

**TIRAR LA PRIMERA PIEDRA:  
¿QUIÉN PUEDE Y QUIÉN NO PUEDE CONDENAR A LOS TERRORISTAS?\***

*CASTING THE FIRST STONE:  
WHO CAN, AND WHO CAN'T, CONDEMN THE TERRORISTS?\**

GERALD A. COHEN  
*All Souls College  
Oxford University*

Fecha de recepción: 19-7-06  
Fecha de aceptación: 23-7-06

**Resumen:** *El artículo plantea una reflexión ética sobre el terrorismo, especialmente sobre la cuestión de quién puede condenar el terrorismo en términos morales. Expone la discusión reflexionando sobre el conflicto israelí-palestino, aunque algunas de sus conclusiones son aplicables a otros conflictos en los que el terrorismo y las condenas del mismo son temas centrales. El autor sostiene que no hay incoherencia en pensar que el terrorismo es injustificable pero a la vez considerar repugnantes ciertas condenas del terrorismo. La razón es que existe una diferencia entre la expresión de una opinión moral y la expresión de una condena. De este modo, podría ser a la vez verdadero que el terrorismo ha de ser*

---

\* Este artículo fue publicado previamente en COHEN, Gerald A., "Casting the First Stone: Who Can, and Who Can't, Condemn the Terrorists?", *Royal Institute of Philosophy Supplements*, núm. 81, Cambridge University Press, 2006, pp. 113-136.

Traducido por Carlos Lema Añón y Silvina Ribotta de la Universidad Carlos III de Madrid. El resumen y las palabras clave han sido elaborados por los traductores.

\*\* Agradezco a Marshall Berman, Akeel Bilgrami, Paula Casal, Clare Chambers, Miriam Christofidis, Avner de-Shalit, Marcos Dracos, Jon Elster, Nir Eyal, Cécile Fabre, Diego Gambetta, Samia Hurst, Keith Hyams, Natalie Jacottet, Catriona McKinnon, John McMurtry, Avis-hai Margalit, David Miller, Michael Neumann, Michael Otsuka, Mark Philp, Joseph Raz, Michael Rosen, John Roemer, William Simon, Saul Smilansky, Sarah Song, Hillel Steiner, Andrew Williams, y Arnold Zuboff por sus esclarecedores comentarios; a Gideon y Sarah Cohen por la información; y a los miembros del "non-Bullshit Marxism group" por su estimulante discusión.



*condenado y que algunas personas en particular no están en posición de hacerlo. Habría para Cohen dos formas de impugnar el derecho de alguien a condenar, que aquí se agrupan con las denominaciones de “¡Mira quién habla!” (o Tu quoque) y “Tú también estás implicado”.*

**Abstract:** *This article presents an ethical discussion on terrorism, dealing with the question of who can morally condemn terrorism. The discussion is inspired by reflection on the Israeli-Palestinian conflict, although some of it has application to other conflicts in which terrorism and condemnations of terror are central issues. The author claims that it is not incoherent to think it impossible to justify terrorism and also find certain condemnations of terrorism repugnant. The reason is that there is a difference between an expression of moral opinion and a condemnation. So, it might be true both that terrorism is to be condemned and that some particular person is not in a position to condemn it. Cohen distinguish two ways of impugning someone’s right to condemn, which are named here “Look who’s talking!” (or Tu quoque) and “You’re involved in it yourself”.*

**PALABRAS CLAVE:** terrorismo, condena moral, conflicto israelí-palestino.

**KEY WORDS:** terrorism, moral condemnation, Israeli-Palestinian conflict.

*“Da igual el motivo de queja, y estoy seguro de que los palestinos tienen algunos motivos legítimos, nada puede justificar tomar deliberadamente como blanco a civiles inocentes. Si estuvieran atacando a nuestros soldados la cuestión sería diferente” (Dr. Zvi Shtaubert, Embajador Israelí en el Reino Unido, BBC Radio 4, 1 de mayo de 2003).*

## 1. PRELIMINARES

En abril de 1997 mi hijo Gideon estaba cenando con la que iba a ser su esposa en el restaurante *Blue Tops* en el centro de Addis Abeba. De repente una granada de mano entró en la sala. La explosión mató a una mujer e hirió gravemente a otras personas, pero Gideon y Carol se pudieron proteger tumbando su mesa y agachándose detrás. Y, aunque Carol no resultó herida, la metralla alcanzó y penetró a Gideon en la sien derecha. Tres años y medio después, tras haber sufrido fuertes dolores de cabeza, se la pudieron extraer. Hasta ahora no se conoce ni la identidad ni la finalidad de los terroristas del *Blue Tops*.

Al año siguiente y en un país vecino, 1998 en Sudán, mi hija Sarah se vio amenazada por autores menos anónimos. La razón es que estaba a una milla

de la fábrica de Jartum que según el Presidente Clinton producía armas químicas y que fue bombardeada por Clinton en lo que se presentó como una respuesta apropiada frente al reciente terrorismo anti-norteamericano en África. Cualquiera que fuese el motivo o la combinación de motivos que estaban detrás de la acción de Clinton, el bombardeo de las instalaciones farmacéuticas (que sólo *quizá* fueran *también* una fábrica de armas) con Sarah en las proximidades permitió que me identificara con las víctimas de una fuerza militar superpoderosa, más de lo que puede hacerlo normalmente una persona occidental. A cientos de kilómetros, podía temer por el destino de Sarah en caso de que se produjeran posteriores bombardeos en Jartum.

Estas experiencias me hicieron cavilar más de lo que de otra forma habría hecho sobre las similitudes y diferencias entre las pequeñas bombas de los desamparados (*underdog*) y las grandes bombas de los “amparados” (*overdog*)<sup>1</sup>. Este es el resultado de mis reflexiones.

\* \* \* \*

El 1 de mayo de 2003, el Dr. Zvi Shtauber, que por aquel entonces era el embajador Israelí en Gran Bretaña, declaró en la radio británica<sup>2</sup>:

*“Da igual el motivo de queja, y estoy seguro de que los palestinos tienen algunos motivos legítimos, nada puede justificar tomar deliberadamente como blanco a civiles inocentes. Si estuvieran atacando a nuestros soldados la cuestión sería diferente”.*

La afirmación de Shtauber me enfadó, y me gustaría explicar por qué. No estaba enfadado porque estuviera en desacuerdo con lo que dijo. De hecho, en

---

<sup>1</sup> Quizá debería definir la palabra “*overdog*”. El 4 de septiembre de 2003, justo antes de las 13:30 (hora inglesa), en el programa de noticias inglés *World at One*, se entrevistó a un portavoz de la industria armamentística británica (cuyo nombre no retuve) sobre la Feria Internacional de Armas que entonces se estaba celebrando en Londres. Le preguntaron si no estaba de acuerdo en que, aunque la exportación de armas suponía dinero para Gran Bretaña y los británicos podrían agradecerlo, no estarían sin embargo igualmente felices si la misma cantidad de dinero fuera obtenida a través de alguna forma que no implicara la exportación de armas. Contestó más o menos lo siguiente: “En absoluto. Los británicos se sienten orgullosos cuando ven que los Harrier y Tornado se usan en lugares remotos. Por supuesto, si vendiéramos armas pequeñas, como Kalashnikovs, la cuestión sería diferente”. Este era un portavoz de los *overdogs*.

<sup>2</sup> A su entrevistador del programa *Today*, John Humphrys, a las 8.15 a.m., hora del Reino Unido.



este artículo no desafiaré la verdad de lo que dijo: ni lo niego ni lo afirmo, y todo lo que diré tratará de ser coherente con la premisa de que la utilización deliberada de civiles inocentes como objetivo nunca está justificada. Pero, así como no rechazaré lo que dijo el embajador, plantearé algunas dudas sobre su derecho a decirlo, con la vehemencia e indignación que manifestó y en la posición de enjuiciamiento que adoptó<sup>3</sup>. Muchas personas que piensan que es imposible justificar el terrorismo, encuentran sin embargo repugnantes las condenas del terrorismo que hacen algunos occidentales y algunos israelíes. Pero, si el terrorismo es imposible de justificar, ¿por qué no cualquier persona puede condenar cualquier terrorismo? Trataré de responder aquí a esta pregunta.

Ha habido una cierta discusión en la literatura sobre cómo definir la palabra "terrorismo". Pero mi preocupación no es la definición de la palabra. Para mis propósitos, podemos dejar que el terrorismo sea lo que Shtauber rechazó, es decir, utilizar como blancos a civiles inocentes con propósitos militares y/o políticos. Y, si esto no es lo que *es* el "terrorismo", esto ciertamente es lo que la mayoría de la gente rechaza al rechazar lo que llama "terrorismo". Y la mayoría de la gente piensa, como claramente lo hace Shtauber, y como lo hago yo también, que utilizar deliberadamente como blanco a civiles inocentes es moralmente peor, en igualdad de condiciones, que utilizar deliberadamente como blanco a soldados<sup>4</sup>.

