

FILOSOFÍA

# EL MUNDO DE LA VIOLENCIA

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ  
EDITOR







SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

---

EL MUNDO DE LA VIOLENCIA



ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ  
Editor

# El mundo de la violencia



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO

Primera edición, 1998

Prohibida la reproducción total o parcial  
de esta obra intelectual, por cualquier medio,  
incluyendo el diseño tipográfico y de cubierta,  
sin el consentimiento de los editores otorgado por escrito

D.R. © 1998, FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

D. R. © 1998, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
Carretera Picacho Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-5574-5

Impreso en México

## NOTA DEL EDITOR

CON el título *El mundo de la violencia*, se recogen en el presente volumen las treinta y cinco ponencias expuestas en el Coloquio Internacional sobre la Violencia, organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Durante cuatro jornadas y media (los días 28 al 30 de abril y 6 y 7 de mayo de 1997), un problema tan dramáticamente actual y tan cercano a todos nosotros, como el de la violencia, fue objeto de amplias y fundadas reflexiones en sus múltiples facetas y desde enfoques diversos, dada la pluralidad de puntos de vista, desde los que se partía al examinarlos. Las aportaciones de los distinguidos ponentes al examinar con rigor, no exento de pasión, un problema tan complejo y trascendental, así como el interés con que fueron acogidas sus intervenciones por un público bastante numeroso y mayoritariamente juvenil, permiten concluir que el objetivo que nos trazamos: contribuir — como universitarios — a esclarecer uno de los problemas vitales de nuestra sociedad, se cumplió satisfactoriamente. Este objetivo exigía, a su vez, llevar las aportaciones del Coloquio más allá de los recintos académicos. Y de ahí la publicación presente de sus trabajos.

Pero la celebración del Coloquio, primero, y la publicación de sus ponencias, después, no habrían sido una realidad sin la contribución de quienes hicieron posible lo uno y lo otro. Por esta razón agradecemos a la doctora Juliana González, directora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y a sus colaboradores más cercanos de la Secretaría Académica, el firme apoyo que prestaron para la organización y realización del Coloquio. Nuestro agradecimiento se extiende, asimismo, a los distinguidos ponentes que, desde el primer momento, aceptaron participar y que no regatearon tiempo ni cooperación para que sus trabajos formaran parte de este volumen. Finalmente, hacemos constar nuestro reconocimiento a la Coordinación General de Publicaciones

de la Facultad y al Fondo de Cultura Económica por la pronta y cuidada publicación del presente libro, permitiendo así que los trabajos del Coloquio Internacional sobre la Violencia puedan estar ahora a la disposición de un amplio círculo de lectores.

México, D. F., enero de 1998

## PRESENTACIÓN

Adolfo Sánchez Vázquez\*

DURANTE cuatro jornadas y media, un grupo de destacados investigadores y estudiosos en los más diversos campos del pensamiento van a reflexionar sobre un mundo social, humano, tan complejo, tan actual y tan dramático como el de la violencia.

¿Y por qué han sido convocados con este motivo? Ciertamente, las reflexiones sobre la violencia no son nuevas ni escasas, ya que una y otra vez afloran, a lo largo de la historia de las ideas, sobre la naturaleza del hombre, sobre las vías del acontecer y del cambio histórico y, en general, sobre el comportamiento moral, político y social de los hombres y ello no sólo en las circunstancias excepcionales de las guerras y revoluciones, sino también en su intrahistoria — de acuerdo con la expresión de Unamuno — y en su vida cotidiana. Y, sin embargo, esas reflexiones no se han dado con la frecuencia ni con la atención especial que exigirían la magnitud, la extensión y la persistencia de las relaciones violentas entre los hombres.

En verdad, la violencia es tan vieja como la humanidad misma. Tan vieja que el inicio del duro caminar del hombre aquí en la tierra, lo fija la Biblia en un hecho violento: su expulsión del Paraíso. Y si reparamos en ese duro y largo caminar a través del tiempo, que llamamos historia, vemos que la violencia no sólo persiste en ella de una a otra época, y de una a otra sociedad, sino que su presencia se vuelve avasallante en esas conmociones históricas que denominamos conquistas, colonizaciones, guerras o revoluciones. Y no sólo aparece a tambor batiente, sirviendo a las relaciones de dominación y explotación o a los intentos de liberarse e independizarse de ellas, sino también haciendo crecer, sorda y calladamente, el árbol del sufrimiento en la vida cotidiana. No hay, pues, dificultad alguna en admitir que la violencia ha

\* Profesor emérito de la UNAM e investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadores.

sido en el pasado una constante insoslayable en las relaciones entre los individuos, grupos o clases sociales, y entre las naciones o los pueblos. Y es tan fuerte su huella y tan insistente su crispado rostro que no han faltado filósofos que la hayan considerado como un destino humano inexorable y escritores, economistas, sociólogos, psicólogos o tratadistas de la política que la hayan visto desde el supuesto de que el ser humano se define esencialmente por y para la violencia. De este modo, al *hombre político* de Aristóteles, al *hombre trabajador* de Marx, o al *hombre lúdico* de Huizinga, que se definen respectivamente por vivir y actuar en sociedad (en la polis), en el trabajo o en el juego, le sucedería el *hombre violento*, o sea: el hombre definido — como lo definen Maquiavelo, el marqués de Sade, Hobbes, o Sorel — por y para la violencia. Y apuntalando este tipo de esencialismo — uno más de los que tientan al filósofo —, se recurre a veces a la ciencia, o a cierta ciencia, pretendiendo que el empeño en excluir o limitar el imperio de la violencia y, por tanto, de ejercer la libertad de no recurrir a ella, caiga — esa posibilidad y esa libertad — bajo el hacha de un determinismo biológico de la conducta humana. Con todo esto, se plantea una cuestión crucial de enormes consecuencias: no sólo teórica para la Academia, sino vital y práctica para nuestra existencia: la cuestión de si estamos condenados a ser violentos y, por tanto, a no ser libres, puesto que toda violencia entraña una exclusión o merma de nuestra libertad.

Ciertamente, esta condena en el plano de las ideas parece estar avalada en la vida real por la presencia dominante de la violencia, sobre todo en las sociedades que, durante siglos, se regían — desde un poder absoluto o despótico — por la ausencia de la razón y del derecho, y en las que el tejido social estaba desgarrado por la intolerancia y los prejuicios y discriminaciones de toda índole. Ciertamente, fue necesaria la violencia — encarnada en las revoluciones inglesa, francesa y norteamericana — para que la razón y el derecho ganaran un espacio que, hasta entonces, no había existido en las relaciones humanas. Y fue desde entonces, con lo que llamamos la modernidad, que ciertos derechos y libertades individuales comenzaron a florecer, aunque en el marco limitado y formal trazado por los intereses de la nueva clase social dominante. Con ello fueron cortándose las alas de la violencia, considerada ilegítima por quienes — desde el poder — se atri-

buían el derecho a ejercerla legítimamente, y a su vez de un modo exclusivo, es decir, incompartido.

Ahora bien, la modernidad no logró desplazar con su racionalidad los confines del mundo de la violencia. Como claramente advertimos en nuestro tiempo (tiempo en el que la modernidad, en la forma conocida hasta ahora, ha entrado en crisis y hace aguas por todos sus costados: moral, político, estético), la violencia, lejos de recortarse o sucumbir ante la razón y el derecho, no ha dejado de hacerse presente, e incluso con formas extremas y masivas como las que pueden ejemplificarse con estos tres y terribles nombres: Auschwitz, Hiroshima y Gulag. Tres nombres diferentes a los que asociamos el significado común de la violencia en su forma absoluta, genocida. Y a esta forma hay que agregar las viejas que resurgen en nuestros días, como son las de la violencia religiosa, racial, étnica, nacionalistas (no nacional) que devastan las relaciones entre los individuos y los grupos sociales.

Ciertamente, la violencia en sí tiene una carga negativa en cuanto que entraña siempre desarticular o doblar la voluntad del otro y, por tanto, sujetarle o arrancarle de su legalidad propia. O sea: alterar o destruir su autonomía. La violencia, por su naturaleza misma, excluye valores como la igualdad, la libertad, la tolerancia, el respeto a la dignidad y a la autonomía del otro. Es, por ello, negativa, indeseable. Razón por la cual, la utopía de una sociedad más igualitaria, más libre, más justa y más tolerante, en la que los hombres puedan convivir, dialogar, tolerarse, es incompatible con el dominio de la violencia. Pero, hoy por hoy, no podemos cerrar los ojos ante la realidad dolorosa de que vivimos en este mundo de la violencia ni dejar de reconocer que la violencia no sólo no ha cambiado de piel y persiste con las formas del pasado, sino que también reviste otras nuevas y extremas como las que antes apuntamos. Y esta violencia existe tanto en los medios a que se recurre para cumplir ciertos fines como en los fines que se descalifican a sí mismos —los propios de todo racismo, integrismo religioso, étnico o nacionalista—, que no pueden avalar por tanto, a los medios que permiten cumplirlos. Pero hay también medios violentos como la tortura, el secuestro o el terrorismo individual o de Estado que, por su perversidad intrínseca, no pueden, en modo alguno, aunque apelen a fines nobles, justificarse. Y menos aún puede justificarse el dudoso fin de hacer frente a la violencia con

la violencia, cuando ésta se convierte en una masacre como la que el terrorismo del Estado peruano ha desatado en estos días, violando los más elementales derechos humanos.

Ciertamente, de un modo u otro, cerca o lejos de sus formas extremas, y teniendo ante nosotros su rostro borroso o bien perfilado, somos reos de la violencia. Se justifica, pues, plenamente nuestra necesidad de comprender su naturaleza, sus raíces, sus causas y sus efectos y de encontrar vías que excluyan o limiten la violencia del poder y el poder de la violencia. Y este es el objetivo central que ha llevado a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM a poner este mundo de violencia en el centro de la atención de este Coloquio. Un Coloquio en el cual se pretende abordar un tema de tan dramática actualidad en sus más diversas facetas y con el enfoque plural que ya de por sí, por la libertad de expresión y pensamiento que presupone, así como por el diálogo y ejercicio de la razón que exige, es la negación misma de la violencia.

Para cumplir nuestro objetivo a lo largo del Coloquio se abordarán las perspectivas, formas y espacios de la violencia; se pondrán al descubierto las visiones deformadas de las ideologías de la violencia (racistas, sexistas, integristas que la fomentan) y, contrastando con ellas, se expondrán las razones o sinrazones de la violencia. Finalmente, se verá cómo se expresa o representa la violencia en la literatura, las artes, el cine y los medios masivos de comunicación.

La comprensión de la naturaleza de este fenómeno social, de sus causas y efectos contribuirá — aunque sea modestamente —, a la comprensión de que el imperio de la violencia sólo podrá ser excluido, o limitado, en la medida en que en la sociedad se abra paso, con nuestro esfuerzo, justamente a lo que es incompatible con ella: la libertad, la convivencia democrática, el diálogo y la tolerancia y, en consecuencia, en la medida en que se creen las condiciones económicas, políticas y sociales correspondientes.

Si logramos contribuir — dentro y fuera de este recinto académico — a elevar la conciencia de la necesidad de excluir o limitar la violencia y de pugnar consecuentemente por un mundo más libre, más justo, más tolerante y más solidario que el presente, nuestro propósito al llevar a cabo este Coloquio con la participación de sus distinguidos ponentes, se verá ampliamente recompensado.

## I. PERSPECTIVAS DE LA VIOLENCIA



## EL CATOLICISMO Y LA VIOLENCIA

Miguel Concha Malo\*

### INTRODUCCIÓN

MANTENER la paz y la seguridad internacional es el primer objetivo que se proclama en la Carta de las Naciones Unidas. En el mismo sentido, la Iglesia católica es una institución que promueve la paz en el mundo, al tiempo que explica y denuncia las causas de la guerra y condena su apología, como fácilmente puede constatarse en diferentes discursos, cartas y encíclicas papales. De hecho, en *Redemptor Hominis* Juan Pablo II proclama que, "en definitiva, la paz se reduce al respeto de los derechos inviolables del hombre, mientras que la guerra nace de la violación de estos derechos y lleva consigo aún más graves violaciones de los mismos".

Por nuestra parte, en el Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco de Vitoria" estamos convencidos de que la justicia social es la precondition para lograr y conservar la paz en el seno de una sociedad cualquiera, y a construir tal precondition en México es que dedicamos todos nuestros empeños cotidianos.

Es más, existe incluso una categoría del Premio Nobel que es otorgado a quienes dedican los mayores esfuerzos a construir, defender y preservar la paz en el mundo.

De esta forma podríamos continuar enumerando una a una todas aquellas instituciones o personalidades que se han pronunciado por la paz, que se afanan por conseguirla y conservarla, o que estimulan a quienes lo hacen, para que a pesar de las dificultades no dejen de bregar por ella.

Sin embargo, desafortunadamente, cuando realizamos nuestro trabajo de promoción y defensa de los derechos humanos, o

\* Profesor de las Divisiones de Estudios de Posgrado de las Facultades de Ciencias Políticas y Sociales, y Contaduría y Administración, de la UNAM.

cuando hacemos el seguimiento cotidiano de la información que aparece en la prensa, lo que observamos es un panorama verdaderamente sobrecogedor: las vidas de centenares de millones de personas en todas las latitudes transcurren en medio de los horrores de la violencia de toda índole y gradación, incluido, por supuesto, el más espantoso drama que es la guerra.

Esta frecuente constatación de la amplitud, gravedad y persistencia de la violencia, nos mueve a pensar que Hobbes tenía mucha razón cuando afirmaba que "la paz no es otra cosa más que el intervalo entre dos guerras".

