, es decir, previsible, repetitiva, detenida en el tiempo: el súbdito sabe cómo debe actuar y el agente del poder sabe qué hacer cumplir, indefinidamente. La violencia es el vehículo principal de este lazo de dominación cuando fracasan el diálogo, el consenso o la obediencia, estados perentorios que de todas maneras conocen a la violencia como marco potencial.

Dede la conciencia religiosa que delimita el horizonte del mal hasta el poder material, legal e ideológicamente constituido, todo sistema coactivo suministra el marco por el cual define a la violencia y proclama el derecho a utilizarla. Aun los sistemas más crueles y represivos necesitan de alguna especie de (pretendida) legitimidad hacia adentro y hacia afuera, y no sólo para facilitar la buena conciencia de los gendarmes.<sup>4</sup> Violencia ilegítima, en cambio, es la que el poder encuentra en las fuerzas o situaciones que propugnan su destrucción: el mal es lo otro, lo que socava sus fundamentos y hace peligrar su sobrevivencia, el crimen que más persigue y castiga.

Un poder vigente identifica *legitimidad* y *legalidad*, y apoya a ésta en aquélla ideológicamente, es decir hace aparecer su legalidad como si se derivara de un orden natural. Es lo que Sartre llama *futuro de repetición*, que condena al individuo a repetir la inercia del sistema.<sup>5</sup> Pero veamos la crítica de esta

<sup>4</sup> Cf. P. Jal. "Remarques sur la cruauté a Rome pendant les guerres civiles (de Sylla a Vespasien)", en *Bulletin de l'Assoc. G. Budé*, 4 serie, 4 (1961).

<sup>5</sup> J.P. Sartre, "Determination et liberté", en M. Contat y M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, 1970, Gallimard, París, p. 735-744.

---

identificación. La naturaleza de lo legal es muy clara. La legalidad es formal, inmanente a un sistema de relaciones y a un ámbito de poder. Lo legal es la formalización (a la vez impuesta y convencional) de ese cuadro de poder y de relaciones. Sin embargo, todo lo legal aspira a ser político, es decir, para obtener consentimiento se presenta con la apariencia de obedecer a una especie de necesidad natural (como si Creón, que determina la legalidad del Estado, reclama para sí la legitimidad religiosa que le opone Antígona y con la cual ésta quiere valorar y entender su violencia antiviolenta, según las exigencias de una obligación moral natural y divina al mismo tiempo).

Una necesidad natural se impone *per se*, sin más vuelta de hoja, porque lo da todo y se vale por sí misma como la agresividad defensiva filogenéticamente constituida, que se activa espontáneamente al percibir el individuo un peligro fulminante contra sus necesidades vitales y no hay posibilidad de huida. Análogamente, un poder de orden político pretende disponer de un derecho animal como el del imperio de la biología, un derecho soberano, un derecho a convertir su legalidad en legitimidad, como si los esfuerzos por sobrevivir de un producto de la civilización respondieran a mecanismos genéticos iguales a los del reino animal o, si se quiere, a la predestinación divina, a las cruzadas o a la redención del mundo por medio de la conquista y la guerra santa. Cuando una acción agresiva violenta, incluso la más cruel, despiadada u opresiva, reivindica un halo de legitimidad, supone que todo acto verificado en nombre de las metas a las que tiende es posible y es un deber: el agente de la represión actuará así tranquilamente, en buena conciencia, pues aquella "legitimidad" lo protege; es el portador de una misión sagrada, de una ley de la naturaleza.

La hipótesis que precede a esta reflexión sostiene que no hay destructividad legítima en la historia, puesto que ningún acto de agresión opresiva o de crueldad obedece a una ley natural en el hombre. La violencia que se ejerce dentro o contra un sistema (especialmente si es tiránico) y que reclama un carácter de justicia, debe encontrar sus condiciones de validez en otro lado y no en una pretensión de legitimidad *a priori*. Esta hipótesis le niega al poder político, cualquiera que sea, su arbitrio definitivo con respecto a lo que es legítimo o no; ciertamente le queda un espacio enorme de competencia en lo legal —que es el marco institucional en que despliega su fuerza en favor, en contra o más generalmente con el acuerdo de otras fuerzas divergentes de la sociedad—, pero esta legalidad no se identifica con la legitimidad, aunque lo presuma, y aunque el rey sea bueno como en los cuentos de hadas. La validez histórica de un poder o de un sistema mide según otros principios; a este tema llegaré al final de las presentes consideraciones.