Una última cuestión preliminar. Asumiré que el terrorismo, o en todo caso el terrorismo que nos importa aquí, sirve efectivamente a los propósitos de los terroristas. Si el terrorismo, o un caso concreto de terrorismo, es *de todas maneras* contraproducente con respecto a los objetivos de los propios terroristas, entonces, por razones *prácticas*, no se plantearía ninguna discusión de principios, desde el momento en que ninguna persona cuerda, o en todo caso nadie con quien yo quiera discutir, diría que hay algún principio que justifica el terrorismo *contraproducente*. Pero nótese que quien condena el terrorismo *sólo* sobre la base de

<sup>3</sup> Voltaire muy atinadamente dijo: "Estoy en desacuerdo con lo que dices, pero defenderé a muerte tu derecho a decirlo". Yo estoy diciendo algo parecido a "Estoy de acuerdo con lo que dices, pero atacaré tu derecho a decirlo". De acuerdo, quizá no a *muerte*.

<sup>4</sup> Quizá se hubiera esperado de mí que dijera lo que en realidad es el terrorismo. Pero, en cierto modo, no hay nada que yo crea que es el terrorismo, si "es" es el "es" de identidad: yo no diría que hay ninguna oración del tipo "El terrorismo es..." respecto a la que pudiera decir que si alguien niega que *eso* es lo que el "terrorismo" *es* ("es" de identidad) entonces esté diciendo algo falso. El funcionamiento de la palabra "terrorismo" es demasiado caótico como para que seamos capaces de identificar una gama de usos que pudieran servir como prueba canónica de las definiciones que se propongan para ese término.

que es contraproducente ha concedido mucho a los terroristas. La crítica de que el terror es contraproducente no lo critica *como* terror<sup>5</sup>. Otras formas de violencia aceptadas son también algunas veces contraproducentes y la queja de Shtauber no era que un curso de acción que incluya al terrorismo<sup>6</sup> no vaya a tener éxito, o que el terrorismo haga más difícil a Israel acordar los términos para la paz (aunque sin duda hubiera *añadido* tales argumentos, si se hubiera planteado la diferente cuestión sobre la *eficacia* del terrorismo palestino). La afirmación de Shtauber era de principio, y son estas cuestiones de principio, y no las complejas cuestiones de hecho, las que analizaré aquí.

El resto de mi discusión está inspirado en la reflexión sobre el conflicto israelí-palestino, aunque algo de ello pueda ser aplicable al enfrentamiento entre los Estados Unidos y Al-Qaeda. Como judío de izquierdas al que le importa su condición de judío, estoy familiarizado, y sin duda angustiado, en la forma especial en que lo están muchos judíos de izquierda cuya condición de judíos les importa, con el conflicto israelí-palestino. Pero, aunque lo que voy a decir es una respuesta al conflicto israelí-palestino, no propondré conclusiones sobre el conflicto: la gente que esté de acuerdo con mis observaciones podrá aplicarlas de formas diferentes, de acuerdo con sus diferentes convicciones ulteriores. A efectos de la discusión filosófica, abordaré algunos aspectos del conflicto, en concreto algunos aspectos del discurso que lo rodea. Pero el significado ulterior de lo que voy a decir dependerá de respuestas a cuestiones complicadas de hecho y de principio sobre las que no voy a decir nada. Tengo en mente cuestiones de hecho controvertidas sobre lo que sucedió en 1948 y en 1967, y con anterioridad y con posterioridad, así como otras cuestiones de hecho sobre cuáles son las intenciones actuales de las distintas partes en conflicto. Tengo también en mente cuestiones

---

<sup>5</sup> Además es falso que el terrorismo no sea nunca productivo, tal y como Michael Ignatieff muestra en pocas palabras: "Con respecto a la inutilidad del propio terrorismo, ¿quién podría afirmar con fiabilidad que el terrorismo judío –el asesinato de Lord Moyne y después del Conde Bernadotte, la bomba en el Hotel Rey David, seguida de masacres selectivas en algunas aldeas palestinas para asegurarse la huida de todos los palestinos– no dio resultado al propósito de desplazar a los británicos y consolidar el control judío del nuevo estado? Aunque no fue sólo el terror lo que creó el estado de Israel –la legitimidad moral de la reclamación de los supervivientes del Holocausto contó incluso más– el terrorismo fue instrumental y el terrorismo funcionó". "The Lessons of Terror: All War Against Civilians Is Equal", *The New York Times Book Review*, 17 de febrero de 2002.

<sup>6</sup> Nótese que el auténtico objeto de la afirmación no es el terrorismo sino un curso de acción que incluye el terrorismo pero también la negociación. La negociación pura no es la única alternativa al terrorismo: la eficacia de la estrategia del *poli bueno* y el *poli malo* es bien conocida.



de principio complicadas, tales como si un pueblo, o en todo caso un pueblo enormemente oprimido, tiene derecho a un estado y, si lo tiene, a costa de quienes y a qué precio. Todo esto lo voy a dejar aquí de lado. Lo que no voy a dejar de lado – es crucial para el argumento que plantearé – es que las razones y sin razones del conflicto israelí-palestino son profundamente controvertidas: esto es seguramente *incontrovertido*. Si se está en desacuerdo con esta afirmación, en particular si se cree que la posición israelí es, en los asuntos principales, *incontrovertiblemente* correcta, entonces difícilmente se comprenderá la línea argumental de este artículo.

## 2. QUIÉN PUEDE CRITICAR A QUIÉN: “¡MIRA QUIÉN HABLA!”

Antes de pensar detenidamente sobre las implicaciones de lo que estamos diciendo, podemos estar dispuestos a afirmar que no deben ser toleradas ciertas condiciones de extrema injusticia, que la gente puede hacer todo lo que esté en su mano para eliminarlas o, al menos, que las víctimas de estas injusticias extremas pueden hacer todo lo que esté en *sus* manos para eliminarlas<sup>7</sup>. Pero seguramente también estemos predispuestos a afirmar que ciertos medios de luchar contra la injusticia no deberían ser usados en ninguna circunstancia. Entonces, ¿qué podemos decir cuando nuestras dos inclinaciones colisionan en la medida en que hemos de considerar circunstancias que presentan las condiciones citadas de injusticia extrema y en las cuales los medios prohibidos son precisamente los *únicos* medios disponibles? Cuando nos damos cuenta de que tales situaciones son posibles, nos vemos forzados a *revisar* algunas de nuestras convicciones sobre lo que la moral dice.

Así, según las convicciones sobre la moral en las que nos hayamos situado, la moral podría acabar diciéndole a algunas víctimas: “Lo siento. Vuestra causa es justa, pero habéis sido privados por vuestro opresor tan eficazmente de cualquier medio decente de resistencia, que los únicos medios de resistencia que os quedan son medios moralmente prohibidos”. La moral podría decirlo, porque ésta podría resultar la triste verdad moral en este asunto. Pero, ¿puede cualquier persona decir esto en nombre de la moralidad, *en una actitud de admonición moral*? ¿Puede el opresor mismo defender esta postura? ¿Debería el opresor (quienquiera que sea y no establezco qué

<sup>7</sup> Las implicaciones de esta proposición harían que la mayoría de la gente la rechazase. Andrew Williams lo expresa así: “Creo que la visión que aquí se considera implica que hay una injusticia tan gravosa que si la única manera en la que puedo evitarla es imponiéndola a otros, entonces es permisible que lo haga *sin que importe a cuántos individuos tendría que sacrificar ni cuán pequeña fuera la amenaza que me supusieran*” (Comunicación personal).



es lo que significa ser opresor aquí) poder escaparse diciendo: “Lo siento. Vuestra causa es justa, pero habéis sido privados tan eficazmente (os he privado) de cualquier medio decente de resistencia que los únicos medios de resistencia que os quedan están moralmente prohibidos”?