#### ACERCA DE LA POLARIZACIÓN SOCIAL

Cualquiera puede constatar que, lamentablemente, la violencia tiene su propia lógica y se alimenta de sí misma: el violentador ejerce su acción contra el objeto de su violencia, luego éste reacciona, y, por último, el violentador original responde con más violencia. Esto es lo que se conoce como "efecto de espiral". Por otra parte, algunos resultados de estudios de los procesos psicosociales empíricos muestran que quienes se encuentran enfrentados en la espiral de la violencia tienden a percibirse mutuamente de manera negativa. Esto es lo que ciertos autores denominan imagen especular. Martín-Baró, basándose en Bronfenbrenner (1961) y White (1961, 1966), dice que tanto de un lado como del otro las personas atribuyen a su grupo (endogrupo o "nosotros") las mismas características formales positivas, y los mismos rasgos negativos al que han identificado como enemigo (exogrupo o "ellos").

En el proceso de desarrollo de la espiral de la violencia, la persona o grupo social adopta una postura tal que supone la referencia negativa a la postura de otra persona o grupo, considerado como rival. No se trata de un fenómeno circunstancial, unidireccional y estático, sino que por el contrario es dinámico, y se manifiesta de igual forma en los dos polos de la confrontación. Acercarse a uno de los polos implica alejarse del otro, a la vez que rechazarlo de un modo activo. Al producirse esta polarización, la persona se identifica con uno de los grupos del conflicto, percibe el problema de la misma forma y rechaza la postura opuesta, así como a las personas que la sostienen.

Desde el punto de vista cognoscitivo, la persona así polarizada reduce su percepción acerca del grupo rival a categorías simplistas y muy rígidas, que apenas contienen una mínima identificación grupal y una caracterización de orden moral. La polarización social es por esencia un fenómeno grupal que ocurre sobre el trasfondo de una sociedad escindida y que involucra la elaboración ideológica de unos intereses.

Unos y otros ponen la bondad en la postura de su grupo y la maldad en el ajeno, de manera que la imagen se refleja de un grupo a otro y sólo cambia el término de la predicación. Pero no necesariamente ambas son igualmente verdaderas o falsas. Es posible que una de ellas se acerque más a la realidad objetiva que la otra.

Estos esquemas simples, derivados de la polarización, son tanto más simples y rígidos cuanto mayor sea el alejamiento y oposición entre los grupos. Estos esquemas simples y rígidos constituyen los estereotipos sociales, que no sólo canalizan cognoscitivamente la polarización, sino que la refuerzan y aumentan. De hecho, los estereotipos tienen la virtud de hacer posible y aun de generar aquello mismo que afirman. Los estereotipos constituyen "imágenes en nuestras cabezas", que mediatizan nuestras respuestas conductuales hacia el medio ambiente, según Walter Lippman.

Los estereotipos, según Martín-Baró, cumplen cuatro funciones sociales: en primer lugar, orientan cognoscitivamente a la persona, determinando qué datos de la realidad va a captar, cómo los va a recibir y cómo los va a interpretar; en segundo, contribuyen a que la persona preserve sus valores, precisamente al sesgar su percepción de la realidad, descartando la información conflictiva y privilegiando la información más confirmadora; en tercer lugar, contribuyen a la ideologización de las acciones colectivas, explicando sus "verdaderas" causas y ofreciendo su justificación moral, y por último, mantienen la diferenciación social de bondad y maldad, de "buenos" y "malos", en una referencia mutua y dinámica de los grupos sociales, que incluso puede cambiar de acuerdo con las circunstancias y necesidades.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cf. Ignacio Martín-Baró, "Polarización social en El Salvador", en *ECA*, núm. 412. San Salvador, febrero de 1983, pp. 129-142.

El estereotipo por excelencia en las situaciones de polarización social es el de "el enemigo". Sirve para encarnar la causa de todos los males sociales y para justificar las acciones en su contra, que, de otro modo, resultarían inaceptables ética y políticamente hablando. El enemigo también permite afirmar la propia identidad grupal, reforzar la solidaridad y el control al interior del endogrupo, y ser esgrimido como amenaza permanente para movilizar los recursos sociales hacia los objetivos buscados por el poder político establecido.

Este estereotipo puede desempeñar un papel significativo en el desarrollo de un conflicto, en la medida en que contribuye a endurecer la polarización y a bloquear los mecanismos de comprensión y acercamiento entre los rivales.

#### ÉTICA DE LA VIOLENCIA Y DEL FANATISMO

Ahora bien, como decíamos al principio, la moral cristiana se ha ocupado con notable interés de las cuestiones relativas a la violencia. En este sentido, la reflexión teológico-moral lleva consigo una importante carga de análisis y valoraciones históricas. Al tomar nota de la complejidad y hasta de la ambigüedad con que hoy está planteado el problema de la violencia, queremos expresar la intención de clarificar los planteamientos y las soluciones del problema en sus diversas facetas. Pero al abordar estos asuntos no debemos ocuparnos únicamente de la violencia, sino también es preciso incursionar en el comportamiento del fanatismo, del que nos ocuparemos más adelante.

Para lograr la clarificación es necesario partir de una aproximación conceptual y tipológica de la realidad objetiva de la violencia social, y hacer un discernimiento ético de la violencia en general, así como de las principales formas agrupadas alrededor de lo que hemos denominado la "espiral de la violencia". De la misma forma, es preciso incursionar en el tema de la no-violencia social, como propuesta de notable espíritu evangélico y de gran coraje humano.

## CONCEPTUALIZACIÓN Y TIPOLOGÍA DE LA VIOLENCIA SOCIAL

Para hacer una conceptualización y tipología de la violencia social, empezaremos preguntándonos ¿qué es lo que hace posible la existencia de la violencia?

Marciano Vidal nos dice que la violencia es posible por la presencia de la agresividad en el ser humano. En términos escolásticos —precisa— podríamos decir que la agresividad es a la violencia lo que la potencia al acto. La agresividad es la potencialidad de la violencia. Aunque la agresividad tiene muchas otras formas de expresión, Vidal subraya que la violencia es una de las privilegiadas.

Desarrollando las ideas anteriores, el autor de *Moral de actitudes* nos adelanta que la violencia humana tiene un apoyo biológico; está integrada en la vida psíquica a través de las pulsiones primarias de la agresividad; y que la violencia humana está condicionada por la estructura social, a la cual, a su vez, condiciona a tal grado que en la actualidad la violencia constituye uno de sus componentes elementales.<sup>2</sup>

Hay que aclarar también que la agresividad humana no es por su propia naturaleza esencialmente negativa, y que, por el contrario, es necesaria y vital para la propia existencia de la especie. De hecho, la propia palabra “violencia” tiene su origen en la expresión latina *violentia*, cuyo elemento definidor es la fuerza.

Así definida, la violencia puede pretender diversas finalidades, catalogarse según el criterio de legitimidad/ilegitimidad jurídica, valorarse de diversos modos, y servirse de medios físicos, morales, etcétera. Y todas estas variantes son algunas de las múltiples formas del concepto general de violencia.

Podemos hacer una primera clasificación de la violencia social tratando de armonizar un doble criterio: el de su finalidad y el de sus procedimientos.

Así podemos afirmar que existe una violencia estructural, que es la que se encuentra inserta en y actúa por estructuras sociales violentas. A este tipo de violencia estructural pertenecen también la violencia *represiva o coactiva*, que son las ejercidas por las fuerzas del poder político.

<sup>2</sup> Marciano Vidal, “Moral social”, en *Moral de actitudes*, t. III. Madrid, PS, pp. 739-782.

También tenemos la violencia de resistencia o de rebelión, que es aquella que se organiza en oposición a situaciones (personales o estructurales) que se juzgan injustas y opresivas. Esta forma de violencia también se subdivide en la "no-violencia activa" y la "resistencia armada".

De igual modo tenemos la violencia bélica, que es utilizada desde una pretendida legitimidad sociojurídica, y cuya forma típica es la guerra, es decir, la violencia ejercida en el plano internacional por un Estado en contra de otro.

La violencia terrorista, que tiene como fin la "desestabilización" o se acompaña con acciones antisociales.

Desde su peculiar identidad, la ética cristiana hace una valoración sobre la violencia, al mismo tiempo que se autocritica y deja criticar sus sistemas de legitimación y de rechazo. Veremos primero la fundamentación metodológica de la reflexión, para después hacer el discernimiento concreto de la violencia desde la ética cristiana.

En cuanto al horizonte axiológico que enmarca y condiciona la reflexión ética acerca de la violencia social, hay que señalar que el primer lugar teológico-moral de la violencia es la actitud vivida y formulada al respecto en el Nuevo Testamento, en donde se presenta una tensión entre "contestación" y "mansedumbre". Pero, el espíritu del cristianismo es opuesto al espíritu de violencia (fundado en el deseo de venganza, en el odio al enemigo, en el rencor, en el desprecio de la persona a la que se hace violencia), y al espíritu de conformismo con las injusticias sociales e históricas. Si hay una violencia antievangélica, hay también una cobardía antievangélica que no tiene nada que ver con la mansedumbre a que nos exhortan los escritos del Nuevo Testamento.

En relación con la violencia armada, el Nuevo Testamento adopta una postura globalmente negativa, aunque no excluye apodócticamente el uso ocasional de las armas en oposición a la violencia injusta.

Una de las preguntas inadecuadas que se hacen a los Evangelios es si Jesús legitimó o no la lucha armada. Probablemente el zelotismo surgió como movimiento ideológico organizado en una etapa posterior a la vida de Jesús, y por lo tanto Él no conoció el fenómeno de una ideología revolucionaria y religiosa basada en la violencia. Quizá por ello es que no encontramos en Jesús una

doctrina cristiana acerca de la violencia revolucionaria. Pero difícilmente se puede negar que existían grupos y acciones armadas contra el poder romano, sin que ideológicamente se pueda hablar de movimientos zelotas. Pues bien, realmente no encontramos en Jesús una doctrina sobre la violencia en general. Lo que no se puede negar es que Él denunció con frecuencia la violencia institucional que genera pobreza y opresión, la "primera" violencia. Jesús denunció la opresión de los poderosos y defendió con agresividad verbal los intereses de los pobres y los oprimidos. Hay abundantes ataques de Jesús a los escribas, fariseos, sacerdotes y opresores. Esta abundancia de críticas contra la violencia institucional contrasta con la falta de crítica de Jesús contra las acciones armadas populares que reaccionan contra aquella primera violencia. De esta observación podemos deducir que en primera y en última instancia Jesús condena la violencia institucional, pero no hay este tipo de condena a las acciones armadas populares, que es la segunda violencia.

Jesús critica el poder político, originario de la violencia del Estado. Por eso ataca duramente a Herodes, a los gobernantes que tiranizan, a la sacralización del poder del emperador romano. Pero no encontramos una crítica suya contra la violencia de los grupos armados. Jesús condena también la violencia represiva, la tercera violencia, la que el Estado utiliza para reprimir a los que protestan contra la violencia institucional, y nuevamente queda absuelta la segunda violencia.

Se puede concluir que Jesús no deslegitimó la lucha armada insurreccional, pero de ahí no podemos deducir que Jesús haya legitimado la lucha armada. De los Evangelios se puede desprender que Jesús practicó la no-violencia. Él no llama a la venganza, sino al perdón. Jesús se presentó de una manera indefensa ante sus seguidores, pero esto no significa que Jesús haya presentado la no-violencia como una alternativa. Es cierto que en el Evangelio según Mateo, Jesús condena el uso de la espada, pero se contradice en el Evangelio según Lucas, donde Jesús mandó a sus discípulos a vender el manto y comprar una espada.

Jesús no hace un llamado a la guerra justa, en el sentido de que no legitima la lucha armada. Leyendo las bienaventuranzas de Mateo: 5 como una unidad, Jesús presenta la utopía de la paz justa. Bienaventurados los que tienen sed de justicia y que traba-

jan por la paz, y que son perseguidos por la causa de la justicia, y que son pobres y que son limpios de corazón. El origen de toda violencia es la injusticia, y sólo se puede redimir la violencia erradicando la injusticia: sólo pueden hacer esta historia las víctimas de la injusticia, los pobres que no se dejan vender. Inevitablemente su acción provocará la represión, y sólo así se puede lograr la paz justa. Jesús fue reprimido porque su utopía de la *pax justa* iba en contra de la *pax romana*. Lo que se puede deducir de los Evangelios es que Jesús está en contra de la violencia injusta y en favor de la paz justa.

Por otra parte, la actitud de la Iglesia a lo largo de su historia constituye el segundo lugar teológico-moral de la violencia. Sin embargo, su validez normativa es exigua, dadas las ambigüedades por las que ha pasado el cristianismo en relación con la realidad de la violencia. Los cristianos no han mostrado una posición unitaria ni consistente sobre el problema de la violencia. Por ello es preciso someter a una revisión crítica la actitud de la tradición eclesiástica, para poder apoyar adecuadamente una ética actual de la violencia.

Dentro de esa tradición eclesiástica sobresale la doctrina del magisterio oficial, la que puede ser considerada también como otro lugar teológico-moral de la reflexión sobre la violencia. Asimismo, la racionalidad de la violencia humana debe igualmente ser considerada como otro lugar teológico-moral para la ética de la violencia, pues la reflexión teológico-moral siempre ha apoyado su argumentación sobre la racionalidad humana.

Ahora bien, pocas realidades son tan refractarias a la claridad del *logos* (palabra y razón) como la violencia, por lo que hay que referirse al "descubrimiento" de los antros de donde sale y en donde se esconde la violencia humana. Los saberes antropológicos (biología, psicología, sociología, etcétera) aportan datos clarificadores. Además, para la ética son de particular utilidad los análisis de la crítica social, mediante la cual se desenmascara la auténtica realidad de la violencia, quitándole los disfraces ideológicos con los que se reviste para ocultarse o para ser aceptada en sociedad.