De igual forma, una empresa reivindicativa que se oponga al poder, al sistema, a la tiranía, no puede fundamentarse en una pretensión *a priori* de legitimidad: aunque se justifique en su oposición, nada garantiza su porvenir. Una razón profunda de la imposibilidad de hallar legitimidad natural en la historia, es que todo acto humano o social es contingente en su origen (no se deriva automáticamente de la naturaleza ni de los dioses) y es finito en sus fines (puede ser incluso antinatural), y por lo tanto se expone a ser subvertido por un estadio nuevo (superior o regresivo, pues cada paso de la humanidad no es necesariamente un progreso). Ni el poder ni el anti-poder disponen de un "derecho natural" a la violencia, y menos aún a la agresividad

destruktiva, ni siquiera cuando se trata de la violencia límite (ideología del último instante de violencia que el agente se arroga para imponer la paz y que paga el alto precio de llevar a la contradicción sus medios y sus fines).

Se puede reconocer la violencia natural legítima, en suma, cuando un sujeto reacciona al acoso. De esta violencia no hay que preguntar si *debe ser*; la cuestión no es justificarla o no: simplemente *es*, como la gravedad o las mareas. Y de ello se encarga la investigación biológica. Pero este dato no es suficiente ni necesario para entender los fenómenos de violencia propiamente humanos o históricos. Por de pronto puedo resumir diciendo que la violencia calculada racionalmente que proclama una procedencia natural es ilegítima, porque de natural no llega a tener siquiera su mayor capacidad física para imponerse: la ley de la fuerza es redundante, retórica, se ostenta a sí misma. En otras palabras: la ley del más fuerte que defendían los interlocutores de Sócrates, la ley del Leviatán, se impone por medios que monopolizan la fuerza y la ley, pero de ahí no se sigue que esos códigos y ese látigo sean legítimos por el hecho de expresar la voluntad del más fuerte.

Aunque aparezca como un deber ser, la violencia es más bien un hecho. Puede incluso presentarse fenoménicamente como padre de todas las cosas, partera de la historia, necesidad dolorosa, momento límite o crucial de las relaciones, ruptura del diálogo y la comunicación, castigo de los dioses, bestia apocalíptica, obligación moral, monopolio del orden, etcétera, pero en ninguna de estas manifestaciones, aparte del hecho mismo, tiene algo que le dé valor intrínseco de deber ser o de acción legítima aunque aspire a ello. Algunos estallidos de agresión destructiva, y quizá muchos, carecen de explicación clara o de una condición suficiente. En

presencia de un conflicto de intereses, los estrategas de la destrucción se encargan —desdichada y al parecer inevitablemente— de definir que el mal está en el adversario y que sus combatientes llevan el bien en la misión aniquiladora. Pero con este maniqueísmo no existe una sola posibilidad de legitimar la guerra. Lo que se oculta y se revela en la estrategia es un campo de cuestiones técnicas (la economía de la violencia: cómo lograr el máximo con la menor inversión) y de motivaciones psíquico-emocionales (cómo lograr que el miedo defensivo de los ciudadanos se transforme en fuerza ofensiva contra el otro). La guerra es la destrucción, es decir, lo contrario de la ley natural que perpetúa la vida y activa todas sus posibilidades por perpetuarla.

A manera de corolario, quisiera anotar que en este contexto demasiado parecido a la realidad inmediata para ser inverosímil, la paz se perfila como un compromiso de conflictos mediatizados por medio de la recanalización y la negociación de la capacidad de fuego de fuerzas antagónicas. La paz, en sentido propio, es un contrato social; es violencia potencial transformada en acuerdos institucionales que consisten en la renuncia parcial o total a las pretensiones de legitimidad de fuerza por parte de los beligerantes.