Tal y como sugiere el ejemplo del opresor, la fuerza, el efecto de una admonición moral varía según quién esté hablando y quién esté escuchando<sup>8</sup>. La admonición puede ser sensata y estar en su lugar, pero puede que algunos estén en mala situación para emitirla. Cuando alguien contesta una crítica diciendo “¿A dónde vas tú criticándome a mí por eso?”, no esta negando (ni, por supuesto, afirmando) la sensatez inherente de la crítica del crítico. Lo que niega es el derecho de su crítico a hacer la crítica desde una posición de juzgador. Su réplica consigue su efecto sin atender al *contenido* del juicio de su crítico. Desafía, sin duda, el derecho de su crítico a *juzgar* y *dictar* sentencia. En cambio no podría cuestionar

---

<sup>8</sup> La pregunta “¿Quién puede decir qué a quién?” está en gran parte sin explorar por la filosofía moral contemporánea. Sin duda, si esta filosofía moral estuviera interesada en qué actos son correctos o incorrectos, entonces el fenómeno *podría* merecer poca atención. (Y digo “podría” porque por mi parte no creo que el fenómeno no aporte lecciones sobre lo que es moralmente correcto; ya que sostengo que lo que he denominado el “test interpersonal” (“Incentives, Inequality, and Community” en G. PETERSON (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Volumen XIII, Utah University Press, Salt Lake City, 1992, pp. 280 y ss.) –y que no es empleado en este artículo– tiene implicaciones morales no interpersonales). Pero en la medida en que la filosofía moral pretende reconstruir el discurso moral real, resulta injustificado el amplio abandono por parte de ésta del fenómeno descrito en la oración a la que se refiere esta nota al pie, pese a que surge de forma muy relevante en el discurso moral.

Yo mismo he empezado a examinar la dimensión interpersonal de las expresiones morales en “Incentives” y el tema fue sometido a un estudio posterior por Jerry Dworkin en un artículo llamado “Morally Speaking” (en E. ULLMANN-MARGALIT (ed.), *Reasoning Practically*, Oxford University Press, Oxford, 2000). Como he dicho: “Un argumento [moral] suele presentar un aspecto concreto dependiendo de quién lo ofrece y/o a quién es dirigido. Cuando las razones son dadas para realizar una acción, aprobar una política o adoptar una actitud, la respuesta apropiada por parte de la(s) persona(s) interpeladas para actuar, dar su aprobación o adoptar la actitud, y la reacción de los distintos observadores, podría depender de quién esté hablando y quién esté escuchando. La forma y la explicación de esta dependencia varía considerablemente entre los diferentes tipos de casos. Pero la idea general es que hay muchas formas, algunas más interesantes que otras, en las que el valor persuasivo de un argumento puede ser relativo al hablante y/o al auditorio, al tiempo que hay muchas razones, una vez más con diferentes grados de interés, por las cuales eso debería ser así. (*Ibid.*, p. 273: después de este fragmento ofrezco varias ilustraciones de la mencionada “idea general”).

Espero decir más sobre estos asuntos en un artículo futuro sobre “Formas de acallar a los críticos”.



una crítica que casualmente oyera realizar ante una tercera persona: “Por supuesto estoy de acuerdo en que lo que hizo era moralmente incorrecto, pero no estoy en posición de criticarla. (No soy quién para tirar la primera piedra)”.

Permítaseme retroceder un poco. Podemos distinguir tres formas en las que una persona puede intentar acallar o atemperar la condena de un crítico. En primer lugar, puede intentar mostrar que de hecho ella no realizó la acción criticada. En segundo lugar, sin negar que la realizara, puede afirmar que la acción no merece condena moral, ya que existe una justificación adecuada para ello o, al menos, una excusa legítima para realizarla. En tercer lugar, sin negar que la acción se realizara o que deba ser condenada (lo cual no significa decir, *aceptando* que deba ser condenada), puede intentar desacreditar la aserción del crítico cuestionando su posición como condenador de buena fe de la acción relevante.

Quiero dejar claro lo que no estoy defendiendo cuando digo que un crítico puede ser incapacitado para condenar y, por consiguiente, puede volverse *incapaz* en un sentido relevante para condenar al agente juzgado. No quiero decir que el crítico no pueda estar diciendo la verdad cuando condena al agente: es esencial para el interés del fenómeno que estamos explorando aquí que bien puede ser que esté diciendo la verdad. Tampoco quiero decir que se le debe prohibir manifestarse, bajo cualquier tipo de sanción. Si debe haber una prohibición jurídica o incluso si existe una prohibición moral de hacerlo es una cuestión parcialmente diferente<sup>9</sup>. Lo que

<sup>9</sup> Mi tema no consiste en determinar cuándo resulta moralmente permisible u obligatorio condenar, y no es una parte de mi punto de vista el que sea siempre bueno o malo que alguien que no está en posición de condenar efectivamente condene. Podría estar de acuerdo con una persona que dijera: “Realmente no estaba en posición de condenarlo, pero emitir una condena tan brutal era la única forma de conseguir que parase y/o que otros lo pararan, y eso era más importante que asegurarme que mis actos de habla fueran conformes a mi ‘posición’”.

Creo que mentir es malo en sí mismo y que eso pesa contra un acto que sea una mentira, lo que es como decir que hay algo malo en mentir debido a su naturaleza, cualquiera que sean sus consecuencias típicas o particulares. Pero, algunas veces esas consecuencias pueden hacer que mentir sea correcto o incluso obligatorio. Algo parecido ocurre en este caso: puedo creer que hay algo incorrecto en condenar a no ser que se cumplan ciertas condiciones, pero si esa condena dudosa va a permitir salvar a niños, entonces diría “¡Condénese!”. Podría ser mejor que los superpoderes malvados condenen las maldades de otros a que permanecieran en completo silencio con respecto a ellas, porque con la condena nos enteraríamos de las maldades de ambas partes (y, por lo tanto, *inter alia*, de cuán mal situados están los superpoderes para condenarse unos a otros). Creo que se puede decir “No tiene derecho a condenar, pero esperemos que lo haga” y quizá incluso: “pero debería hacerlo...” (véase nota 24 más abajo para otras observaciones pertinentes).



quiero decir es que hay hechos relativos al crítico que comprometen su afirmación como pretendida *condena*: lo fundamental está en el pretendido rol –o en la fuerza ilocucionaria<sup>10</sup>– de la afirmación. Si Shtauber hubiera dicho, “Por cierto, creo que lo que los palestinos están haciendo es espantoso moralmente”, no sería de aplicación lo que diré sobre su verdadera afirmación, que tiene un estilo diferente. El asunto de la discusión que presentaré es que Shtauber no pretendía simplemente expresar una verdad moral, sino especialmente condenar, y la pregunta es: ¿estaba bien situado, como portavoz de Israel, para realizar este particular acto de habla condenatorio? ¿Tenía derecho a, es decir la posición requerida para, condenar a los terroristas palestinos en los términos en que lo hizo?

Esta tercera forma de desviar las críticas, es decir, impugnar el derecho del crítico a condenar, es de gran importancia en el mundo de la política, en el que importa enormemente quién puede decir qué y a quién de forma creíble y sincera; ya que esta consideración ayuda a determinar la suerte de las intervenciones políticas críticas. El mundo de la política no está poblado por santos con trayectorias sin mácula, sino por no santos que tienen mayores posibilidades de evitar las críticas no tanto tratando de justificar lo que hicieron sino implicando a sus colegas nada santos que los han criticado en las mismas o similares acusaciones.

Con frecuencia reconocemos implícitamente la fuerza de esta tercera forma de respuesta a las críticas. Cuando alguien dice “No estoy en posición de criticarlo” y menciona algunos hechos inhabilitantes sobre sí mismo que son relevantes, nadie le responde diciendo: “Pero cualquiera puede criticar a otro, sin importar su *propio* historial”. Si tú, lectora, estás dispuesta a mantener una afirmación como la anterior, entonces estamos en desacuerdo a un nivel muy fundamental. Pero, si no reconoces que existe una diferencia entre expresar una valoración moral negativa y realizar una condena, entonces no sé como podrías explicar la particular

---

<sup>10</sup> La expresión “fuerza ilocucionaria” [*illocutionary force*] es de J. L. AUSTIN. Véase su *How to do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford, 1962, Conferencias VII-XII. [N. de los T.: existe una edición en castellano traducida por G. CARRIÓ y E. RABOSI, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1998 (5<sup>o</sup> reimpresión). A la hora de traducir ésta y otras expresiones hemos seguido el glosario que los traductores incluyen en las páginas 216 y 217, salvo para el caso de “*speech act*” que hemos preferido el más asentado “acto de habla” a la opción de “acto lingüístico”].

fuerza de la desautorización que se logra expresar con las palabras “No estoy en posición de criticarla”<sup>11</sup>.