El discernimiento ético de las principales formas de violencia social nos conduce a desenmarañar la "espiral de la violencia" a la que ya nos hemos referido, y a hacer una valoración moral de cada una de las formas que adopta.

La ética cristiana actual, haciendo una corrección de los viejos errores y antiguas lagunas, tiene que proclamar con valentía y claridad: a) la existencia de una violencia estructural, en sus múltiples formas y en sus variadas configuraciones geográficas y sociales; b) el carácter pecaminoso de la violencia estructural, dando así contenido real a la noción formal del "pecado estructural", expuesta en la moral fundamental, y c) la importancia decisiva de la violencia estructural, en cuanto principal condicionante genético de las otras formas de violencia social.

Frente a esta violencia existen varias alternativas. Una de ellas es la introducción de continuos correctivos en la dinámica social: se trata con ello de "moralizar" la sociedad, elevándola continuamente a cuotas más elevadas de justicia social. En determinadas situaciones la única alternativa es la revolución de las estructuras. Para terminar sobre este punto, anotemos que la violencia estructural contiene dentro de sus marcos la violencia represiva. Pero no hay que condenar de manera absoluta la violencia estructural como algo intrínsecamente injusto. Puede también existir una represión coactiva armada al servicio de un Estado justamente constituido, cuyos poderes persiguen el bien común, del mismo modo que existe aquella violencia represiva para sostener un Estado injustamente constituido, mantenedor de la violencia estructural en contra del pueblo. La valoración ética de la violencia represiva es diferente en cada uno de los casos señalados.

Por su parte, la violencia frente al orden establecido, desde pretensiones de legitimidad social, es aquella que se ejerce como una forma de resistencia del pueblo oprimido en contra de la injusticia. En relación con la expresión "orden establecido" hay que señalar que existe en ella una fuerte ambigüedad. Al utilizarla nosotros en este contexto no la estamos utilizando como sinónimo de orden social "justamente" establecido, sino como orden social "de hecho" establecido.

En la ética tradicional católica se advierte un neto deslindamiento entre dos series de violencias en relación con el orden establecido. Existe un primer grupo de realidades que comportan para la doctrina social de la Iglesia una connotación negativa: la *rebelión* y la *revolución*. Mientras que existen otras que son bien acogidas: las que se expresan con el término de *resistencia*, opuesta a la tiranía. Esta diversa valoración ha orientado la conciencia

cristiana por los derroteros del conservadurismo social. La ética cristiana tiene que superar las posturas ideologizadoras, que propenden a justificar el orden establecido y a oponerse a las formas de violencia contra él. Con gran lucidez crítica ha de replantear el *ethos* de los cristianos en relación con estas importantes realidades.

En cuanto a la resistencia al poder político, pretendidamente injusto y agresor, conviene recordar que la moral tradicional católica distinguió entre el tirano que se hace tal una vez establecido legalmente, y el tirano que pretende comenzar a dominar. Y tener en cuenta que un conjunto de autores consideran lícito dar muerte al tirano de usurpación.

El tema de la resistencia al poder político injusto y agresor ha vuelto a ser considerado por el magisterio eclesiástico reciente. Pío XI, en la Carta al Episcopado mexicano *Firmissimam constantiam* (1937), afirmó la posibilidad de una insurrección justa y expuso los principios generales que deben orientar la moralidad de su realización.

Si bien es verdad que la solución práctica depende de las circunstancias concretas, con todo es deber nuestro recordar algunos de esos principios generales que hay que tener siempre presentes —decía en aquella carta el papa:

1o. Que estas reivindicaciones tienen razón de medio o de fin relativo, no de fin último y absoluto.

2o. Que, en su razón de medio, deben ser acciones lícitas y no intrínsecamente malas.

3o. Que si han de ser medios proporcionados al fin, hay que usar de ellos únicamente en la medida en que sirven para conseguirlo o hacerlo posible en todo o en parte, y en tal modo que no proporcionen a la comunidad daños mayores que aquellos que se quieren reparar.

4o. Que el uso de tales medios y el ejercicio de los derechos cívicos y políticos en toda su amplitud, incluyendo también los problemas de orden puramente material y técnico o de defensa violenta, no es en manera alguna de la incumbencia del clero ni de la Acción Católica, como tales instituciones; aunque también, por otra parte, a uno y a otra pertenece el preparar a los católicos para hacer uso de sus derechos y defenderlos con todos los medios legítimos, según lo exige el bien común.

5o. El clero y la Acción Católica, estando, por su misión de paz y de amor, consagrados a unir a todos los hombres en el vínculo de la paz (Ef 4:3), deben contribuir a la prosperidad de la nación, principalmente fomentando la unión de los ciudadanos y de las clases sociales, y colaborando en todas aquellas iniciativas sociales que no se opongan al dogma o a las leyes de la moral cristiana.

Por su parte, el Concilio Vaticano II reitera la doctrina tradicional y proclama la licitud de la resistencia ante el abuso de la autoridad.

En la actualidad, la violencia frente al orden establecido adquiere la configuración de *violencia revolucionaria* contra el orden establecido. Ésta arrastra una connotación negativa en la doctrina social católica, pues se le vincula con las realidades sociales de la *rebelión* y la *insurrección*, contra las que polemizaron los papas desde León XIII hasta Pío XII. Aun en el magisterio más reciente la violencia revolucionaria se equipara a la “insurrección” revolucionaria.

El magisterio eclesiástico reciente se ha pronunciado expresamente acerca de la violencia revolucionaria, y, aunque su postura es globalmente negativa, conviene matizar. Juan XXIII, por ejemplo, en la encíclica *Pacem in terris*, asumiendo enseñanzas de Pío XII, se opone tajantemente a la violencia revolucionaria, diciendo que “la violencia jamás ha hecho otra cosa que destruir, no edificar; encender las pasiones, no calmarlas; acumular odios y escombros, no hacer fraternizar a los contendientes...”

El texto decisivo al respecto es el de Pablo VI, en la encíclica *Populorum progressio*: “Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo... Sin embargo, como es sabido, la insurrección revolucionaria — salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor”.

Así pues, tenemos que Pablo VI rechaza la violencia revolucionaria como solución general para salir de las situaciones de injusticia, aunque la admite en circunstancias especiales en las que se verifiquen las condiciones señaladas. Esta aparente con-

tradición en la actitud papal responde a una contradicción de nuestra existencia, que Pablo VI afronta y nos invita a superar: él tiene conciencia de que la insurrección violenta entraña, de hecho y concretamente, aspectos negativos e injustos que la conciencia moral no puede aceptar. Pero tampoco puede aceptar la impunidad de las situaciones de prolongada tiranía. De ahí que si los hombres se obstinan en cerrar la posibilidad de superación de esas injusticias, sin necesidad de insurrección violenta, crean ellos, por su culpa, una situación éticamente insoluble, ya que la insurrección tiene aspectos inadmisibles, pero tampoco es moral colaborar indefinidamente en el sostenimiento de un orden sustancialmente injusto.

Es como si el papa dijera:

[...] afrontad valerosamente la presente situación, combatiendo y venciendo las injusticias que entraña; haced las transformaciones audaces, profundamente innovadoras que requiere el desarrollo; emprended sin tardanza reformas urgentes. De lo contrario, las clamorosas injusticias darán paso a la insurrección violenta, con su cortejo de calamidades. Yo, hoy, digo todavía "no" a los que sienten tentación de ese tipo de revolución, pero es un último plazo, porque en el caso de tiranía evidente que atente gravemente a los derechos de las personas, etcétera, yo no podré decir "no" a la revolución violenta, que ha resultado necesaria por la obstinación de los egoísmos.

Más tarde el papa tendría otras intervenciones, incluso más negativas, en torno a la revolución violenta, y de hecho ya no repite la excepción a la que hacíamos referencia.

Por su parte, en las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia (1968), se hace un discernimiento matizado en relación con el problema de la violencia en América Latina. Situando el problema de la violencia en el marco de las injusticias estructurales, y leyendo en los movimientos de violencia revolucionaria un afán por la justicia, llegan, sin embargo, a considerar pragmáticamente lo siguiente:

Si consideramos el conjunto de las circunstancias de nuestros países, si tenemos en cuenta la preferencia del cristianismo por la paz,

la enorme dificultad de la guerra civil, su lógica de violencia, los males atroces que engendra, el riesgo de provocar la intervención extranjera, por ilegítima que sea, la dificultad de construir un régimen de justicia y de libertad, partiendo de un proceso de violencia, ansiamos que el dinamismo del pueblo concientizado se ponga al servicio de la justicia y de la paz.

El documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, México (1979), condena la violencia, tanto la del poder establecido como la terrorista y guerrillera. Lo mismo hizo Juan Pablo II en Irlanda, ese mismo año.

Sin embargo, la instrucción posterior de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre "Libertad cristiana y liberación" recoge la doctrina tradicional del paréntesis-excepción de la encíclica *Populorum progressio*, y admite la licitud del recurso a la lucha armada como el último recurso para poner fin a una tiranía evidente y prolongada que atentara gravemente a los derechos fundamentales de la persona y perjudicara peligrosamente al bien común de un país. No obstante, la afirmación teórica de esta doctrina señala un camino eficaz y más conforme al espíritu del Evangelio: "A causa del desarrollo continuo de las técnicas empleadas y de la creciente gravedad de los peligros implicados en el recurso a la violencia, lo que se llama hoy 'resistencia pasiva' abre un camino más conforme con los principios morales y no menos prometedor de éxito".<sup>3</sup>

La reflexión teológica no ha dicho su última palabra en relación con la ética de la violencia revolucionaria. Algunos examinan la "revolución justa" desde los presupuestos de la "guerra justa". Someten a un análisis moral la violencia revolucionaria desde los presupuestos que legitiman, en la moral tradicional, la guerra justa: autoridad legítima, causa justa, último recurso, fines justos, medios justos, probabilidad de éxito.

Otros autores, partiendo de la necesidad de la revolución de las estructuras injustas, reconocen que la acción no-violenta es la más connatural con las exigencias revolucionarias, pero que en determinadas ocasiones el recurso a la violencia es lícito por fal-

<sup>3</sup> Cf. Armando Lampe, *¿Guerra justa o paz justa? Reflexiones teológicas sobre la lucha armada en Chiapas*. México, CAM/CEB's/CEE, 1996.

ta de alternativa. En este último caso se recurre a la violencia "con la conciencia sufriente porque viola en parte la ley del amor".

Para otros el tema de la violencia revolucionaria tiene que plantearse desde dos claves de orientación: "primera, que la posibilidad real de una violencia armada por la que se llegue a una revolución de estructuras al servicio del auténtico 'progreso' humano e histórico, no puede ser negada arbitrariamente *a priori*, y segunda, que tal posibilidad es muy angosta y problemática en concreto".

Por nuestra parte creemos que la violencia revolucionaria es la forma más cualificada de violencia en la actualidad. Si es lícito en algún caso el uso de la violencia como medio de lucha por la justicia, lo será en el caso de la violencia revolucionaria, ya que ésta se opone a la otra forma más perniciosa de la violencia, la violencia estructural. El discernimiento ético que hemos hecho más arriba en relación con la violencia en general, tiene aplicación directa y prototípica a la violencia revolucionaria.

#### EL FANATISMO

Sobre el fanatismo podemos señalar que se trata de una de las más peligrosas enfermedades de la convivencia social, y constituye una amenaza directa para la vida democrática que debe ser denunciada. Pero, además, es necesario proponer y realizar un proyecto de educación ético-cívica que lo elimine.

Vidal nos dice que llama la atención que no existan muchos estudios acerca del fanatismo. Las alusiones al tema son genéricas y sintéticas en diccionarios y enciclopedias.

El vocablo sustantivado "fanatismo", nos explica, deriva del adjetivo "fanático". Etimológicamente proviene del latín *fanum*, que significa "templo". En significación directa se dice de algo que es fanático en cuanto que pertenece o tiene cierta relación con el templo. Este significado inicial hoy se aplica a la situación de la persona cuando ésta siente y actúa dominada por un entusiasmo exaltado y por un celo intemperante.

En la época moderna el término fue empleado para descalificar de forma global y acrítica la religión en general. Por su parte, los defensores de la religión utilizaron una apologética ingenua

para negar su fanatismo, exagerando las tintas al devolver la acusación hacia sus acusadores. En la actualidad, el término fanático, sin perder aquel viejo sentido original, se ha secularizado. Así, hoy reconocemos el fanatismo ideológico, el político, el cultural, el moral, etcétera. Y a partir de la secularización, podemos analizar al fanatismo como una condición humana que tiene unos rasgos genéricos, y que se concreta en los diversos sectores de la existencia.

De acuerdo con Vidal, el fanatismo constituye una patología de la conducta humana, es una forma desviada del comportamiento, que se caracteriza por los tres rasgos siguientes:

- 1) Creerse en posesión de toda la verdad, al menos en relación con un ámbito de la realidad;
- 2) vivir esa posesión de modo exaltado, cuasi-místico, como de enviado, y
- 3) sentir un imperativo irresistible a *imponer* la verdad a los demás, como misión ineludible.

Describiendo así el fanatismo, y observándolo desde la perspectiva de la violencia, conviene proponer una solución específica para superar la violencia fanática, que consiste en un proyecto ético-cívico, apoyado sobre tres valores básicos: el valor de la racionalidad abierta y dialogante; el valor de la convivencia pluralista, y el valor de la ética civil, que supere los exclusivismos del fanatismo, tanto de la religión como de la increencia.

El primero de ellos se plantea como una alternativa global y decisiva, frente a la violencia fanática, constituye la trama genuina de la sociedad no fanatizada ni violenta. El proyecto ético-civil, en que colaboran creyentes y no creyentes, desarticula y neutraliza los fanatismos violentos y las violencias fanáticas.