#### Ética y escasez

Esta sentencia del *Pantchatantra* es reveladora: “El destino mueve al hombre a obrar mal conscientemente, pues de lo contrario, ¿cómo podría encontrarse placer en el mal?” ¿La destructividad, el mal, la crueldad, la agresión sangrienta nacen de un orden natural o sobrenatural, de una necesidad de la historia que la trasciende, de un pecado mítico de Dios que condena al hombre, de una falta ar-

---

quetípica del Lullu o Adán, o del destino calvinista? De ningún modo. Por más que el conflicto de intereses y su resolución provisional en el poder monopólico haya querido desplazar hacia los mitos y las metafísicas el origen de la violencia, el mal proviene de la propia historia y de la relación de los hombres entre sí en el universo material. Es aquí, en este dominio, donde hay que plantearse si existe violencia legítima o no, o si existe algún tipo de agresividad defensiva-ofensiva que pueda justificarse.

¿La ética resuelve el problema? Difícilmente lo hace, porque es contradictoria: o bien propugna la conducta de repetición de un sistema, desde adentro, y adopta un normativismo maniqueo, es decir exige la ruina de las fuerzas que se oponen al sistema, o bien propone la supresión de aquél y con ello se sitúa en la perspectiva de la violencia otra vez. Dentro de la universalidad de su fin excluye paradójicamente al otro.

Sartre ha elaborado la teoría de la escasez<sup>6</sup>. Aunque no es la base de una "estructura permanente", la escasez material es el punto de convergencia del que parten las relaciones de conflictividad. El otro es peligroso, puede arrebatarle el medio escaso: por ello le opongo violencia a su violencia y formulo en su contra el imperativo moral de la destrucción: hay que destruir el mal. El otro es, en esta relación primaria, el mal radical al que opongo aquel imperativo categórico inverso al de Kant. Ahora bien, ¿esta relación de escasez y conflicto es necesaria? ¿Es ontológica? ¿Es una condena del para-sí en su negación del en-sí? Cuando Sartre dice "nuestra historia" parece dejar abierta la posibilidad de

otra historia o del fin de la historia, es decir el logro de una sociedad en la que el conflicto no se asocie a la escasez como si este lazo fuera una condición insuperable a la realidad humana. Considero que el problema de fondo es si la escasez hoy —o en un futuro próximo e inmediatamente previsible— sigue siendo una barrera, o si técnicamente representa ya una condición rebasable, de modo que el conflicto y la destructividad provendrían de otras fuentes, incluso aquellas que desearían mantener un estado artificial de escasez en nombre de las relaciones internacionales de fuerza o quién sabe por qué otros motivos que estarían menos en la apropiación que en la dominación. De todas formas, tampoco ahí se podría hablar de una legitimidad del agresor.

Hay actos humanos que pueden reclamar para sí la justicia: un pueblo agredido que responde agresivamente a un invasor extranjero, por ejemplo. Pero también sucede con igual frecuencia que un Estado ataque o invada a otras naciones para proteger suministro de materias primas o un espacio estratégico militar con el argumento *quasi*-legitimador agradable a sus ciudadanos de que así garantiza su sobrevivencia. Es posible que el argumento sea verdadero y que sin su *Realpolitik* hacia el extranjero aquella sociedad no sobreviva, pero de ahí no se sigue que la agresión a otros países sea legítima porque está en juego su seguridad: demuestra una política de fuerza y nada más. Y no basta la analogación de su acto con la defensa biológica de un ser para que pretenda legitimidad o justicia. También los blancos fundamentan la cohesión emocional y cultural, la estabilidad social e incluso la buena conciencia de su vida en el *apartheid*: ¿sería éste legítimo por garantizar la sobrevivencia nacional?

<sup>6</sup> J.P. Sartre. *Critique de la raison dialectique*, 1960, Gallimard, París, p. 202 sg. y *passim*.

Y a la inversa: ¿puede negarse que la rebelión del negro o la resistencia activa del pueblo invadido no sean a su vez legítimas? Esta reacción agresiva no es, desde luego, reductible a puras condiciones biológicas, ni carece de la posibilidad de reivindicar la justicia ni de hacer de la agresión legítima un impulsor afectivo del combate.

¿De dónde provendrían las fuentes de legitimidad de tales actos, si tanto el opresor como el oprimido están en la posibilidad de esgrimir los mismos argumentos del derecho natural a la sobrevivencia? ¿Cómo explicarse esto? Soy de la opinión de que la teoría sartreana de la escasez, si bien da algunas luces, es insuficiente para responder, sobre todo porque se sitúa en un espacio general de las relaciones. Tampoco hay una respuesta en la ética, ya que sus normas son contradictorias, ni en la experiencia religiosa ni mucho menos en la teoría del poder monopolístico.