Hay una ambigüedad en la palabra “criticar” que puede ser la causa de que te opongas a la distinción que he intentado establecer. Ciertamente hay *un* sentido de “criticar” según el cual si yo expreso una opinión moral negativa con respecto a una persona, entonces se considera que estoy criticando a esa persona: la palabra “crítica” puede usarse para designar una forma de opinión. Pero, puede también usarse para denotar actos de habla que son –o son semejantes– a actos de condena; de lo contrario, no tendría sentido decir “Creo” o incluso “Sé”, “que lo que hizo era incorrecto, pero no estoy en posición de criticarlo”. La clave es que cuando se socava la capacidad moral de criticar o condenar, con ello no se está socavando la capacidad de percibir, registrar y decir la verdad, de lo que se sigue –y esto es más o menos ese mismo punto clave en negativo– que estar en posición para expresar una verdad bien fundada no es suficiente para estar en una buena posición para condenar. “No estoy en posición de criticar” significa *exactamente* que (aún) no sé si lo estoy: hasta ahora no he aportado una explicación que especifique, con una precisión satisfactoria y en términos generales, la naturaleza del defecto en los actos de habla condenatorios sobre los que estoy tratando, pero confío en que las anteriores palabras señaladas supongan un *explicandum* que sea realmente digno de explicación<sup>12</sup>.

Hay dos formas de desacreditar la posición del crítico que emite la condena que son aquí relevantes. Ambas aparecen generalmente en el discurso moral y especialmente en intercambios de condenas sobre terrorismo y, en particular, en intercambios entre los israelíes y sus partidarios, por un lado, y los palestinos y sus partidarios por otro.

---

<sup>11</sup> Puede ser interesante distinguir algunas formas diferentes de oponerse a las tesis de este artículo. La forma de desacuerdo más profunda con mi tesis es si, como he dicho, se niega la existencia de la clase de trasgresión de la que acuso a Shtauber, es decir, si se niega que la capacidad de emitir de buena fe una condena tiene algo que ver con el historial y/o la postura del que pretende condenar. Pero contra lo que he dicho también se podría sostener la tesis de la relatividad, que excluya absolutamente la posibilidad de que los actos *puedan* ser condenados por alguien: entonces Shtauber podría ser inmune a mi crítica. Y también podría considerarse inmune por algunas otras razones, incluso si se acepta que la posición de alguien *se relaciona* con su propia capacidad para condenar actos absolutamente excluidos.

<sup>12</sup> Para algunas otras tentativas de explicación, ver mi “Formas de acallar a los críticos”: nota 9 más arriba.



La primera de estas técnicas implica una expresión crítica que era usada en mi infancia mediante la réplica “¡Mira quién habla!”. Shapiro podía decir, “Eh, Goldstein, ¿por qué no viniste al club anoche? Todos te esperaban”. Y Goldstein podía replicar: “¡Mira quién habla! Tú faltaste *dos* veces la semana pasada”. A menos que Shapiro pudiera mostrar alguna diferencia relevante, su poder de condena quedaba comprometido, fuera o no pertinente la crítica que inicialmente le había hecho a Goldstein<sup>13</sup>. En lugares más finos que las calles de inmigrantes del Montreal de posguerra en el que crecí, la gente no dice “¡Mira quién habla!”, sino “Apártate que me tiznas, dijo la sartén al cazo” [*That’s the pot calling the kettle black*]. Si yo, el supuesto cazo tiznado, doy esta respuesta a la crítica de la supuesta sartén tiznada, no estoy negando (ni necesariamente aceptando) que estoy deslustrado. Estoy diciendo que, como la sartén lo está más que yo, *cualquier* cosa que sea lo que le lleve a condenarme, la sartén, atendiendo a su punto de vista explícito sobre el tema, debe plantearse su suciedad más que la mía<sup>14</sup>.

Y hay todavía un dicho más relevante que se me ocurre para analizar ciertas respuestas inhabilitantes, que parece más elevado porque está en latín. Tengo en mente la frase “*Tu quoque*”, que significa “También tú”.

---

<sup>13</sup> Naturalmente tanto Goldstein como Shapiro podrían ser condenados por Hockenstein, concienzudo asistente a las reuniones.

<sup>14</sup> Esto no niega que lo que dice la sartén sea verdad y que en algunos contextos esa verdad es todo lo que importa. Si el cazo hubiera dicho que estaba limpio, lo que la sartén dice al cazo podría pasar. Pero en el contexto político, en contextos de enemistad política, lo que dice la sartén frecuentemente se ve desacreditado *incluso* si viene precedido por una halagüeña o falsa auto-evaluación por parte del cazo.

Compárese la ocurrencia de Christopher Rick sobre T. S. Eliot “...Ricks dijo que la limpieza de la reputación de Wyndan Lewis que hizo Eliot respecto a las presuntas simpatías fascistas de aquél fue como si la sartén dijera que el cazo está limpio. ‘Estuvo bien y mal hacer el chiste, que era un chiste bastante bueno’ dice Ricks. ‘Si lo tomas en serio despiadadamente sugiere que Eliot era fascista y no creo que lo fuera. Pero tampoco estaba en posición de limpiar a otra gente de la acusación. Hay muchas cosas a las que Eliot está vinculado que no están a su vez libres de vinculación con el fascismo’”. (Profile of Christopher Ricks by Nicholas Wroe, *Guardian Newspaper Review Section*, 29-1-05, p. 23.)

Merece la pena contar aquí el siguiente chiste: un rabino se ha ido de la sinagoga para hacer algunas compras y el *shammás*, o si se prefiere el sacristán, queda temporalmente a cargo. El rabino regresa inesperadamente temprano y, al entrar a la sinagoga encuentra al *shammás* en el suelo rezando: “Oh, Señor, ¡tú eres todo y yo no soy nada!”. El rabino dice: “¡Vaya! ¡Mira quién dice que no es nada!”.

Nietzsche lo dijo más brevemente: “El que se desprecia a sí mismo todavía estima al despreciador que lleva dentro de sí”.



Cuando Jesús dijo: “no juzguéis para que no seáis juzgados” y cuando permitió tirar la primera piedra sólo a quien estuviera libre de pecado<sup>15</sup> estaba invocando el *tu quoque* en una forma extrema. Pero no estaba diciendo que el juicio en cuestión podía estar equivocado. Por el contrario, estaba insinuando que el juicio que estaba prohibiendo podría de hecho ser correcto, aunque *tú* no estuvieras bien situado para hacerlo, porque también se te aplicaba a ti y contra ti. “No juzguéis para que no seáis juzgados” es un extremo porque me desacredita como crítico en la medida en que no estoy *completamente* libre de pecado. Contrástese con la otra sentencia de Jesús sobre no señalar la brizna en el ojo de mi hermano cuando hay una viga en el mío propio. Las vigas son más grandes que las briznas, así que si, de forma un tanto irrealista, tomamos *au pied de la lettre* la sentencia sobre la brizna y la viga, podríamos decir que ésta relaja un poco el punto de vista de Jesús, porque sólo condena los juicios de los jueces cuyos pecados son *peores* que los de los pecadores a los que tratan de juzgar<sup>16</sup>.

Así, para este primer tipo de respuestas propongo tres buenas etiquetas: “mira quién habla”, “apártate que me tiznas, dijo la sartén al cazo” y “*tu quoque*”. Para el segundo tipo no tengo ningún buen título en latín ni en vernáculo. Pero vamos en buena dirección recordando réplicas a las críticas tales como “tú me obligaste a hacerlo” y “empezaste tú”; aunque ninguna de

<sup>15</sup> Supongo que aquí, a pesar del contexto del comentario, Jesús pretendía dar un consejo no sólo sobre arrojar piedras en un sentido literal, sino también metafórico.

<sup>16</sup> ¿Habría permitido Jesús tirar la piedra a quien primero se comprometiera a ser la siguiente víctima de la lapidación? Piénsese en los monjes que se flagelan unos a otros. ¿Por qué el hecho de que todos seamos pecadores no tendría que significar que todos tenemos que criticar a los demás, en lugar de que, como dice Jesús, nadie debe criticar a nadie? (Agradezco a Marshall Berman esta elocuente contrasugerencia).

Hago una investigación algo más detallada del *tu quoque* en mi “Formas de acallar a los críticos” (véase nota 9). También se debería considerar lo que podríamos llamar *tu quoque* *contrafáctico*: “Harías lo mismo, o algo peor, si estuvieras en mi lugar”. ¿Pueden los neocons norteamericanos poner la mano en el corazón y declarar que si sus propias armas de destrucción masiva se vieran inutilizadas de alguna manera, por ejemplo por hackers informáticos, se abstendrían no obstante de usar métodos terroristas contra sus oponentes, aun si los consideraran efectivos? (Dejo de lado la alegación de que de forma nada contrafáctica ya han usado y alimentado el uso de tales medios en Latinoamérica). ¿Pueden negar que los que ahora son terroristas podrían preferir usar armas de destrucción masiva aprobadas, en formas aceptables, como se supone que han hecho los Estados Unidos (en discusiones con norteamericanos que condenan el terrorismo sin condenar a los Estados Unidos) en Hiroshima y Nagasaki?

estas frases cubre todas las variantes del segundo tipo. Llamaré a este segundo tipo “Tú también estás implicado”, pero si a alguien se le ocurre un nombre mejor, agradezco las sugerencias.