## LA NO VIOLENCIA

Sin entrar por razones de brevedad en la exposición de los presupuestos ideológicos de la actitud y del movimiento de la no-violencia activa, queremos dejar constancia de esta alternativa global al círculo infernal de la violencia social.

Juzgamos válida esta alternativa, con tal de que realmente sea "activa", que cuestione, se oponga y luche contra la violencia es-

tructural; que no se convierta en una actitud o movimiento “romántico” o de “utopía fantasmagórica”, sino que se inserte en la *posibilidad de lo real*; que actúe no sólo como una postura personal-profética, sino como un movimiento *social-histórico*; que se traduzca en un *programa serio de estrategias y tácticas* encaminadas a vencer las violencias injustas.

La aceptación de la *no-violencia activa*, como alternativa al círculo de la violencia social, la entendemos como una opción que ha de vivirse *en referencia dialéctica* con la opción de aquellos que creen trabajar por la justicia utilizando medios violentos.

## LA NO-VIOLENCIA COMO UTOPIA

Javier Muguerza\*

EN ALGUNA ocasión, Jürgen Habermas ha prevenido contra el peligro de no prestar suficiente atención a “las huellas de la violencia” que, a lo largo de la historia, “desfigura los repetidos intentos de diálogo e incesantemente los desvía del camino hacia una comunicación irrestricta”,<sup>1</sup> lo que, no obstante, no ha librado a la ética discursiva habermasiana de la acusación de pasar por alto la importancia de aquel problema al pretender reemplazar en su interior la lucha de clases por la argumentación racional.

Cuando una acusación así procedía, en el pasado del “marxismo ortodoxo”, resultaba difícil percibir en la misma algo más que la repetición insustancial de un estribillo —o, si se prefiere, un *mantra*— cuyo único cometido fuera conjurar la posibilidad de una discusión seria del asunto. Pues semejante acusación daba por sentado que el punto de vista discursivo tiene forzosamente que olvidarse de la lucha de clases —o, por decirlo en una jerga algo más actual, del conflicto social—, cuando lo que aquél hace más bien, en lugar de ignorarlo, es limitarse a tomar nota de que dicho fenómeno se ha convertido en un fenómeno “latente” en nuestras actuales sociedades desarrolladas, lo que sin duda aleja en ellas, de momento, la posibilidad de concebir la emancipación de los dominados en términos de una revolución política e impone el recurso a otras vías emancipatorias, como la gradual apertura y ensanchamiento de nuevos “espacios comunicativos libres de dominación” en el seno de la vida social. Así lo reconoce, por ejemplo, Agnes Heller, cuyo acercamiento a nuestro tema no debe

\* Miembro del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, España, y director de la revista *Isegoría* de dicho Instituto.

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, “Erkenntnis und Interesse (1965)”, en *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*. Fráncfort del Main, 1968, pp. 146-168.

confundirse, por lo tanto, con el de un tal marxismo.<sup>2</sup> Heller concede que la comunicación libre de dominación constituye en nuestros días *el* objetivo emancipatorio prioritario, puesto que tendría que hallarse presupuesta como condición necesaria en cualquier intento de definición de las necesidades de los miembros de un grupo social, de los grupos sociales dentro del conjunto de una sociedad y, en la hipótesis óptima, de la propia humanidad considerada como un todo. Ahora bien, mientras exista dominación, ésta dividirá irremisiblemente a los grupos sociales, a las sociedades y a la humanidad entera en dominadores y dominados, tornando así inviable una *común* apelación a la racionalidad por parte de unos y otros. Y, dado que las distorsiones de la comunicación han de ser atribuidas al sistema de dominación, no se comprende cómo los dominados podrían hacer valer su *mayor* interés en la emancipación por recurso a un diálogo cuya inicial asimetría les reservará invariablemente la *peor* parte en la distribución de las oportunidades de ejercitarlo. Así ocurre incluso en las democracias pluralistas que, en la mayoría de nuestras actuales sociedades desarrolladas, aseguran a todo el mundo formalmente una distribución equitativa de aquellas oportunidades, por no hablar de las sociedades desarrolladas que no son democracias pluralistas o de las que ni tan siquiera cabría considerar desarrolladas. Dondequiera que el sistema social sea un sistema de dominación, como hoy por hoy parece serlo en todas partes, “el sector dominante no podrá ser inducido a escuchar un argumento” —concluye Heller— “a menos que se le fuerce a prestar atención”.<sup>3</sup> Ésa es la razón de que las huelgas laborales precedan usualmente a las comisiones de arbitraje encargadas de encontrar un compromiso entre las partes litigantes, y la razón también por la que las movilizaciones masivas contra la guerra, la contaminación nuclear, el desempleo o la opresión de la mujer no pueden ser sin más sustituidas por la argumentación. La relegación indiscriminada de todas esas *acciones sociales* al cajón de sastre de la “acción estratégica” representa para Heller un punto flaco de la teoría discursiva de la acción, máxime cuando en ésta la

<sup>2</sup> Agnes Heller, “Habermas and Marxism”, en J. B. Thompson y D. Held, eds., *Habermas. Critical Debates*. Cambridge, 1982, pp. 21-41.

<sup>3</sup> *Ibid.*, § I.

reciprocidad o reconocimiento mutuo de los interlocutores se ve elevada al rango de requisito indispensable de la acción comunicativa encarnada por el diálogo.

Pero lo dicho para aquellas manifestaciones no necesariamente violentas del conflicto social, como las protagonizadas por organizaciones sindicales o diversos tipos de movimientos populares, valdrá a mayor abundamiento para el caso de la insurrección armada contra un régimen despótico o de las guerras de liberación nacional. Hegel ya advirtió que "la lucha por el reconocimiento" podía llegar a ser "a muerte", y el mismo Kant no parece haber visto las cosas de manera muy diferente. Por ejemplo, la actitud de Kant ante el derecho de resistencia constituye sin duda una cuestión disputada en la filosofía kantiana del derecho,<sup>4</sup> pues su inequívoca condena de toda rebelión frente al poder constituido coexiste en él con el indisimulado entusiasmo suscitado por los estallidos revolucionarios de la época, como el levantamiento de Irlanda, la sublevación de las colonias estadounidenses y, por supuesto, la Revolución francesa. La opinión más razonable sobre el particular parece ser aquella que aborda la cuestión como un problema de estricta lógica jurídica, ya que desde el punto de vista de la idea del derecho — especialmente si éste es interpretado en términos de Derecho positivo frente al viejo Derecho natural — sería un contrasentido hablar de un "derecho a la rebelión" que conculque las bases mismas del derecho vigente, lo que llevó un día a un seguidor de Kant a escribir: "El pueblo no tiene ningún derecho a la insurrección, ni el soberano ningún derecho en contra... En la insurrección no tiene lugar una contienda jurídica, sino una lucha regida por la violencia... En toda insurrección, y en toda represión de ella, se trata sólo de un problema de fuerza".<sup>5</sup> Pero, salvando las distancias entre el derecho y la moral, el

<sup>4</sup> Cf. Hans Reiss, "Kant and the Right of Rebellion", en *Journal of the History of Ideas*, núm. 17, 1956, pp. 179-192, así como la Introducción a su edición de los *Kant's Political Writings*. Cambridge, 1970, pp. 1-40; las contribuciones, entre otras, de Robert Spaemann y Dieter Henrich, recogidas con el epígrafe "Die Problematik der Widerstandrechts", en Z. Batscha, ed., *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Fráncfort del Main, 1976, pp. 292-378; y Felipe González Vicén, "Kant y el derecho de resistencia", en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo, eds., *Kant después de Kant*. Madrid, 1990, pp. 13-22.

<sup>5</sup> Jakob Fries, *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetz*. Jena, 1903, p. 95.

planteamiento del problema de la violencia guarda en principio alguna analogía con este último cuando lo abordamos desde un punto de vista ético.

Para empezar, la manera menos prometedora de abordar dicho problema sería la consistente en abordarlo con la forma de la justificación ética del “recurso a la violencia” o, si se quiere, de su “utilización” y hasta su “utilidad”, versión esta última que descubre la oculta raíz utilitarista de semejante planteamiento. Cualquier argumento que parta de admitir que el bien o el bienestar del mayor número podría legitimar en ocasiones el recurso a la violencia, por ejemplo con la finalidad de reducir en lo posible la extensión del sufrimiento inevitable, acabaría dejándose apresar en las redes de la lógica del *mal menor*, de acuerdo con la cual lo que algunos, acaso los más, entienden como “mal menor” pudiera ser el mal mayor y hasta el mayor mal de otros, acaso los menos. Ignoro si la *lógica de la situación* que llevó al presidente Truman a tomar la decisión de lanzar la bomba atómica sobre Hiroshima fue de aquella guisa o no. Pero cualquiera que sea la “lógica” que explique que no tuviese otro remedio, políticamente hablando, que tomar la decisión que tomó, no alcanzo a comprender por qué habría encima que gratificar a dicha lógica concediéndole la capacidad adicional de justificar *éticamente* tan funesta decisión. Naturalmente, cabría tratar de legitimar el recurso a la violencia desde posiciones que no invoquen el bien o el bienestar del “mayor número”, como cuando, supongamos, una minoría oprimida echa mano de aquel recurso frente a una mayoría opresora, pero, para quien considere éticamente “injustificable” la violencia, cualquier intento de justificarla vendría a desembocar en el absurdo de pretender justificar éticamente la “negación de la ética”.

Como José Luis L. Aranguren ha visto bien, el verdadero problema ético que plantea la violencia no es el problema del recurso a la violencia, el problema de la *entrada* en la violencia — pues “en la violencia *se está*”, querámoslo o no —, sino el de cómo *salir* de la violencia.<sup>6</sup> A mi modo de ver, la afirmación de que toda organi-

<sup>6</sup> José Luis L. Aranguren, “Violence and Morals”, en *Pacifism and Violence. Their uses and limitations as instrument of change*. Colonia, 1969, pp. 175-184; “El terrorismo como secularización de la violencia religiosa”, en F. Reinares, ed., *Terrorismo y*

zación política de la sociedad es violenta, sea en su origen o en su ejercicio, no peca sino de realista, y ni siquiera el Estado democrático de Derecho podría aspirar a la "abolición" de la violencia — toda vez que *la realidad de la violencia* resulta inseparable de la realidad del poder — sino a lo sumo a detentar el "monopolio legal" de esa violencia. En este sentido, la violencia no sólo está presente estructural e institucionalmente en el Estado que se opone mediante ella al cambio revolucionario, y por supuesto en los agentes de ese cambio que violentamente operaran desde fuera del sistema, sino que inevitablemente sobreviviría a las revoluciones y permanecería enquistada en las estructuras e instituciones de los nuevos Estados en que éstas cristalizaran. Ahora bien, dejando a un lado la evidencia fáctica de que la historia política se manifiesta como una sucesión ininterrumpida de violencias, se podría pensar en la construcción de *un modelo de sociedad* — donde un "modelo" no es un "hecho" ni un conjunto de hechos, sino algo, por consiguiente, bien distinto de la "sociedad real" — en que las cosas no ocurrieran así. Ese fue el cometido, como Aranguren nos recuerda, de la clásica *teoría del contrato social* de inspiración rousseauiana, que ni Rousseau ni sus epígonos — como, en este respecto, Kant — concebían a la manera de una descripción empírica del origen histórico del Estado, sino a lo sumo a título de un canon desde el cual legitimar un hipotético pacto de creación de dicho Estado, pacto que, en tanto que voluntario, excluiría por principio la violencia.<sup>7</sup>

Pero, a la hora de bajar del terreno de las hipótesis a la arena de la realidad política, nadie fue probablemente tan cauto en lo concerniente a la aplicabilidad de la teoría como el propio Rousseau, tras cuyas consideraciones sobre las formas de organización política que más podían convenir a una isla como Córcega o a un país como Polonia se adivina tanto o más al Rousseau del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* que al del *Contrato social*.<sup>8</sup> Y es que,

*sociedad democrática*. Madrid, 1979, pp. 71-78; "Ética de la paz en un mundo en crisis", en *Misión Abierta*, núm. 44, 1983, pp. 102-112.

<sup>7</sup> J. L. L. Aranguren y J. Muguerza, "Problemas éticos de la utilización de la violencia", en *Revista Internacional de Sociología* (número monográfico sobre *La violencia política*, ed. de M. Beltrán), núm. 2, 1992, pp. 101-120.