Para clarificar un poco el dilema, quisiera proponer una línea de pensamiento en la que hay mucho en común con distintas teorías como el existencialismo, la psicología de la *Daseinsanalyse*, Karl Marx y Erich Fromm. El comportamiento animal se ha desarrollado genéticamente de un modo tal que su adaptación al medio ambiente es óptima: tiene un registro de respuestas adecuado a las exigencias que el medio ambiente le plantea, y si no puede responder, perece. En condiciones naturales, esta coincidencia es perfecta. En el hombre, por el contrario, la carga biológica y las de respuestas pulsionales frente al entorno son insuficientes e inadecuadas, y esta misma distancia se incrementa a lo largo del desarrollo histórico. El hombre, que es cuerpo orgánico, cumple la paradoja de ser irreductible al mundo orgánico. Su capacidad de modificar progresivamente el entorno

lo enajena de la condición natural. El mito bíblico de Adán y Eva fuera del paraíso simboliza este alejamiento. El hombre debe inventar respuestas nuevas a problemas nuevos cada vez. Su conducta no responde a un automatismo necesario e inmediato frente a determinaciones orgánicas. Hay otros factores interpuestos en ese espacio que no rige la naturaleza, pero el individuo no se reduce tampoco a ninguno de ellos.

A la luz de estas consideraciones, es muy difícil reclamar legitimidad de las acciones humanas en sociedad remontándose en línea directa hasta la naturaleza biológica (como lo haría K. Lorenz, o lo hacen los opresores políticos diariamente). El registro biológico existe, ciertamente, pero es infinitamente amplio, y se encuentra combinado con muchos otros factores que lo mediatizan, modifican, complementan, combinan y subsumen dentro del imperio anchísimo de las motivaciones de la conducta humana que van desde los genes hasta el modelo de reificación que *vive* el niño en la experiencia de los padres (Sartre), motivaciones interminablemente distintas de la conducta, que varían en cada individuo, en cada situación y en cada época y a las cuales el sujeto tampoco es reductible.

¿Qué hay que pensar entonces de la justicia que podría haber en el combate de un hombre o de un pueblo? Decir que esta justicia se edifica sobre la legitimidad natural del acto puede ser errado, falso, mentiroso (a excepción probablemente de los casos de defensa propia que tipifica el derecho penal), puede arrojar a los oprimidos en una opresión nueva (aunque no durante el proceso de la lucha necesariamente), o bien suministrar razones de expansión territorial y de controles forzados del mercado internacional, etcétera.

---

Una vía de clarificación de este problema se halla en la manera de entender la *valoración* de la lucha por parte de los actores. *Valoración* significa la perspectiva con arreglo a la cual aquéllos actúan y obtienen una sanción moral de su acción. Sartre, en "Détermination et liberté" plantea la cuestión en estos términos: el oprimido tiene al menos *dos futuros*; un futuro aparece en el interior del sistema, es coactivo, obliga a trabajar y a reiterar el sistema para sobrevivir; el otro es un porvenir "puro y total" que presenta a la humanidad como una "humanidad por hacer", "no en la construcción de un sistema (aunque fuera el *sistema socialista*) sino en la destrucción de todo sistema. El hombre comunista es el producto de sí mismo". En nombre de esta humanidad por hacer, la justicia de los actos del hombre adquiriría una fuente de legitimidad en el porvenir, un porvenir deseable, irrenunciable, sobre el que no sabemos nada en el presente.