Este segundo tipo de respuesta silenciadora te incapacita para condenarme no porque seas responsable de algo *similar* o peor, sino porque cargas al menos con alguna responsabilidad por la *misma cosa* que intentas criticar. Mi superior nazi no me podría condenar por hacer lo que me ordena hacer bajo amenaza de muerte, incluso si yo *debo* desobedecer y aceptar la muerte. Volveré a este segundo tipo en el apartado 3.

El primer tipo, *tu quoque*, claramente juega un papel importante en las respuestas palestinas a las críticas israelíes al terrorismo palestino, y también cierto papel en las respuestas israelíes a las críticas palestinas hacia los israelíes. ¿Me enfadó la declaración del Embajador Shtauber porque es vulnerable a la respuesta “mira quién habla”? En parte sí, y no porque esté seguro de que lo que hace Israel sea *tan* malo como el terrorismo, sino porque Israel tiene claramente un problema para responder al *tu quoque*, de forma que resulta inaceptable dejar de lado posibles comparaciones con el comportamiento israelí, como intentó hacer Shtauber. Él nos dice “Únete a mi<sup>17</sup> en condenarlos, *sin importar* si somos tan malos o peores que ellos”. Esta es una invitación que nadie debería aceptar.

Los israelíes tienen un caso de *tu quoque* que responder porque matan y mutilan a mucha más gente y privan todavía a mucha más de sus casas y sustentos de lo que hacen los terroristas palestinos. Sin duda hay israelíes oprimidos por ello y que son muy críticos con su propio gobierno, pero que sin embargo creen que su gobierno puede condenar de forma creíble al terrorismo palestino porque el terrorismo es mucho peor que la violencia que comete el *propio* gobierno israelí. Como respuesta a la afirmación de que la condena israelí del terrorismo palestino se ve acallada por el hecho de que los israelíes matan muchos más palestinos, y muchos más niños, estos israelíes argumentan que los asesinatos israelíes no son tan malos como los asesinatos palestinos.

---

<sup>17</sup> Pongo estas palabras en cursiva porque señalan un asunto que se me ocurrió tardíamente en el curso de mi trabajo en este artículo y que necesita un desarrollo posterior. De alguna manera los que condenan están invitando a terceras partes a *unirse* a ellos en la condena de lo condenable, pero cuando se aplica el *tu quoque* a los que condenan, hay razones para que los terceros rechacen unirse a ellos.



Algunos de estos israelíes invocan el principio del doble efecto, que distingue entre matar gente inocente como un *efecto secundario* no intencionado aunque previsible de una acción *sin embargo* dirigida a un blanco, y matar gente inocente que *son* tu objetivo, gente, por tanto, que intentas y pretendes matar. “Nuestro gobierno puede condenarlos”, podrían decir estos israelíes, “porque aunque nuestro gobierno mata mucha más gente inocente que ellos, nuestro gobierno no *intenta* matar gente inocente”.

Yo mismo creo en el principio del doble efecto, o en todo caso en los juicios sobre los casos que intentan ilustrar este principio<sup>18</sup>. Pero también creo que la única forma sensata del principio del doble efecto es la comparativa, no la absoluta. Creo, por ejemplo que, en igualdad de las demás circunstancias, como, por ejemplo, lo justa que sea la causa por la que se lucha, matar doscientos inocentes por efectos secundarios previsible es en realidad *peor* que matar un inocente que es tu objetivo. Me parece absurdo que se diga *ustedes* han cometido una atrocidad al tomar como objetivo y matar a *un* civil con un cóctel molotov, pero que nosotros no hemos cometido una atrocidad porque simplemente *podimos prever* el efecto, pero sin pretenderlo específicamente, cuando nuestra bomba destruyó no sólo al líder de Hamás que queríamos, sino también a quince personas que eran sus vecinos. Y también debemos tener en cuenta el nivel de cuidado que pongan los combatientes para evitar matar a civiles. Es posible no pretender matarlos pero actuar con completa irresponsabilidad respecto a su seguridad, y parece claro que los soldados israelíes se han vuelto más despreocupados, y en algunos casos deliberadamente despreocupados, a medida que el conflicto se ha hecho más profundo<sup>19</sup>. Y todavía peor que una muerte como efecto secundario (meramente) irresponsable, es una muerte como efecto secundario que sigue siendo “meramente” un efecto secundario, pero que además es esperada y bienvenida, porque disuade a terroristas potenciales que se preocupan por sus familias y vecinos. (Después de cada atrocidad terrorista palestina, es normal que un portavoz del gobierno israelí diga: “Ahora caeremos sobre ellos incluso más duramente”. Es difícil de creer que “ellos”, aquí, se refiera únicamente a los propios terroristas: ¿o acaso los israelíes no están haciendo

<sup>18</sup> El diagnóstico de esos juicios y si realmente respaldan el doble efecto es controvertido.

<sup>19</sup> Si una cantidad  $n$  de muertes como efectos secundarios es exactamente tan mala como una cantidad  $m$  menor de muertes de objetivos, entonces hay una cantidad  $p$  menor de muertes como efectos secundarios en la que se manifiesta temeridad ( $m < p < n$ ) que seguramente es tan mala como *esa* cantidad ( $m$ ) de muertes de objetivos.

ya todo lo posible para inutilizarlos o para detenerlos? Los que dicen estas cosas contemplan las consecuencias también para los que no son terroristas).

De esta forma, no está tan claro que la crítica israelí al terrorismo palestino pueda escapar del reproche *tu quoque* escudándose en la doctrina del doble efecto. Pero los terroristas palestinos y sus defensores se enfrentan también al mismo desafío.

Los palestinos se quejan de que no tienen un estado propio. Se quejan de que sus derechos son negados. Pero ¿cómo podrían justificar un terrorismo que niega el derecho a la vida a personas inocentes? ¿No es el derecho a la vida incluso más valioso que el derecho a tener un estado?

Los palestinos podrían replicar que no tienen como *objetivo* a inocentes sino sólo a israelíes que son cómplices de sus agravios. Pero ninguna teoría defendible sobre la complicidad, no importa cuán amplios sean los criterios de complicidad que proponga, puede cubrir a todos los clientes de los cafés de Tel Aviv, incluyendo a niños y a no ciudadanos de Israel. Ante este hecho, ¿pueden decir los palestinos que su *objetivo* son sólo los ciudadanos cómplices de los bares de Tel Aviv y que las otras muertes son efectos secundarios? No encuentro que esta postura sea defendible. Pero ¿en qué se diferencia de la postura de los escuadrones de asesinato israelíes que vuelan casas porque viven en ellas partidarios de Hamás incluso si saben que personas inocentes que también viven allí perderán sus casas, sus medios de vida e incluso sus vidas?

En definitiva, no estoy seguro de quién puede señalar con el dedo a quién, pero estoy seguro de que es absurdo, dados ciertos hechos indiscutibles, que cualquiera señale al otro sin tener que auto-considerarse. Esta fue sin duda una provocación a la ira que sentí cuando oí las palabras de Shtauber. (Me hubiera enfadado también si un líder de Hamás hubiera acusado a los soldados israelíes que asesinan de desprecio insensible respecto a la vida humana, pero este no es el ejemplo que se discute).

### 3. QUIÉN PUEDE CRITICAR A QUIÉN: “¡TÚ TAMBIÉN ESTÁS IMPLICADO!”

Al igual que en el caso en el que se responde a Shtauber con el *tu quoque*, aquí también se cuestiona su derecho a condenar, pero desde dos posibilida-

des para responder al reto de “Tú también estás implicado”. Permítaseme primero decir algo en general sobre “Tú también estás implicado”. Después regresaré a Shtauber y a los dos subtipos de réplica que quiero distinguir.

Ya he dicho anteriormente que entre las variantes de esta segunda forma de desviar las críticas (la primera era *tu quoque*) estaban “empezaste tú” y “tú me obligaste a hacerlo”. La réplica tiene muchas variantes, con “es culpa tuya que lo hiciera” en un extremo y “me ayudaste a hacerlo” en el otro. Nótese que si es por tu culpa, en todo o en parte, que lo hiciera, puede ser por tu culpa debido a razones estructuralmente diferentes. Entre las distintas posibilidades están: tú me ordenaste que lo hiciera, me pediste que lo hiciera, me forzaste a hacerlo, no me dejaste otra alternativa razonable, me proporcionaste los medios para hacerlo (quizá vendiéndome las armas que necesitaba). Cuando un agente criticado recurre a tales respuestas, éstas comprometen la crítica que proviene del crítico ahora impugnado, pero dejan a terceros la posibilidad de criticar al agente. El funcionario que obedece las órdenes nazis no puede ser condenado por obedecerlas por parte del superior que emite las órdenes<sup>20</sup>; sin embargo sí que puede ser condenado por nosotros. (Cuando siendo niño intenté excusar una acción sobre la base de que otro me había *dicho* que lo hiciera, mi madre, una tercera, pudo contestarme –y así lo hizo– “Así que si te hubiera dicho que saltaras del *Empire State Building*, ¿también lo habrías hecho?”).