<sup>8</sup> Véase mi trabajo "Rousseau, Kant, Marx", en C. Iglesias, ed., *Homenaje a José Antonio Maravall*, vol. II, pp. 123-143. 2 vols.

incluso si se pensara que un contrato de esa índole se materializó en la Constitución de Estados Unidos o en el régimen nacido en la Francia de la Revolución de 1789 — materialización que, en cualquier caso, no se habría hallado exenta de violencia —, tendría que quedar abierta la posibilidad de una presumiblemente continua *renovación del contrato* que permitiera suscribirlo y beneficiarse de él a las capas sociales — como los campesinos y proletarios franceses o la población negra estadounidense, por no hablar de las ulteriores generaciones de ciudadanos de esos países — con las que no se contó ni tal vez pudo contarse a la hora de formalizar el pacto originario. Es irrealista imaginar que tal “renovación” del contrato fundacional sea sociohistóricamente posible, esto es, que nos sea dado vivir en una especie de asamblea constituyente permanente. Pero, incluso en ese supuesto, tampoco cabría descartar la ulterior posibilidad de conflictos entre un derecho desfasado y anacrónicamente vigente — que pudo tener su justificación histórica en una situación diferente de la actual, pero ya no la tiene por más tiempo — y las nuevas exigencias urgidas por sectores de la ciudadanía para los que la legalidad establecida habría perdido su pátina de legitimidad, es decir, la posibilidad de *conflictos de intereses* que no resulten resolubles mediante un simple acuerdo o consenso social que se limite a prolongar, aun renovándolo, el contrato primigenio. La misma historia de la conquista de los *derechos humanos*, en curso todavía puesto que ninguna Declaración de Derechos conocida ha alcanzado hasta la fecha efectiva vigencia universal ni agota el repertorio de reivindicaciones de derechos concebibles, es una historia eminentemente conflictiva, cuando no jalonada de cruentos enfrentamientos, en la cual el *disenso* parece haber desempeñado, por lo pronto, un papel tanto o más decisivo que el *consenso*.<sup>9</sup>

En esas condiciones, la violencia pudiera presentársenos revisitando el *carácter de inevitable*, inevitable, como antes, no menos si se halla al servicio del inmovilismo que si se halla al servicio del cambio y la transformación social. El problema es, por tanto, el de

<sup>9</sup> Véase mi trabajo “The Alternative of Dissent”, en G. B. Peterson, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. X. Salt Lake City-Cambridge, 1989, pp. 73-130, recogido en J. Muguerza et al., *El fundamento de los derechos humanos*. Ed. de G. Peces-Barba. Madrid, 1990.

cómo “evitarla” o, según ya se dijo, “salir” de ella: el problema, para expresarlo con los términos de Aranguren, de cómo *desahacernos* de la misma en el sentido literal de “des-hacernos” de la violencia que somos y nos constituye y, por ende, no tanto en el sentido de “hacernos” no-violentos, de *ser no-violentos*, cuanto en el de “dejar de ser” violentos o *no-ser violentos*.<sup>10</sup> La no-violencia emerge, en suma, como *télos* o, mejor dicho aún, como *utopía*, dos conceptos que, bien mirados, convendría quizás no confundir.

En efecto, la noción de “utopía” no siempre necesita comportar la remisión a la *teleología* característica de una harto discutible filosofía más o menos especulativa de la historia, frecuentemente concomitante de dicho concepto. Y, desde luego, la *no-violencia como utopía* no envuelve de por sí la postulación de una escatología en que el supuesto desarrollo de la historia haga concluir a ésta felizmente con la erradicación final de la violencia de la faz de la Tierra. Nada hay que garantice ciertamente, ni tan siquiera que permita presagiar desde la incertidumbre, semejante final feliz. Mas la utopía, que no tiene por qué ser en rigor escatológica, se podría contentar con aludir sencillamente a la distancia que media entre lo que sociohistóricamente somos y lo que moralmente creamos que debiéramos ser aquí y ahora, no en el fin de los tiempos. Con ello, el concepto de “utopía” — esto es, del “deber ser” como utopía — resultaría ser un concepto ético, en cuanto tal independiente de cualquier filosofía de la historia.<sup>11</sup> Pero, por lo demás, la no-violencia como utopía tampoco coincidiría con la llamada “no-violencia activa”, que es muy probablemente el programa más admirable desde un punto de vista moral que conocemos con el fin de hacer frente a la violencia, pero que desborda el marco de nuestros planteamientos, puesto que la no-violencia así entendida sería una “realidad”, todo lo precaria e insostenible que se quiera, pero una *realidad* más bien que — o, en cualquier caso, “además de” — una utopía. Para nuestros efectos, por lo tanto, la no-violencia como utopía vendría a encuadrarse dentro de aquella variedad del pensamiento utópico contemporáneo que — precisamente por proponer una “utopía de signo ético” — pa-

<sup>10</sup> J. L. L. Aranguren y J. Muguerza, *op. cit.*, p. 103.

<sup>11</sup> Véase “Vernunft, Utopie und Dystopie”, en J. Muguerza, *Ethik der Ungewissheit*. Friburgo-Múnich, 1990, pp. 134 y ss.

rece haber sobrevivido al generalizado descrédito actual de dicho pensamiento, al menos del asociado a la propuesta de utopías escatológicas hasta hace poco alimentadas por una filosofía de la historia de corte más o menos marxista.<sup>12</sup> El pensamiento utópico a que me refiero se halla remotamente emparentado con la teoría del contrato, en su versión concretamente rousseauiano-kantiana, a que acabamos de aludir. Y guardaría evidente conexión con el cultivo de la, asimismo, mencionada ética discursiva, por más que sus cultivadores, como Habermas entre otros, no siempre gusten de reconocerlo de buen grado. Se trata, en suma, de lo que cabría llamar la *utopía comunicativa*, esto es, aquella que propugna el deber de luchar por la conquista de una comunicación lo más libre posible de dominación. Una utopía que, entre paréntesis, tampoco necesita de la invocación de ningún *éschaton*, como vendría a serlo la ilusión de hacer posible una absoluta transparencia comunicativa, para apelar a nuestro esfuerzo moral por conseguir comunicarnos.

La ética discursiva parte de la constatación de que el ámbito de la praxis humana es un terreno en el que se ventilan lo que antes denominamos “conflictos de intereses” y se pregunta cómo cabría que la razón, la discusión racional, consiga abrirse paso en tales conflictos hasta alumbrar lo que denominaríamos ahora *intereses generalizables*, es decir, intereses susceptibles de convertirse en interés común. Para ello imagina a título hipotético, o más exactamente contrafáctico, una “situación ideal” en que el “discurso” pudiera producirse al margen y con independencia de la “acción” (*hadlungsentlastetes Diskurs*), de suerte que en él — y en virtud de la distribución simétrica y equitativa de las oportunidades de intervenir en la “argumentación” — quepa llegar a un “consenso racional” obtenido sin otro tipo de coacción que la de los mejores argumentos. Pese a su contrafacticidad, pues evidentemente dicha situación no se da nunca en la realidad social y política que conocemos, la hipótesis en cuestión sería una *hipótesis práctica*, la activación de cuyas implicaciones tendría que correr a cargo del principio que preside la ética discursiva, a saber, el prin-

<sup>12</sup> Peter J. Brenner, “Aspekte und Probleme der neueren Utopiediskussion in der Philosophie”, en W. Vosskamp, ed., *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Stuttgart-Tübingen, 1982, vol. I, pp. 11-63. 3 vols.

cipio que invita a aproximar la discusión en situaciones reales de conflicto a aquellas condiciones ideales de la misma que facilitarían el logro de un consenso mediante “el ejercicio cooperativo de nuestra razón práctica”. En la versión habermasiana de tal principio, se trataría de transformar discursivamente el monológico imperativo kantiano que prescribe: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”, en el siguiente *imperativo dialógico*: “En lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver convertida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad”. De donde se desprende que, por más que hayamos presentado a la ética discursiva como una ética “neocontractualista” o resultante de la actual resurrección del interés por la teoría clásica del contrato, dicha ética vendría a constituir más bien una “estilización” de esta última y hasta una *ética poscontractualista*, es decir, resultante del empeño de ir “más allá del contrato social”. En efecto, el contrato social de Rousseau —aun cuando sea el fruto de una *volonté generale* que no admite el error y es siempre recta (*droite*)— no pasaba, después de todo, de constituir una convención, bien que una “convención legítima”. Pero para la ética discursiva, que se declara expresamente “anticonvencionalista”, un contrato, esto es, un simple acuerdo fáctico, podría ser el resultado no tanto de la fuerza de la razón cuanto de la razón de la fuerza, a diferencia de un consenso verdaderamente racional que por definición excluye no solamente la fuerza sino la simple manipulación persuasiva y no digamos el recurso a “esa hija degenerada de la fuerza que es la violencia”, para expresarlo con las palabras de Jaurés que cita, con la desaprobación que cabía esperar de él, Georges Sorel en sus *Reflexiones sobre la violencia*.

Ahora bien, ¿hasta qué punto podría darse por buena esa “superación de la violencia” operada, mucho me temo que sólo a título ideal, en el seno de la ética discursiva? Aunque Agnes Heller se refiere exclusivamente a la fuerza y no a la violencia, su penetrante crítica de la tajante separación habermasiana entre *acción* y *discurso* —que anticipábamos al inicio del presente trabajo— nos podría resultar harto iluminadora en lo que sigue. Pues lo que viene a decir Heller no es sólo que el discurso constituye obvia-

mente una forma de acción sino que, a la recíproca, “la acción es comunicación” o, por lo menos, podría llegar a serlo.

Como Heller compendia la teoría habermasiana de la racionalidad, “Habermas distingue, siguiendo a Max Weber, entre racionalidad de medios-fines y racionalidad valorativa o comunicativa, subdividiendo luego a la primera en racionalidad instrumental o productiva y estratégica o interactiva: la genuina humanización de la sociedad vendría a entrañar la primacía de la racionalidad comunicativa, esto es, la primacía de la razón práctica sobre cualquier variedad de razón pragmática”.<sup>13</sup> Ahora bien, cuando Habermas habla de reemplazar la acción por la argumentación racional, tiende a excluir cualquier actividad estratégica del ámbito de la racionalidad comunicativa y a divorciar, en consecuencia, la fuerza y el discurso, tras haber reducido cualquier manifestación de la primera a mero asunto de estrategia. Pero nosotros ya sabemos que la fuerza puede ser necesaria para que la argumentación sea posible, esto es, para que sea posible la simple idea de reemplazar una revolución política por el discurso racional.<sup>14</sup> La misión de la fuerza es, por lo tanto, la de contribuir a crear situaciones de auténtica reciprocidad entre las partes, lo que tan sólo puede conseguirse en condiciones de equilibrio, siquiera momentáneo, de poder, a su vez inimaginables sin la ayuda de la fuerza. Y ello lleva a Heller a concluir que “aunque la fuerza no puede ser reemplazada por la argumentación, sí que puede ser aplicada en nombre de la argumentación; de suerte que, si tomamos en serio la democracia, habremos de aceptar que la única legitimación concebible de la fuerza vendría a ser su contribución a la puesta en práctica del derecho virtualmente existente a la argumentación”.<sup>15</sup>

Retornando ahora a la cuestión de la violencia, no estoy, en cambio, tan seguro de que el razonamiento de Agnes Heller — cuya aplicación reserva ésta, lo repito, al caso de la fuerza, fuerza que indudablemente cabe demostrar por procedimientos pacíficos — pueda sin más ser *trasplantado al caso de la violencia*. Lo que Heller nos asegura es, en efecto, que un “acto de fuerza” admitiría

<sup>13</sup> A. Heller, *op. cit.*, p. 33.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>15</sup> *Idem.*

en ocasiones ser interpretado ni más ni menos que como "un diálogo incoado". ¿Pero cabría extender tal consideración a esa ruptura extrema con la racionalidad comunicativa y, en definitiva, con la ética, discursiva o no, que es la violencia? Tal vez alguien creyera hallar por esa vía algo así como un criterio para distinguir entre la violencia, sea "revolucionaria" o "institucional", tendente a facilitar la instauración del diálogo y la tendente, en cambio, a obstaculizarlo o imposibilitarlo. Pero, a la postre, me pregunto si semejante vía de reflexión pudiera conducirnos a otra cosa mejor que empantanarnos en enojosas casuísticas; y —lo que aún es peor— habría que preguntarse si el intento de justificar la violencia en función de su capacidad para promover el diálogo no se acabará asemejando en demasía a una de aquellas variedades de *justificación de los medios por el fin* de que hablábamos al comienzo.

Concentrándonos en la ética sin apellidos, creo llegado el momento de hacer entrar en escena una nueva versión del imperativo categórico kantiano que —aun con más desgana que la versión anteriormente mencionada— la ética discursiva no tendría más remedio que tomar en cuenta e incorporar a su acervo. La ética discursiva, como digo, ha de hacer suyo el imperativo que reza: "Obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca meramente como un medio", puesto que la consideración del hombre como un fin en sí mismo resulta una premisa necesaria para poder considerarlo como un sujeto, esto es, un *sujeto moral*, y no como un objeto. Y, si no se concede que el hombre es un sujeto de esa índole, no hay ética posible, ni discursiva ni de ninguna otra especie. Pero la ética discursiva asume nuestro segundo imperativo con desgana por tratarse de una ética formal, o "procedimental" como ella misma gusta de denominarse, que sugiere un procedimiento para el logro de un consenso racional, mas rehúsa ilustrarnos sobre el contenido de este último, toda vez que la determinación de dicho contenido sería asunto de la exclusiva incumbencia de los interesados que intervienen en el discurso. También la ética kantiana es formal, e incluso "formalista", cuando insiste en que nuestras máximas han de aspirar a ser universalizables, mas sin entrar para nada a determinar el contenido de las mismas; pero, cuando prescribe que el hombre ha de ser tratado como un fin y no tan sólo como un

medio, está sin duda prescribiendo algo bastante menos “formal” —y hasta, si así quiere entenderse, más “material” — que en la versión anterior.<sup>16</sup> Por lo demás, el imperativo conocido como “principio de universalización” admitía ser habermasianamente traducido, según vimos, en términos discursivos. Pero no se ve en cambio la necesidad, ni acaso la posibilidad, de traducir esos términos al imperativo que veda instrumentalizar a ningún ser humano. Y me imagino que Kant se habría mostrado sorprendido ante la idea de que la dignidad humana, que es lo que en tal imperativo se halla en juego, necesite o simplemente pueda ser sometida a *referendum* con vistas a consensuarla. Ante lo que crea un atentado contra la dignidad humana, se diría que la conciencia individual no precisa de consensos para pronunciarse en su defensa, y ni siquiera es infrecuente que —al hacerlo así— algunos individuos lo hayan hecho contrariando el consenso dominante.