Pienso, sin embargo, que éste no es un espacio de afirmaciones normativas. Al contrario: las luchas históricas por sí solas han forjado cierto ideal de la humanidad y han entrevisto ese porvenir, inspirándose en él aun sin podérselo imaginar completamente. De ser falso esto, las luchas reivindicativas de los hombres a lo largo de siglos de civilización habrían sido respuestas automáticas a situaciones insostenibles. Pero no es así el hombre, y cuando aspira a la justicia es porque algo de un porvenir justo y lejano vislumbra y se inventa en su presente. Expresiones como la utopía, los derechos humanos, el reino de la libertad e incluso los combates ecologistas o las reivindicaciones de las minorías tienen un asidero real, un apoyo imaginativo e incluso un recurso de esperanza en el proyecto forzosamente impreciso pero eficaz de la humanidad del porvenir. Una fuente de legitimidad de la

agresión (pero no de la destructividad ni de las pasiones perversas), incluso si esa agresión adopta formas violentas, parece darse cuando contribuye a constituir *ideas reguladoras* del hombre y al mismo tiempo se inspira en ellas. Estas ideas son el futuro completamente nuevo y, sin embargo forjado en el presente. Una lucha comienza a legitimarse cuando la construcción del porvenir está ahí, independientemente del imperio de las determinaciones y muchas veces contra ellas. En las ideas reguladoras de la humanidad, que hacen vislumbrar la utopía en cada tiempo y en cada aspiración, es posible reconocer un concepto de legitimidad esencialmente distinto a las leyes positivas, pero con capacidad de iluminarlas —para expresarse incluso a través de ellas—, fuera de los conflictos de interés, o entremezclándose con ellos.

De las luchas que no fueron simples estallidos de intereses limitados, de los derechos del hombre que se fueron edificando y formulando en esas luchas y que simultáneamente los iluminaron, de los esfuerzos por constituir sociedades que garanticen la sobrevivencia y sean libres y sin opresión, de la utopía y la esperanza históricas en la medida en que estos términos sólo pueden surgir de una imaginación creativa que va más allá del infortunio de su tiempo, de la acción del hombre que no se limita a repetir su reificación, de los hombres que no se quedaron tranquilos bajo la opresión, y del pensamiento crítico se pueden deducir las ideas reguladoras y formularlas incompleta y rudimentariamente como sigue: a) Promoción de la vida y no de la muerte y del dolor; b) Incremento de la libertad natural y de sus posibilidades de ejercicio; c) Definición del otro como sujeto y no como instrumento; d) Integración de la naturaleza en la historia como socio y no como objeto; e) Reformulación de

la cultura como aplicación de las posibilidades de la vida en el tiempo, en la objetividad y en la interioridad, y no como vehículo de destrucción.

Cómo serán las condiciones materiales de la producción y reproducción del trabajo en una sociedad así, no lo sabemos. Pero lo que se puede imaginar del futuro es que estas condiciones sean precisamente el apoyo material de aquellos ideales (y de los que surjan más adelante en nuevas luchas), y no su contradicción. La sociedad tendrá sentido *fuera* de la escasez, o en la escasez controlada socialmente. El concepto de *idea reguladora* por cierto, no tiene que ver con un fin racional de la naturaleza que se cumpla fuera del hombre; se trata de una referencia estrictamente histórica.

Quisiera concluir esta exposición con algunas reflexiones axiológicas.<sup>7</sup>

### El filósofo, la violencia, el valor

Detrás de toda legitimación mítica, política o ética de la violencia se halla un problema de valor. Según

<sup>7</sup> Cf. algunos puntos de vista de Y.A. Michaud. *La violence*, 1973, PUF, París.

sea la relación de medios a fines y el valor que se le atribuya al fin, así serán los medios que se activen para obtenerlo. No son los medios de una acción lo que el agente valora, sino el fin por el cual estos se ponen en función. A veces el fin es implícito, o el valor que se le atribuye no está claramente expresado y, aún así, se ponen en acción *medios sangrientos para lograrlo*: el papel del filósofo es iniciar aquí la crítica del valor, es decir revelarlo, exponerlo, desnudar la falsa legitimidad que un valor puede otorgarle a los medios a través del fin que califica, etcétera. Todo acto de violencia es teleológico y sin embargo encubre el fin en los medios y el valor que le confiere. Muchas veces en lo estrictamente técnico o tecnocrático que conlleva elementos de destructividad subyacen fines no declarados cuyo valor atribuido tampoco se declara. La violencia que pretende el rango de legitimidad natural lo que muchas veces oculta es un valor que, precisamente por presentarse como justificación de la violencia, denuncia su relatividad y sus fines dudosos.

En la crítica de la violencia comienza el trabajo de toda crítica, es decir la tarea de la filosofía, la *prote philosophia*. 