Hay que reparar, pues, que este segundo tipo de reto, “Tú también estás implicado”, es diferente del “Mira quién habla”. “Mira quién habla” dice: “¿Cómo vas a condenarme a *mí*, si *tú* eres responsable de algo similar o peor<sup>21</sup>?”. En “Tú también estás implicado” la persona criticada que responde no necesita juzgar si *la persona que critica* ha hecho algo similar o peor. En lugar de ello, “Tú también estás implicado” dice: “¿Cómo vas a condenarme si tú también eres responsable o al menos corresponsable de la misma cosa que condenas?”. Esa responsabilidad puede derivarse desde forzar físicamente hasta meramente instigar al otro. “Me criticas por haber robado el banco, pero entonces ¿por qué me diste de buena gana la combinación de la caja fuerte?”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Repárese en el presente de indicativo: no digo que un superior nazi reformado no pueda condenar a un funcionario inferior no reformado por haberlo obedecido.

<sup>21</sup> Sobre “similar o peor”, ver “Formas de acallar a los críticos”.

<sup>22</sup> Lo que también habría que explicar es cómo y en qué circunstancias tu implicación te impone un *deber* de condenar. Y podría haber casos en los que a la vez se tiene un deber de condenar y se carece del derecho a hacerlo.



La forma general de “Tú también estás implicado” es ésta: tú estás implicado en la comisión de *este* propio acto como corresponsable que ha estimulado, dirigido, coaccionado, vigilado, ayudado o lo que fuera (con independencia de si lo que hiciste estuvo mal, fue similar o fue peor que lo que yo hice)”.

Consideremos ahora la afirmación del embajador Shtauber dentro del marco del “Tú también estás implicado”. Me centraré primero en la concesión que Shtauber hace al principio, la concesión que dice “tu motivo de queja puede que sea justo”. Esta concesión se oye con frecuencia a israelíes que hablan del terrorismo palestino. Pero creo que puede haber un problema en condenar los métodos terroristas después de haber expresado esta disposición, en principio, de conceder la justicia de los motivos de queja, cuando tú, el crítico, serías la *fuentes* de esos motivos, *si* hubiera alguna. Creo que independientemente de si los palestinos *tienen* o no un motivo legítimo de queja, o de si esos palestinos pueden tener justificación o no para usar el terrorismo frente a los agravios sufridos, la afirmación de Shtauber no es defendible en *su* boca, porque es la boca de un portavoz de Israel: un portavoz israelí no está moralmente cualificado para hacer la concesión “no importan los motivos de queja” cuando está seguido de una condena del tipo “nada puede justificar”. Porque se está implicado en mayor o menor medida en el acto que se condena si se ha causado un motivo de queja *legítimo* respecto al cual el acto es una respuesta. Y entonces ¿cómo puedes esperar razonablemente que tu condena de ese acto sea recibida como si fuera hecha de buena fe, a menos que te ocupes del agravio sufrido por aquellos que condenas? ¿Cómo puedes suponerte libre de dejar de lado el tamaño y el carácter del agravio y tu supuesto papel de causante, y proceder a condenar el acto de respuesta terrorista tal y como podría hacer libremente un tercero? Si el motivo de queja de los palestinos es grande, y los palestinos no tienen formas efectivas de responder, salvo estrategias que incluyan el terror, entonces, incluso si no es Israel quien limita así sus opciones prácticas, la responsabilidad israelí por el propio agravio compromete lo que Shtauber dice después de haber hecho la concesión.

Se podría objetar una cosa a lo que acabo de decir. Alguien que realiza un agravio y por ello induce a una respuesta violenta podría no estar habilitado para quejarse de que hubiera algún tipo de respuesta agresiva, pero en cambio podría condenar una respuesta concreta como *desproporcionada*. Si en respuesta a mi cruel desaire me disparas en un pie, el hecho de que tu dispa-



ro sea una respuesta a mi cruel rechazo no me inhabilita para condenarlo. Y se podría decir que el terrorismo, al ser siempre incorrecto, es *a fortiori* siempre desproporcionado y por consiguiente condenable por cualquiera.

Tengo dos respuestas a esta objeción. La primera es que la objeción generaliza en exceso. Porque si el agravio que impongo es espectacular, si es algo tan absolutamente condenable como la respuesta terrorista, entonces el hecho de que la respuesta terrorista esté moralmente excluida no me parece que implique, en concreto, que ésta sea una respuesta *desproporcionada*. (Supóngase, por ejemplo, que el agravio sea en *sí mismo* una respuesta desproporcionada a un insulto previo: el poder del *tu quoque* se une aquí al “Tu también estás implicado” para condenar la condena).

Otra respuesta a la objeción es que aquí se aplica una suerte de tasa de descuento. Supongamos que las respuestas pudieran ser medidas en una escala de severidad que va desde 1 a 10 y, en un caso concreto estuviésemos examinando una respuesta de 6 o 7, teniendo en cuenta que en este caso cualquier respuesta superior a 5 fuera ya desproporcionada. Un tercero puede, *ex hypothesi*, condenar la respuesta, pero se podría pensar no obstante que sería necesario que fuera de 8, por ejemplo, para que el provocador pudiera *por su parte* condenarlo. Por esta razón adicional no acepto el supuesto derecho de Shtauber a decir lo que dijo y que señalé dos párrafos atrás.

Pero hay una segunda forma bien diferente según la cual podría considerarse que los israelíes están implicados en el terrorismo que quieren condenar. Porque quienquiera que sea el causante de un agravio, y cualquiera que sea la gravedad del mismo, un agente que limita injustificadamente las opciones prácticas que tiene disponibles el supuestamente agraviado, no está en buena disposición para condenar la elección de una opción (en nuestro caso, el terrorismo) que él, el limitador, hace elegible en la práctica, desde el punto de vista de los objetivos de la parte que se ve limitada. (Recuérdese que hemos supuesto legítimamente que la opción terrorista es particularmente buena para los palestinos).

Considérese un paralelismo en el Salvaje Oeste. Cierta pistolero no tiene su revólver, en un contexto en el que todo el mundo tiene uno, ya que los revólveres son el equipamiento normal para los habitantes del Salvaje Oeste. Supongamos que fue Cal el que le quitó su revólver. Si Cal ahora intenta condenar el recurso del pistolero a utilizar algo que es peor que un revólver –por ejemplo una granada de mano– y que el pistolero usa en su lugar, entonces Cal debe o justificar por qué le ha quitado el revólver o mostrar que



quitárselo, incluso si fue injustificado, no *llevó* efectivamente al pistolero a esta opción alternativa. Si tienes a alguien apretado contra la pared, no te quejes si te da una patada en las pelotas, a menos que puedas decir algo sobre tu propio acto de ponerlo contra la pared. (*Puedes* protestar si un asesino al que has desarmado intenta estrangularte, pero eso es porque desarmarlo estuvo justificado. Después de todo, te obligó a hacerlo).

Continuemos con el supuesto paralelismo –supuesto es suficiente– entre Cal y el pistolero, por un lado, e Israel y los palestinos, por otro. Si gobiernas sobre unas gentes que no tienen ciudadanía en tu país, y a los que por ello niegas los medios civiles democráticos de reparación, y si además eres tú quien los ha desarmado y quien los ha privado del armamento que es efectivo contra tus soldados, o al menos te aseguras de que no puedan obtener ese armamento, entonces *tú* en particular no puedes quejarte si usan armamento no convencional contra no soldados, *a menos* que puedas justificar tu acción de limitación, o mostrar que ésta no fue tan sustancial como para hacer comprensible su acción. Los israelíes se aseguran de que los palestinos no puedan adquirir medios convencionales para combatir a las fuerzas israelíes, y por tanto no pueden quejarse de que los palestinos usen otros medios, *si* los palestinos tienen un motivo legítimo de queja y suficientemente sustancial. Si B sostiene que tiene un legítimo motivo de queja y A, que puede no haberlo causado, no deja a B ningún recurso efectivo salvo la extrema violencia, o incluso si A hace de esa violencia un recurso atractivo desde el punto de vista estratégico, entonces ¿cómo puede A en este caso quejarse de esa violencia, sin hacer referencia a la justificabilidad de la limitación que ha ejercido sobre las opciones de B, y por lo tanto sobre el estatus del supuesto agravio de B (insisto, haya sido o no A quien *causó* ese agravio)? Porque cuando rutinariamente todo el mundo lleva armas, Cal tiene que explicar por qué se la ha quitado al pistolero si quiere condenar el uso de la granada de mano por parte de éste. Y cuando otros pueblos, israelíes, norteamericanos, británicos y así sucesivamente tienen “superarmas”, verdaderas armas de destrucción masiva, entonces los que privan al pueblo palestino de la capacidad de adquirir un armamento similar deben explicar por qué lo hacen, si es que quieren condenar el recurso palestino a un armamento distinto.