Pero si la ética discursiva —y, generalizando, cualquier otra— hace suyo el imperativo de que nadie debiera nunca ser tratado meramente como un medio sin serlo siempre al mismo tiempo como un fin, habrá que conceder que *la ética no puede justificar ninguna clase de violencia*. Sencillamente no puede hacerlo, puesto que la violencia —entre cuyos riesgos, calculados o no, se incluye invariablemente la posible pérdida de vidas humanas— implica la degradación de aquellos contra quienes se ejerce a la condición de simples medios para la consecución de la finalidad que en cada caso se persiga. Si se desea justificarla, la violencia podría tal vez ser justificada desde el punto de vista de la estrategia política pero no desde un punto de vista ético. Ahora bien, en un mundo regido, como el nuestro, por la mera racionalidad estratégica y/o instrumental más bien que por la razón práctica, la ética que, repito, no puede justificar ninguna clase de violencia, *tendría que ser sumamente precavida a la hora de condenarla* si no quiere incurrir en fariseísmo. Para continuar hablando desde la ética discursiva, pero extendiendo lo que se diga a cualquier ética, no es fácil que ésta pueda condenar la violencia si a quienes la ejercen les ha sido negada, por ejemplo, la ocasión de dialogar, pues negarles el ac-

<sup>16</sup> A. Heller, “La primera y la segunda ética de Kant”, en *Crítica de la Ilustración*, cap. II. Barcelona, 1984, pp. 21-96.

ceso al diálogo no sería otra cosa que negarles su condición de fines en sí y, por ende, su condición de sujetos morales sin la que ni siquiera habría lugar a una consideración ética de sus actos. La violencia, de nuevo como antes, podría ser condenada por motivos estratégicos, o por otros muchos motivos — de entre los que no son los menos importantes los que afectan a nuestros sentimientos antes que a nuestra facultad de razonar, dado que la repugnancia que experimentamos frente al espectáculo de la violencia podría bastar, y hasta sobrar, para condenarla —, pero con todo ello *la ética no habría hecho aún su aparición*.

Ello parece situarnos ante una paradoja un tanto incómoda de la ética. Pues la ética, que conoce el remedio para el mal de la violencia — a saber, el diálogo racional —, tendría que resignarse a un silencio impotente hasta que ese diálogo no sea una realidad, de suerte que su veredicto sólo vendría a tener lugar cuando en rigor ya no resulte necesario, caracterizándose, así, por su *inactualidad*. Alguna vez se ha sostenido, por dicha razón, que la ética pertenece a ese género de actividades cuya hora nunca da la impresión de estar a punto, ya que lo suyo es llegar demasiado pronto o hacerlo demasiado tarde. Pero sin descartar que la ética se produzca efectivamente a deshora en nuestro mundo, su inactualidad — que no sería sino la otra cara de su contrafactividad, la contrafactividad de todo deber ser — no la reduce a la inoperancia, por más que, desde luego, comporte una llamada de atención sobre la particularidad de que el valor de las acciones morales, a diferencia de lo que acontece con las instrumentales o las estratégicas, no ha de medirse por la utilidad o por el éxito. La grandeza moral de un Martin Luther King no es consecuencia del éxito político de la estrategia de no-violencia conseguido bajo su directriz por el movimiento en pro de los derechos civiles de la población negra estadounidense, es decir, no se habría visto amenguada por el hecho de que dicha estrategia se hubiese saldado con un fracaso, de la misma manera que el fracaso político de una estrategia diferente tampoco amengua por sí mismo la pareja talla moral de un Malcolm X. Mas si, a tenor de lo que acaba de decirse, alguien diese en pensar que la ética no es, en definitiva, cosa de este mundo, de ahí no se seguiría tampoco que en este mundo no quepa extraer algún provecho de la ética. Si la desazón pudiera ser catalogada como una forma de provecho,

la ética acicatea nuestra *insatisfacción* ante la situación actual de dicho mundo y nos incita a no aceptar como incontrovertible su presente facticidad, la positividad de lo que el mundo es en estos instantes. Por ejemplo, el hecho de que ese mundo sea un mundo atrocemente violento.

Semejante insatisfacción es compatible con la lúcida sospecha de la inevitabilidad de la violencia, pero mientras la lucidez apunta a una virtud, digamos, dianoética, la insatisfacción sería lo relevante desde un punto de vista ético. Bertold Brecht escribió que “no siempre podemos ser amables”, es decir, que *no siempre podemos ser éticos*, afirmación que — formulada “desde dentro de la violencia”, una vez que ésta inconteniblemente “estalla” y se “desencadena” — enuncia, desde luego, una gran verdad. Mas la cuestión, desde un punto de vista ético, es la de cómo sea vivida esa verdad. Quiero pensar que Brecht no podía pronunciar su frase sin dolor, mientras que estoy seguro de que otros la pronunciarían con cinismo. ¿Qué pensaríamos si, ante el horror de Hiroshima, al presidente Truman se le hubiera ocurrido alegar que “no siempre podemos ser amables”? ¿Qué si hubiésemos escuchado a Stalin excusar de ese modo la existencia del Gulag? ¿Y no hubiera podido el mismo Hitler despachar con aquella frase la de Auschwitz y el holocausto de millones de judíos? Quien no quiera ser cínico, además de poco amable, tendrá que ser capaz de “sentir duelo” — para decirlo con los Mitscherlich — ante la constatación de la imposibilidad de zafarnos de la violencia que impregna el mundo y nos impregna. Y de esa profunda insatisfacción tendría que alimentarse, pues ése es en rigor su único alimento, la utopía de la no-violencia entendida como una “utopía ética” en el sentido que hemos venido proponiendo. El imperativo de la total erradicación de la violencia, que constituye ineludiblemente una exigencia ética, pudiera muy bien ser un mandamiento de imposible cumplimiento, mas no por ello sería menos un mandamiento. Lutero ya habló de “mandamientos imposibles” y el kantiano *Du sollst, denn du kannst*, el “Debes pues-to que puedes” de Kant, lo que hace es exaltar el “poder” que nos constituye como “libres”, no el posibilismo. Que experimentemos como necesario en el orden de nuestras convicciones lo que en el orden de nuestras creencias tenemos por imposible no es sino una expresión más de la tragedia en que consiste nuestra

vida, tragedia de la que la realidad de la violencia forma indudablemente parte.

(Y si alguien me hiciera observar que una *ética de mandamientos imposibles* entraña una deplorable visión teológica de los hombres como bestias degradadas — por el estilo de los habitantes de *La isla del doctor Moreau* — a las que se pretende, no obstante, someter a una ley tan sólo apta para ángeles, le respondería que aquélla es muy probablemente la única ética que nos queda una vez muerto Dios, nuestro doctor Moreau: una ética, digamos, para *después de la muerte de Dios*.)

La consideración de la violencia “desde fuera” — que es, por lo pronto, mi propia consideración de la misma a lo largo de estas páginas — merece siempre un juicio bastante menos indulgente que su consideración “desde dentro”, la consideración de la violencia “en situación”, la violencia en la que arangurenianamente “estamos”, lo queramos o no. De entre esos modos posibles de considerar la violencia *desde fuera* de la situación en que ésta se origina, quizás no haya ninguno tan odioso como el que se incorpora en el llamado “cálculo de la violencia”, el “cálculo” del “gasto” de “material humano”, un “cálculo de resistencias” que tiene al hombre por objeto y presupone su fría reducción a semejante condición de objeto. Pero si la odiosidad admite grados, yo situaría inmediatamente a continuación a ese otro juicio desde fuera que es el juicio *ex post facto* de la historia cuando tal juicio trata de reconciliarnos con un pasado irremediabilmente desdichado, pero cuyo cúmulo de desdichas se pretende justificar en nombre de algún tipo de progreso. El “tribunal de la historia”, que inveteradamente acostumbra juzgar desde la óptica de los vencedores, jamás emitirá otro fallo que el *Vae victis*, como de sobra sabía Hegel, cuyo búho no parece tener más cometido en este punto que el de certificar la absolución de la violencia triunfante. Frente a esta visión absolutoria o reconciliatoria de la historia, uno preferiría también alinearse con Walter Benjamin, cuyo “ángel de la historia” — que, como en el cuadro de Paul Klee, vuela mirando hacia atrás empujado por “el huracán del progreso” — únicamente acierta a leer en el pasado “una catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina”, pues la historia no nos depara la oportunidad de detenernos, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado, esto es, la historia no nos depara la oportunidad de

hacer justicia a sus víctimas, ni con los éxitos del futuro ni de ninguna otra manera.

Yo no sabría decir si la ética comienza, como lo quiere Leszek Kolakowski, "con la conciencia de culpa". Pero estoy absolutamente de acuerdo con la idea de que una visión ética de la historia, una *ética de la memoria*, ha de concluir en la "mala conciencia". Ello no obstante, quisiera prevenir contra la posibilidad de una sutil transformación de la mala conciencia en farisaica "buena conciencia", pues, en tanto que hombres, a ninguno nos asiste el derecho de arrogarnos con exclusividad el punto de vista de los vencidos o las víctimas, a quienes al fin y al cabo tenemos por los "triunfadores morales" de la historia. Para poder *reconciliarnos* con esa historia en un sentido auténticamente no hegeliano del término, tendríamos que saber reconocer que *también* los *verdugos* y no sólo sus *víctimas* nos conciernen en cuanto representación de nuestra común *condición humana*.<sup>17</sup> Es decir, también ellos, no menos que sus víctimas, son "patrimonio de la humanidad" y han de ser integrados en la memoria colectiva, aunque no sea más que para recordarnos que a cualquiera de nosotros nos alcanza la doble capacidad de ser lo uno o lo otro y hasta de serlo luteranamente "a la vez". Aun si éticamente hay que tomar partido por las víctimas, ello *no* nos autoriza a *identificarnos* con las víctimas como si sólo fuéramos capaces de padecer la violencia histórica y no también de ejercitarla. Pues sólo así estaríamos en situación de asegurar que aquella toma de partido, después de todo demasiado cómoda, no persigue absolvernos de seguir luchando por acercarnos a "la no-violencia como utopía", y ello tanto si la consideramos asequible como si no.

<sup>17</sup> Para un interesante planteamiento del problema de la *memoria passionis*, cf. Manuel-Reyes Mate, *La razón de los vencidos*. Barcelona, 1991, así como mi discusión del mismo "Entre Atenas y Jerusalén (Plaidoyer de M-R. Mate en pro de una razón *anamnética*)", en *En Resumen*, núm. 6, 1992, pp. 2-10.

## POR UNA MORATORIA EN EL USO DE LA VIOLENCIA "REVOLUCIONARIA"

Manuel-Reyes Mate\*

1. LA VIOLENCIA es uno de esos temas que, cuando se le tiene cerca, es mejor hablar partiendo de la experiencia. Hay muchas formas de violencia pero, en España, se ha acuñado el término de "violentos" para designar al mundo y al entorno etarra. La ETA, con su brazo político, Herri Batasuna, y los movimientos sociales, juveniles o culturales del entorno, conforman un mundo de "violentos", en el que, por supuesto, no están todos los que son, pero sí son todos los que están.

Voy a hablar de la violencia teniendo en cuenta ese mundo. No es fácil describir en un par de trazos qué es lo que los caracteriza. Digamos que a) es un movimiento con reivindicaciones políticas (la independencia de Euskadi); b) por métodos violentos (desde el tiro en la nuca al terrorismo urbano), y c) al interior de un sistema democrático altamente descentralizado (el Estatuto de Guernica otorgó al Gobierno Vasco un nivel de competencias superior a cualquier Land alemán).

Ante este fenómeno caben muchas reacciones. Destacaré las tres siguientes: a) la de la Mesa de Ajuria Enea, que agrupa a todos los partidos democráticos, incluidos los del nacionalismo moderado, cuya estrategia es: dejen de matar y negociamos. Todo es posible dentro de los cauces democráticos, incluido la reivindicación de la independencia, pero por métodos democráticos; b) la de Herri Batasuna, para quien el País Vasco está ocupado militar y políticamente por una potencia extranjera; por eso le tienen declarada la guerra, y c) la de quienes piensan que el problema de Euskadi es un asunto de desorden ciudadano y eso se arregla policialmente.

\* Director del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España.

La mayoría de los españoles y de los vascos se encuentran en el primer grupo, aunque se disienta en la dosis que haya que administrar de “represión policial” y de “negociación”. Sin embargo, yo quisiera hoy ponerme en la piel del grupo b) y preguntarme si en Euskadi hay una violencia institucionalizada —la de la “bota de Madrid” — y qué consecuencias tendría eso.

2. Hay algo que se parece a esa tesis de los “violentos”.

Como se recordará, para Hobbes la sociedad se halla fundada en un “contrato social”, en el acuerdo mutuo de no devorar-se unos a otros. Esa “ficción” contractual, sin embargo, no puede persistir si no es asegurada y garantizada por un soberano que concentre el poder en sus manos. La sociedad contractual queda unida a la persona a la cual se han transferido los derechos. Esta persona es el soberano. El Estado es la instancia que administra y garantiza el intercambio pacífico de los individuos y el derecho es la concreción de esa función.

Ahí se ve cómo la creación de derecho es creación de poder y, por consiguiente, un acto de inmediata manifestación de violencia. Éste es un asunto al que Walter Benjamin ha dedicado algunas sugestivas páginas en, por ejemplo, “Zur Kritik der Gewalt”. Ya en el origen, afirma Benjamin, todo derecho es un privilegio de los poderosos.<sup>1</sup> Y si del origen remontamos hacia el presente, es decir, si nos atenemos a la historia del derecho, descubriremos que esa violencia legal tiene una doble manifestación: por un lado es violencia fundacional (*rechtsetzende Gewalt*) y, por otro, es violencia conservadora (*die rechtserhaltende Gewalt*). La violencia fundadora o revolucionaria interrumpe al derecho vigente para fundar otro; y una vez fundado recurre a la violencia conservadora para mantenerlo. Así hasta que otro sujeto osa cuestionar el derecho vigente para fundar revolucionariamente otro. Ambas violencias se complementan y se destruyen. De ahí se desprende, comenta Derrida, que “le droit exclut la violence non pas pour elle-même mais pour la monopoliser. Toute la violence est du côté du droit. Le monopole de la violence ne tend pas à protéger telles ou telles fins justes et legales mais le droit lui-même. Le droit se protège lui-même et c’est là sa violence”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cf. Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt”, en *Gesammelte Schriften*, II, 1.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, conferencia pronunciada en la UNED, Madrid, 1 de diciembre de 1989.