Por tanto, y por dos razones, *incluso si* es una verdad moral que no se debe atacar civiles de forma terrorista, los israelíes en particular no pueden condenar a los palestinos por atacar civiles, con *independencia* de la justicia de su reivindi-



cación. Incluso si el terrorismo es siempre malo, la postura de Shtauber condenando al terrorismo palestino es insostenible, en ausencia de un argumento contra la queja palestina. Y no porque ésta pudiera justificar el terrorismo (lo que está excluido por la *prótesis* de esta oración), sino porque si los palestinos tienen un motivo de queja legítimo, éste entonces juega contra Israel *tanto* por haber creado el agravio *como* por restringir sus opciones de respuesta práctica<sup>23</sup>. Por consiguiente, la cuestión sobre la justicia de la queja palestina no puede ser dejada de lado por quienes les privan de los medios convencionales de respuesta en una discusión sobre los medios no convencionales que usan para reparar su agravio, *especialmente* (aunque no sólo) si quienes los privan de esos medios convencionales son *también* los supuestos causantes injustos de ese agravio.

Los dos cargos contra Shtauber que entran en el título “Tú también estás implicado” (“Tú has causado nuestro agravio” y “Tu nos forzaste a usar medios terroristas”) no están simplemente uno al lado del otro. Aunque en términos generales son independientes lógica y prácticamente<sup>24</sup>, aquí en cierto modo se funden. Veamos. Si los palestinos tuvieran una soberanía democrática normal y una libertad civil normal podrían tener un ejército normal que no estuviera equipado simplemente para ejercer labores policiales respecto a su propio pueblo<sup>25</sup>. Es un tema central de su agravio el no tener un *estado*<sup>26</sup> y, por consiguiente, entre

---

<sup>23</sup> Supongamos que unos adversarios oprimidos de un estado empiezan una campaña de liberación atacando soldados. Entonces el estado equipa a sus soldados con protección antibalas y, huelga decirlo, no proporciona esa protección a sus adversarios oprimidos. Supongamos que, como resultado, los oprimidos *ahora* sólo pueden ser efectivos atacando a civiles. ¿No podrían decir, certeramente, que sus opresores al haber adoptado esa política no les han dejado otro recurso? *Nosotros*, los observadores, quizá podemos condenar a *ambas* partes corresponsables: al estado por su política y a los oprimidos por atacar civiles. Pero ¿cómo puede el estado condenar a los oprimidos *a menos* que pueda impugnar su agravio?

<sup>24</sup> Con esto me refiero a que el causante del agravio no tiene por qué ser el que está restringiendo las opciones o viceversa: no quiero decir que la expresión “Tú has causado nuestro agravio” sea convincente incluso si tenemos numerosas buenas opciones no terroristas o que la expresión “Tú has hecho del terrorismo una buena opción” sea convincente incluso si no tenemos un motivo de queja justificado. La fuerza de cada consideración es en efecto dependiente normativamente de la fuerza de la otra.

<sup>25</sup> ¡Un ejército que por supuesto no necesitarían usar para intentar alcanzar la independencia de la que carecen!

<sup>26</sup> Muchos israelíes podrían decir que los acuerdos de Oslo y Camp David ofrecieron a los palestinos un estado, pero que la corrupción e incompetencia de Arafat hizo que lo perdieran. Los palestinos replican que lo que se les ofreció era constitucional y geográficamente inadecuado: un conjunto de poderes equivalentes a menos que una soberanía plena y legítima, en

otras cosas, los mecanismos aceptados de violencia que posee un estado. Pero la carencia de lo que podrían tener si tuvieran un estado propio –como por ejemplo el ejército– contribuye decisivamente a la explicación de su forma de reparar el agravio. Porque sólo por medios *no* convencionales puedes reparar un agravio que incluye el agravio de no tener medios convencionales de reparar agravios<sup>27</sup>.

Permítaseme exponer y defender dos pretensiones conceptuales que informan mi pensamiento sobre la parte del argumento que Shtauber tendría que responder: “Hiciste que fuera una buena opción”. Cada una de estas pretensiones conceptuales son un poco sorprendentes, pero ambas son –así me lo parece– indiscutiblemente verdaderas.

La primera verdad es que si me has dejado sin alternativas razonables esto no implica en sí mismo que yo me viera forzado a hacer aquello que me dejaste como única alternativa razonable, aunque sólo sea porque yo podría en cambio *no haberlo hecho*. Si esto suena extraño, considérese el siguiente ejemplo. Supongamos que un salteador de caminos diga creíblemente: “La bolsa o la vida”, y de ese modo deje a su víctima sin alternativas razonables a la de perder su dinero. De esto no se sigue que la víctima entregará su dinero: podría, en lugar de eso, por ejemplo, elegir la muerte. Si entrega el dinero, lo hace porque se le ha forzado, porque no le queda otra alternativa razonable. Pero no puede decirse que ha sido forzado a hacerlo si en efecto no lo hizo. Por consiguiente, no tener una alternativa razonable a hacer algo no significa verse forzado a hacerlo.

La segunda verdad es que no tener una alternativa razonable a hacer algo no supone que esté *justificado* hacerlo<sup>28</sup> en el caso de que se hi-

---

el interior de un conjunto de “Bantustanes” que no satisfacían las reivindicaciones territoriales palestinas plenas y legítimas. Aquí no adopto una postura sobre este asunto. Pero la argumentación israelí, incluso si fuera sólida, no puede presentarse contra mi crítica a Shtauber, desde el momento en que discutir este asunto significa embarcarse en la empresa de evaluar los motivos de queja palestinos –y eso es lo que Shtauber pretendió evitar.

<sup>27</sup> Sin duda, existen medios no convencionales pacíficos y a veces más efectivos que el terrorismo, pero recuérdese nuestra decisión de afrontar el desafío de un terrorismo que sea característicamente productivo. En cualquier caso, Shtauber no estaba prohibiendo la violencia, sino sólo la violencia contra no soldados, y la violencia con similares efectos contra los soldados es más difícil de lograr para los palestinos.

<sup>28</sup> Creo que una de las razones por las que el terrorismo colosal como respuesta a la injusticia colosal nos desconcierta, es porque normalmente consideramos que es una justificación de una acción A el hecho de que una persona no tenga ninguna alternativa razonable a A. Normalmente es así. Pero no siempre. Y darse cuenta de ello nos ayuda a pensar más claramente sobre el terrorismo.



ciera. No tener una alternativa razonable al uso del terrorismo puede ser una condición necesaria para que esté justificado usar el terrorismo, pero de ello no se sigue que sea una condición suficiente para que esté justificado. Porque si así fuese, me vería en la calamitosa posición de que, mientras que *no* tengo alternativas razonables al terrorismo, el terrorismo es sin embargo *más* inaceptable que *otra u otras* de mis opciones inaceptables. Tendría que elegir entre lo que sería un desastre para mí y una opción tan horrible desde el punto de vista moral que la única cosa decente que podría hacer sería elegir el desastre para mí. ¿Pero cómo *tú en particular* podrías condenarme si rechazo escoger el desastre para mí, si has sido tú quién me ha privado de toda alternativa aceptable, a no ser que puedas justificarte por haberlo hecho? Si alguien no tiene alternativas razonables, entonces hay una acusación contra el que haya hecho que esto sea así. Si la triste verdad moral es que, aunque todas mis alternativas al terrorismo sean inaceptables, no obstante mi terrorismo no está justificado, entonces cómo aún así la persona que me ha privado de alternativas aceptables, y que me condujo a un terrorismo injustificado, podría condenar este recurso sin justificar la acción que me limitó. Esa persona debe responder a mi queja de que me dejó sin alternativas aceptables a una acción moralmente atroz y prohibida. Que mi única salida esté prohibida no me prohíbe rechazar *su* condena si tomo esa salida.