Se comprende entonces que con el derecho en la mano, es decir, si nos atenemos al papel que juega el derecho en el Estado, estamos lejos de poder afirmar la legitimidad del Estado. Para ello sería necesario algo más, según Habermas: el Estado tiene que garantizar además la posibilidad de ser reconocido por *razones morales* (*aus moralischen Gründen*). Es decir, el Estado no sólo tiene que garantizar protección respecto a los enemigos exteriores sino que, para que sea legítimo, tiene que responder a la decisión autónoma de cada cual. En eso radica su moralidad: en el encuentro feliz de la universalidad y de la autodeterminación, en el hecho de que los súbditos que obedecen la ley sean al mismo tiempos los legisladores que deciden la norma. Era el sueño de Rousseau: “j’aurais voulu naître dans un pays où le souverain et le peuple ne pussent avoir qu’un seul intérêt...; ce qui, ne pouvant se faire à moins que le peuple et le souverain ne soient une même personne, il s’ensuit que j’aurais voulu naître sous un gouvernement démocratique, sagement tempéré” (*Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. Dédicace).

3. Ahí ya tenemos anunciado algo nuevo, desconocido hasta la modernidad: el conflicto entre *Droit/Moral*, entre *Legalität/Legitimität*, entre *Poder/Justicia*, entre *Faktizität/Geltung*. Por supuesto que todos los términos no son intercambiables, sin más. Lo que sí se da en cada binomio es una inversión respecto a lo que el derecho —*jus, justitia*— era en la Edad Media. Ahora el derecho está bajo la ley y el *jus* no se refiere *ad rem justam* sino a los títulos o propiedades que el Estado reconoce a cada cual. Es decir, se han perdido las dos notas más relevantes del concepto antiguo del *jus* o *justum*: la alteridad y la objetividad.

Si antes el derecho era la sustancia de la justicia —recuérdese que el objeto de la justicia era el *jus* o *justum* y que se definía así: “*id quod stricte debetur alteri ad aequalitatem*” —, ahora el derecho convertido en mero instrumento de la legalidad se ve obligado a preocuparse no de su relación con la justicia sino con la legitimidad. Estamos asistiendo a un proceso de formalización de la moral.

El problema que tiene ahora el derecho es el de ser mera legalidad. Ahora bien, para que el derecho deje de ser un acto de poder y pase a ser una regulación moral tiene que explicar su legitimidad: “*wie ist die Legitimität durch Legalität möglich?*” Es la

pregunta que se hace Kant y que Habermas asume. Ahí se consolida la escisión entre derecho y moral. Al filósofo le urge restañar la relación: la legitimación moral exige del Estado que someta su derecho, su legalidad al tribunal de la razón práctica. La conciencia moral no puede aceptar el vicio de origen del derecho: ser un privilegio de los poderosos. De ahí la urgencia de la legitimación de la legalidad.

Estamos ante un gran reto teórico, lleno de peligros. La biografía intelectual de Jürgen Habermas arroja mucha luz sobre la respuesta teórica a ese desafío. Y, si nos atenemos a *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, también veremos las dificultades que acechan y cómo él las afronta.<sup>3</sup> Como es público y notorio, Habermas, en su *Teoría de la acción comunicativa*, forja los instrumentos conceptuales de una *respuesta discursiva* al problema de la legitimidad de lo meramente legal. Se deja bien sentado, en primer lugar, que un sujeto aislado no puede ser el punto de partida de una moderna teoría social, ya que ese sujeto es producto de un proceso constitutivo, es decir, es el nudo de múltiples procesos sociales que modelan su conciencia e identidad. Eso significa, en segundo lugar, que conceptos como racionalidad o moralidad del individuo son no sólo premisas sino también resultados de procesos sociales, de tal suerte que el raciocinio se resuelve en las condiciones formales de esos diversos procesos comunicativos. Estamos, pues, lejos de toda filosofía del sujeto, es decir, en plena teoría del discurso.

Con estos instrumentos aborda Habermas la pregunta kantiana “*wie ist Legitimität durch Legalität möglich?*” Pero no le sigue en su estrategia teórica. Y no le sigue porque ya sabemos que en los tiempos posmetafísicos que corren el sujeto no es “transcendental” sino el resultado de complejos procesos y fenómenos sociales. Por eso Habermas resuelve o disuelve el concepto kantiano de derecho racional (*Vernunftrechtsbegriff*) en un concepto *discursivo* (*diskurstheoretisch*). Esto quiere decir que las estrategias teóricas ocupadas en la fundamentación del derecho no pueden ya extraer los criterios de “justeza normativa” (*normatiza Richtigkeit*) recurriendo a la soledad majestuosa de la pura razón práctica del

<sup>3</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1992.

sujeto. En estos tiempos la pregunta por la legitimación del derecho se transforma en una pregunta sobre las condiciones procesales que generan al susodicho derecho.

El modelo discursivo se aleja de la estrategia kantiana pero no en el sentido de que se desentienda de ella sino que la reinterpreta. Como bien reconoce Thomas McCarthy, "el modelo discursivo de Habermas representa una reinterpretación procedimental del imperativo categórico de Kant: más que atribuir como válida cualquier máxima que yo pueda querer que se convierta en una ley universal, tengo que someter mi máxima a todos los otros con el fin de examinar discursivamente su pretensión de universalidad. El énfasis se desplaza de lo que cada cual puede querer sin contradicción que se convierta en una ley universal, a lo que todos pueden acordar que se convierta en una norma universal".<sup>4</sup>

Ahora bien, ¿basta esta crítica a la filosofía del sujeto, basta remitirse a la dinámica interna de los sujetos hablantes para explicar convincentemente las estructuras normativas de la sociedad, del derecho y del Estado? No parece que ahora Habermas responda tan afirmativamente como antes. Entretanto ha analizado y discutido con N. Luhmann, ha tomado buena nota de las críticas que le provienen de la "teoría de sistemas" que habla de cómo los subsistemas "dinero" y "poder administrativo" funcionan por su cuenta y sin consideración alguna a la comunicación de los hablantes.

Ése es el reto al que ahora responde Habermas afirmando que la integración y control social se asienta sobre dos instancias: la comunicación entre los individuos y las abstractas mediaciones del poder, del dinero y del mercado.

Ya tenemos los tres instrumentos teóricos que le van a permitir ahora abordar una nueva filosofía del derecho, a saber: a) haber liberado a los conceptos de racionalidad, acción y moralidad, de la "cárcel" que suponía la filosofía del sujeto; b) una apropiación crítica y suficiente de la "teoría de sistemas", y c) la reconstrucción discursiva del origen de las normas morales.

Desde esos supuestos tiene que aplicarse a resolver un problema que él mismo había contribuido a agrandar: el del *hiatus* entre

<sup>4</sup> Cf. Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1978.

moral y derecho. Hemos visto que es una problema que viene de atrás, del propio Hobbes y que obligaba a Kant a plantearse la pregunta de cómo arribar a la legitimidad partiendo de la legalidad. Habermas había contribuido a agravarlo porque al colocar la legitimidad del lado del procedimiento *discursivo* moralizaba en exceso la salida, pues no parecía reconocer ninguna lógica propia a los subsistemas, lo cual afectaba también a su valoración del derecho: mero ejercicio de poder. Ahora tiene claro que las normas legales son algo más que mandamientos morales, de tal suerte que la legitimidad no se agota en moralidad. Un orden legal, en efecto, no sólo tiene que convenir con la moral sino que, además, tiene que expresar su estima por los valores de la sociedad de derecho en cuestión, así como una elección razonable de estrategias y medios.

El derecho se convierte para Habermas en la cifra que expresa la voluntad mundana de la teoría de la acción comunicativa; por eso se convierte en la piedra angular de su teoría social. El derecho comunica, en efecto, con las tres vetas de la integración social: con los sistemas de "dinero", de "poder administrativo" y de la "solidaridad comunicativa". De la mano de Luhmann pone en medio de la escena a los sistemas de la economía y de la política. Pero, contra él, afirma que no hay integración social sin la acción de los individuos. Todos los elementos están sometidos a la estrategia discursiva.

4. La estrategia discursiva tiene consecuencias sobre la moral y el derecho, pues ambos tienen que someterse a las mismas condiciones procesales cooperativas. Si ahora nos preguntamos por la legitimación del derecho habrá que dirigir la pregunta al nuevo lugar en el que el derecho se legitima: a las condiciones sociales que lo producen, condiciones que son de orden moral, social y político. Consecuentemente, ningún sujeto aislado podrá salir garante de la moralidad de la norma moral, pues su universalidad es particular; tampoco el despotismo ilustrado ni el soberano que lo encarna podrá ser fiador de la dimensión socioética de la ley, ni hay imperativo sistémico alguno que, en nombre de la objetividad del proceso, pueda dar crédito del talante pragmático de la susodicha norma. El principio discursivo exige la puesta a punto de una opinión pública razonadora también, así como garantías legales que amparen el proceso discursivo en todos los

ámbitos de la vida. Tiene que haber interacción entre los distintos mundos, de tal suerte que se pueda impedir que el poder administrativo se reproduzca desde y por sí mismo sin atender, por ejemplo, a la fuerza regeneradora que le pueda venir de la opinión pública que sigue ese proceso. El mensaje que le dirige Habermas a Luhmann es que si no tenemos en cuenta las condiciones específicas que garantizan la integración social de los individuos, no hay manera de que el derecho funcione mínimamente en sociedades tan complejas como las nuestras.

Se constata pues que, gracias al modelo discursivo, la oposición entre ámbitos regulados moralmente (Moral) y ámbitos regulados jurídicamente (Recht) quedan relativizados, ya que uno y otro están sometidos a la función discursiva de la voluntad cooperativa de todos los potenciales afectados. Ahora bien, el que el *hiatus* disminuya no significa que desaparezca, pues no todo puede decidirse, en las circunstancias actuales, aplicando universalmente el principio de justificación discursiva. Están, por ejemplo, los "liberticidas" y a ellos habrá que aplicarles normas coactivas con las que ellos evidentemente no pueden estar de acuerdo.

Precisamente este último caso nos recuerda que el problema de la legitimación del derecho parece ser el de la superación de la violencia o coacción. Ahora bien, ¿es ése un problema que pueda resolver la sola filosofía moral como quería antes Habermas?, ¿es un problema que se pueda resolver desde la mera filosofía política, como quiere ahora? La dimensión que toma ahora la opinión pública razonante en los ámbitos de la economía, de la política y del derecho hace de la *democracia* la versión moderna de la vieja razón filosófica. *Philosophia ancilla democratiae* podríamos decir, teniendo presente entonces el vuelco que esto supone respecto al Kant que subordinaba sin contemplaciones la democracia a la moral. ¿Es la democracia, entendida como actualización del principio discursivo, la solución al problema de la legitimación de la legalidad?

No parece, diría Benjamin. En todo el discurso anterior late el convencimiento de que el problema de la legalidad, es decir, el problema que tiene que resolver la legitimidad es el de la superación de toda violencia. Pero el problema de la legitimidad no es el del fin de la violencia. La historia muestra, en efecto, cómo se han superado momentos de máxima ilegitimidad: la injusticia

se ha vencido desde una oposición contra la injusticia. Y eso remite a la violencia. Escribe Benjamin: "puesto que toda forma de concebir una solución de las tareas humanas — por no hablar de la liberación de todas las formas de esclavitud que ha conocido la historia — resulta irrealizable si se excluye absolutamente y por principio toda violencia, se plantea el problema de la existencia de otras formas de violencia que no sean las que toma en consideración toda teoría jurídica".

5. La violencia divina. Las salidas que se ofrecen para resolver el problema de la violencia del derecho son dos: una desde el *discurso*, que pretende abolir toda forma de violencia, y otra, desde la *experiencia de la lucha contra la injusticia*, dispuesta a distinguir entre formas de violencia.

Para superar el problema de la violencia del derecho se podría intentar otro camino distinto al del discurso, a saber, religar el *ius* o derecho con la *justicia*. De nuevo el recurso al citado escrito de Walter Benjamin puede aportar alguna luz.

Benjamin, en efecto, distingue entre violencia *mítica* que funda y conserva el derecho y violencia *divina* que lo destruye. Son dos formas de violencia pero que mutuamente se repelen. Esa oposición la expresa Benjamin diciendo que la estrategia de la violencia mítica — que trata de superar la violencia del derecho entendido como "privilegio de los poderosos", mediante la universalización del agente decisor —, más exactamente, que la universalidad resultante, "está en contradicción con el mismo Dios".

Esta súbita referencia a Dios, más allá de toda razón y más allá de cualquier tratamiento ilustrado del derecho, no es sino — *sic* Derrida — una referencia "a la singularidad irreductible de cada situación". Benjamin estaría abogando "pour une justice sans droit", por un derecho sometido constantemente al tribunal de la justicia. Hoy late la sospecha de que no hay ley que haga justicia a cada situación concreta.

Lo que da a entender Benjamin es que la justicia estaría ligada a la violencia divina y aquella sería como la aplicación de ésta. Ahora bien, ¿en qué consiste la violencia divina? Lo sabremos si nos atenemos a aquello que la diferencia específicamente de la violencia mítica: *la sangre*.