Shtauber se cree autorizado a condenar los medios terroristas *incluso si* los israelíes han hecho que el camino que incluye el terrorismo sea la mejor opción para unas gentes duramente agraviadas, cuyo agravio, además, han causado los propios israelíes. Pero si eso es así, entonces él no podría condenarlos. Así que tampoco puede apartar como un asunto irrelevante en su intento de condenarlos, la cuestión de si eso es así o no.

Los terroristas dicen: “Vuestra brutal ocupación nos hace usar estos métodos”. Los israelíes dicen: “Vuestros métodos terroristas hacen necesario continuar nuestra ocupación”. Y cada uno acusa al otro de actos peores de los que él mismo comete. Estas afirmaciones incluyen acusaciones de “Tú también estás implicado” y “*Tu quoque*” que no pueden ser resueltas sin una toma de posición sobre quién tiene qué clase de motivo de agravio justificado. Pero Shtauber pretendió tener un derecho a condenar que prescinde de toda esta controversia. Éste es, según he intentado mostrar, un derecho del que carece.



#### 4. CODA

Dos comentarios más.

(1) He asumido, para exponer algunos asuntos de carácter moral, que el terrorismo palestino es una estrategia efectiva. Pero ciertas estrategias no terroristas podrían ser de hecho más efectivas. Las protestas suicidas que matasen sólo a los que protestan podrían ser mucho más efectivas, debido a la reacción de la opinión mundial<sup>29</sup>. Pero Shtauber no podría recomendar decentemente el suicidio puro como una alternativa, incluso si terceras partes lo pudieran hacer. O supongamos que los palestinos abandonan su lucha armada anti-israelí y se manifiestan de forma completamente pacífica a escala generalizada contra el estatus de semi-*apartheid*-semi-colonial que están llegando a padecer bajo el dominio israelí. ¿No produciría esto con el tiempo una potente protesta internacional e israelí contra el dominio israelí? ¿Podría el embajador Shtauber recomendar este rumbo gandhiano?

(2) Ha sido un asunto central de este artículo el que una consecuencia de la diferencia entre la expresión de una opinión moral y una condena es que podría ser cierto a la vez que el terrorismo deba ser condenado (opinión moral) y que alguna persona en concreto no esté en posición de condenarlo. Pero de la misma manera, el hecho de que una persona no esté en condiciones de condenar algo no significa que eso no deba ser condenado. Así que si algún izquierdista piensa que el actual gobierno de Israel no puede condenar el terrorismo palestino, estaré de acuerdo; pero si, como algunos izquierdistas parecen pensar, también piensa que de ello *se sigue* que la respuesta terrorista palestina no puede *ser* condenada, entonces me separo de él en este punto.

Tanto Shtauber como el izquierdista imaginario creen, equivocadamente, que si el terrorismo puede ser culpado, entonces Shtauber puede culparlo. Shtauber concluye que él puede culpar al terrorista. El izquierdista imaginario concluye que el terrorista no es culpable. Ambos hacen una inferencia inválida<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Pero el simple suicidio está prohibido en el Islam, mientras que el suicidio que también mata infieles u otros legítimos oponentes es un martirio honorable: en ese caso sería la creencia religiosa, no la acción israelí, la que impide esta forma más efectiva y, juzgada no islámicamente, más aceptable de acción. (Debo la sugerencia del suicidio sin homicidio y el comentario de esta nota a Diego Gambetta).

<sup>30</sup> Después de haber escrito este artículo, me beneficié de la lectura de "Blame" de Tim Scanlon, un trabajo en curso que distingue tres puntos: susceptibilidad de ser culpado, (la actitud



## Apéndice - Israel y yo

Puedo explicar algo, bastante, de mi actitud hacia Israel haciendo que me acompañes en un recorrido por mi historia personal.

Israel fue fundado en 1948, cuando yo tenía siete años, lo suficientemente mayor como para comprender qué significaba que se fundara Israel, pero lo suficientemente joven<sup>31</sup> como para que me fascinara de un modo infantil. Mis padres eran comunistas estalinistas, pero la Unión Soviética bendijo a Israel en su comienzo, y fue sin ningún tipo de ambivalencia que en el verano de 1948 caminé junto a mi padre, cogidos de la mano, hasta el Montreal Forum, en el que unos 15.000 de los por aquel entonces probablemente cien mil judíos de Montreal, se reunieron para celebrar el glorioso acontecimiento. *Hatikvah*, el himno nacional israelí, se cantó en el Forum. Eso me conmovió profundamente.

Nos trasladamos a 1983, mi primera visita a Israel ahora con mi hijo Gideon, que entonces tenía dieciséis años. Llegamos sólo unos pocos días después del asesinato de Emil Gruntzveig, que fue el primer judío asesinado (el segundo fue Isaac Rabin) a manos de otro judío debido a que la víctima y el asesino tenían diferentes opiniones sobre el conflicto palestino-israelí, estando Gruntzveig a la izquierda de su agresor. Yo había sido invitado por el *Van Leer Institute* para dar una conferencia e ignoraba cuando llegamos que Gruntzveig había sido un miembro activo de ese Instituto.

Un taxi nos condujo a Gideon y a mí a nuestro alojamiento, un apartamento cerca de la sinagoga Rambán. En el apartamento nos dio la bienvenida un joven llamado "Adeeb". Nos entregó una nota del Director del Van Leer, que decía con auténtica cordialidad, que éramos calurosamente bienvenidos y que lamentaba enormemente que llegáramos en un momento tan terrible.

Empezamos a hablar con Adeeb. Yo, en mi ignorancia, se podría decir incluso en mi estupidez, no me di cuenta de que Adeeb era árabe: su nombre debió habérmelo advertido. Adeeb tenía barba de varios días. Me explicó que no se afeitaba en señal de duelo y que Emil Gruntzveig había sido su mejor amigo. Eso nos hizo caer de algún modo en la cuenta, o quizá la con-

de) culpa y el acto de culpar. Se podría decir que yo exploro ciertos contrastes entre la primera y la tercera. Debo notar por tanto que, según me parece, mucho de lo que descalifica al acto también descalifica a la actitud y que, según también me parece, una razón importante de por qué el acto queda descalificado, en los casos pertinentes es que expresa una actitud que también lo está.

<sup>31</sup> El final de lo que los Jesuitas consideran que es la edad más impresionable de una persona.



versación siguiente lo implicaba, de que Adeeb era palestino. Esto hizo que todo el contexto de nuestra visita fuera mucho más serio y conmovedor.

Al siguiente día por la tarde había un encuentro conmemorativo al aire libre por Emil Gruntzveig, que tenía lugar cerca de la Knesset. Gideon y yo fuimos con Adeeb. Al final del acto era el momento de cantar *Hatkvah*, el himno nacional israelí, que yo había oído cantar tan gozosamente en 1948. Me provocó un conflicto. Si Adeeb no hubiera estado a mi lado, hubiera cantado la canción con mis compañeros judíos, y quería cantarlo, pero también pensaba que no debía, porque ¿cómo podría evitar Adeeb experimentar la canción como una celebración del acontecimiento que había desposeído a su pueblo? Con todo, decidí que sería deshonesto no cantar y lo canté.

Llegamos a 1998, en el mes de junio, cuando viajaba en coche con mis amigos Dani Attas y Avner de-Shalit desde Jerusalén a Haifa. Hablamos sobre el conflicto durante todo el camino a Haifa, y me mostraron innumerables logros israelíes y muchos lugares que ahora eran *Arab-rein*<sup>32</sup> y que habían sido sumariamente confiscados; también aprendí mucho de cosas que no sabía sobre el tratamiento recibido por los árabes dentro de las fronteras anteriores a 1967. Según viajábamos a Haifa sentía que estallaba de orgullo y de vergüenza, a veces al mismo tiempo.

Si estuviera en Israel hoy, y hubiera una manifestación de judíos progresistas, y Adeeb y yo estuviéramos juntos en la manifestación y se fuera a cantar *Hatikvah*, no cantaría, no podría, ni se me ocurriría cantarlo.

No he intentado justificar aquí nada, ninguna actitud mía pasada o presente. Pero creo que mi actitud actual está completamente justificada.

GERALD A. COHEN  
All Souls College  
Oxford University  
OX1 4AL - Oxford  
Reino Unido

Email: [gerald.cohen@all-souls.ox.ac.uk](mailto:gerald.cohen@all-souls.ox.ac.uk)

---

<sup>32</sup> “Limpio de árabes”. Alusión a la expresión *Juden-rein* (o *Judenfrei*) que utilizaban los nazis durante el Holocausto para designar un área libre de la presencia de judíos, especialmente para designar a las ciudades o regiones luego de la limpieza étnica de judíos. Es una expresión alemana que literalmente significa “libre de judíos” y que ya había sido utilizada en Alemania en el siglo XIX [N. de los T.]