La violencia *mítica* exige el sacrificio, necesita de la ofrenda del

viviente, ya que sus ideales de progreso o felicidad exigen un precio en sangre, dolor y lágrimas de unos por otros, de unas generaciones por otras.

La violencia *divina* se hace cargo de las víctimas, de los sacrificios y sacrificados en y por la historia, pero no los toma como el precio de la universalidad particular que pretende el derecho. Al contrario, su existencia cuestiona esa universalidad y lo que hace la violencia *divina* es plantear una nueva universalidad que parta precisamente del derecho insatisfecho de las víctimas.

La violencia divina manda *no matar*, no convertir al otro en objeto de mis deseos, de mi concepto, de mi estrategia.

Si eso es así ¿por qué llamar al *no matar* "violencia"? Por lo siguiente: la vida que hay que respetar no es sólo la vida natural. Nada más lejos de Benjamin que la sacralización de la vida biológica. La vida que hay que respetar, la vida que honra al hombre es la *existencia justa* (*das gerechte Dasein*). "Falsa y miserable es la tesis de que la existencia sería superior a la existencia justa". Ahora bien, la "existencia justa" es una conquista que parte de la reivindicación de derechos pendientes y no cesará mientras no se les haga justicia. Como comenta Derrida: "ce qui fait le prix de l'homme, de son Dasein et de sa vie, c'est de contenir la potentialité, la possibilité de la justice, l'avenir de la justice, l'avenir de son-être-juste, de son avoir à être juste".

El "no matarás" es pues beligerante, ya que está dispuesto a luchar por la justicia y, por tanto, a correr el riesgo de perder.

Pero lo que realmente caracteriza a esta violencia del "no matarás" es una fuerte paradoja: por un lado, la experiencia de la injusticia o de la opresión se traduce en voluntad de lucha por la conquista de la dignidad ausente mientras que, por otro lado, se renuncia a toda forma de conquista de la dignidad que conlleve nueva forma de dominio o de dominación. La disposición a la lucha contra la injusticia no legitima a cometer nuevas formas de dominio o de injusticia.

Pero, ¿cómo saber lo justo, el *jus* de la existencia? Benjamin lo da a entender en una crítica reflexiones al final de su escrito. Ahí dice: "sólo la violencia mítica y no la divina se deja reconocer con certeza como tal, salvo quizás en efectos incomparables, porque la fuerza purificadora de la violencia no es evidente a los hombres".

No sabemos pues en qué consiste la justicia; la violencia divina no es por tanto una receta o norma que esté en nuestras manos. Eso no significa que seamos ciegos al color de la justicia. El que nosotros no sepamos en qué consiste la justicia, es decir, el derecho que tiene el otro pendiente, no significa que nadie lo sepa: *lo sabe el otro*. El sujeto de la justicia es quien padece injusticia. El lo sabe, lo experimenta y su "existencia injusta" se nos manifiesta como pregunta, como interpelación. A nosotros la justicia sólo nos es accesible como pregunta sobre la injusticia que nos dirige quien la sufre. La justicia nos es desconocida; sólo podemos reconocer en la injusticia nuestra responsabilidad hacia ella.

6. Volvamos al País Vasco. A primera vista, el nacionalismo radical hace suya la tesis benjaminiana del derecho existente como violencia: nace como poder que se impone y se mantiene bajo la figura de la soberanía.

La pregunta es si están dispuestos a pasar de la violencia *mítica* a la violencia *divina*, es decir, a esa forma de violencia del nomatarás que al tiempo que denuncia toda suerte de negación del otro, se hace violencia a sí mismo para neutralizar toda pretensión de dominio. Y a eso, no están dispuestos los llamados "violentos".

Tengo para mí que lo más grave de la violencia etarra no es la facilidad con que aprietan el gatillo y matan, la desvergüenza con que extorsionan a pequeños y grandes empresarios con el "impuesto revolucionario", la crueldad de secuestros que se prolongan durante meses y años. Eso es grave, pero no es lo más grave porque, al fin y al cabo, la sociedad, en su inmensa mayoría, lo condena, sin paliativos.

Lo más grave, entiendo yo, no es, pues, esa disposición al asesinato sino que *estén dispuestos a morir por la patria*. No digo que no haya causas por las que luchar. Ya ha quedado dicho que las hay. Pero cuando el precio de la lucha es la licencia para matar, se produce una perversión radical. Y entiendo que estos sobreentendidos son los más graves porque se dicen y jalean desde tribunas honorables. Muchos ven en esos jóvenes "violentos" figuras semiheroicas, quizá un poco extralimitados, pero inundados de virtudes patrióticas.

Ese tipo de discursos se suele oír en los púlpitos de las iglesias y también en algunos comunitaristas. McIntyre, por ejemplo, des-

pués de arreglar las cuentas al universalismo abstracto de la Ilustración, escribe: "de ahí que mi lealtad a la comunidad y a lo que ella requiere de mí —incluso en el caso de que me exija morir para asegurar su existencia— no puede ser contrapuesto a lo que la moral requiere de mí... La lealtad a esa comunidad es, desde esta perspectiva, un requisito previo para la cuestión moral". Morir por la patria puede ser un asunto moral; mejor dicho, el requisito de toda moral, con lo que la virtud del *patriotismo* se convierte en la virtud fundamental.

Al nacionalismo le falta tiempo para traducir ese tipo de afirmaciones en creencias, en un *Volkgeist* transcendental, que es la condición de posibilidad de toda moral individual. Naturalmente ese *Volkgeist* no se expresa mediante la voluntad de los individuos que conforman ese pueblo (el voto democrático), sino a través de profetas o portavoces carismáticos que escapan a todo control democrático y a toda mediación racional.

Pues bien, si ese *Volkgeist* es la condición de posibilidad de toda moralidad, no sólo obliga a morir por él sino a matar en su nombre, si de esa manera se contribuye a su defensa.

Esta mística sacrificial comporta una trivialización de la vida y, por tanto, del no-matarás. O, mejor dicho: conlleva a una trivialización de la vida de los demás. Se puede observar, en efecto, cómo los asesinatos se hacen al menor costo personal (del asesino) posible. Se buscan blancos indefensos para exponerse lo menos posible. Y todo tiene su lógica: cuando la violencia se hace terrorista lo que importa es el impacto público, el miedo que se pueda meter en el cuerpo del ciudadano medio.

El terrorista acaba por convertir a la violencia *divina* de Benjamin en su contrario. Si Gandhi dijo, anticipándose a la idea benjaminiana, que "para defender una causa justa hay que tener el valor de sufrir por ella sin hacer sufrir al adversario", el terrorista está convencido que sólo la violencia que hace sufrir al adversario tiene sentido.

Hace ahora diez años oí decir a Juan Maria Bandrés, un símbolo del pacifismo español y otrora ligado a la organización de ETA político-militar, que necesitó treinta años para llegar al convencimiento de la absoluta inutilidad de la violencia política. Habría que investigar si esa conclusión personal puede confirmarse analizando los fenómenos violentos o guerrilleros contemporáneos.

Dado que las posiciones teóricas sobre este particular conllevan consecuencias tan dramáticas para quien ejerce la violencia y, sobre todo, para quien la padece, testimonios como el de Bandrés invitan a una moratoria, mientras se dilucida la cuestión.

## DEMOCRACIA Y VIOLENCIA

Rafael Segovia\*

FUERA de las utopías, no se conoce un solo sistema político ajeno a la violencia. Ésta, la violencia, se antoja consustancial con el comportamiento humano y de manera muy especial con las relaciones políticas. La teoría política, en más de un aspecto, es una teoría de la violencia, de su uso, de su posible limitación, de su justificación y de su eficacia. La amplitud y profundidad de su presencia son tales que, por ser base y fundamento de la política, las confusiones con otras instancias políticas como el poder, la autoridad, el gobierno y el Estado, son permanentes, confusiones que, en algunos autores, se aprecian cuando intentan definir sistemas como la democracia, el autoritarismo o el totalitarismo, analizados y explicados a partir de la violencia y sus usos. Pero dicho esto y aceptando la dimensión y presencia de la violencia, ésta no es explicable por sí sola y, al menos en este ensayo, no se buscará su comprensión viéndola como un fenómeno psicológico individual, sino buscando encontrar su raíz en las formas de organización social y política de los grupos humanos.

Cuando Max Weber define al Estado como el monopolio de la violencia legítima sobre un territorio determinado, nos da la fórmula donde las formas consecuentes — sistema político, instituciones representativas o no, constituciones y leyes secundarias — quedan de momento eludidas para reducir un hecho decisivo, el Estado, a su esencia, a su expresión más escueta. Democrático o totalitario, multinacional o nacional, federal, confederal o centralista, siempre, en cualquier caso, nos encontramos con un Estado que responde a la definición weberiana, sobre la cual conviene detenerse.

El monopolio de la violencia legítima no implica forzosamente la ausencia de otras formas de violencia que en todos los casos

\* Investigador y profesor emérito de El Colegio de México.

serán ilegítimas. Violencia política o social, violencia cultural, religiosa por ejemplo, las cuales en principio no siempre pueden ser suprimidas sin que su inevitable presencia pueda legitimarlas. Su simple existencia no puede tener una capacidad legitimadora que, siguiendo el pensamiento weberiano, tiene orígenes diversos manifestados por las formas de dominación, donde se asienta la legitimidad. La desobediencia civil, la destrucción de la propiedad ajena, la resistencia a la autoridad, la ocupación por la fuerza son formas ilegítimas de la violencia aunque tengan una explicación histórica o psicológica. De triunfar acciones como éstas y de tener la capacidad necesaria para eliminar la violencia hasta ese momento legítima, se estará ante una nueva legitimidad que, de hecho, confiere un nuevo contenido al Estado capaz de monopolizar la violencia. Si la violencia es siempre violencia y no varía sino en intensidad y alcance en el acontecer histórico, la legitimidad es un hecho temporal y mutable.

Una preocupación permanente tanto del pensador político como del político propiamente dicho ha sido maximizar la utilidad de la violencia; es decir, conseguir la máxima efectividad con una utilización mínima de los procedimientos coercitivos. Transformar la violencia directa sobre el individuo en autoridad, en respeto y obediencia de la norma convertida en ley, es una imagen ideal perseguida en todo momento por el político. Tiranía y despotismo han sido siempre vistos como un dispendio de violencia que debía ser evitado: como iba grabado en los cañones de los ejércitos del Antiguo Régimen era la *ultima ratio regis*.

El último recurso aparecía como el más caro y el más escaso, aquel que sólo se debía utilizar cuando todos los demás habían fracasado. Es la lección de *El príncipe* y es la lección de *El Leviatán*: las guerras renacentistas en Italia y la de Treinta Años en Europa lo habían probado de manera contundente. La paz relativa del siglo XVIII, la "civilización" de la guerra y una nueva idea que se abre paso a lo largo de este siglo, la tolerancia y la universalización de la razón intentan crear la base de un nuevo sistema político, donde se puedan reducir las causas y consecuencias de la violencia. No se pone en duda el monopolio de la violencia legítima, pero se busca remediar la ruptura del monopolio, la disminución de los usufructuarios de la fuerza que se utiliza de forma indiscriminada en defensa de organizaciones particulares. Se pro-

pone una solución con el despotismo ilustrado, con la reconstitución de un nuevo monopolio depositado en manos del monarca para conseguir la felicidad de sus súbditos.

Las situaciones revolucionarias que aparecen en el último tercio del XVIII implican, al menos en una primera fase, una dispersión del poder y por consiguiente de la violencia. La ruptura de la unidad social y del poder del Estado, la persistencia de instituciones y grupos sociales afectos al Antiguo Régimen, al que defienden por las armas, obligan a los revolucionarios — casi siempre en minoría — a buscar un nuevo asiento de la legitimidad en la democracia, único sistema político capaz de generar nuevas formas de creación y concentración del poder del Estado, que a su vez legitime el uso de la violencia. Necesita pues la democracia romper el monopolio de la violencia para reconstruirlo acto seguido en favor de un nuevo grupo gobernante. El problema que se plantea es secundariamente el de la tolerancia e inicialmente el de la mayoría y los derechos de las minorías. Más allá, en un horizonte no muy distante, se empieza a vislumbrar un hecho que no se desarrollará hasta el siglo XX: la democracia totalitaria.

El terror, forma extrema pero no irracional de la violencia, nace precisamente en los momentos de construcción democrática no aceptados por una parte de la sociedad que se siente agredida por una forma de organización considerada ilegítima. Los revolucionarios estadounidenses y más aún los autores de la Constitución de Estados Unidos y revolucionarios franceses de todas las tendencias y matices rechazan la ley anterior: ni Inglaterra puede dictarle la ley a los colonos, ni la monarquía es de origen divino y absoluta. Ante la agresión, militar en los futuros Estados Unidos, y política, social, religiosa y militar en Francia, en el primer caso se responde con la guerra — forma limitada de la violencia — y en el segundo caso, es decir en la Francia revolucionaria de 1793-1794, con la guerra y el terror. Es el momento de las matanzas de septiembre y de la idea de Danton: "Hay que meterles miedo", y la posterior afirmación de Saint-Just: "No hay libertad para los enemigos de la libertad". Es, en resumidas cuentas, el Tribunal Revolucionario, intento de ordenar y limitar las matanzas indiscriminadas en las cárceles; es un intento de controlar y, en la medida de lo posible, monopolizar la violencia incon-

trolada. La legitimación se busca en la democracia, el sufragio universal, temido desde entonces y que, después de la experiencia de la Constitución de junio de 1793, no se volverá a utilizar hasta los arreglos demagógicos de Napoleón III.

La democracia encontrará los mismos obstáculos, quizás más graves, en el nacimiento de Estados Unidos. Si hay un acuerdo general sobre separarse de Inglaterra, no lo hay sobre los nuevos depositarios de la soberanía. Si la Francia revolucionaria apuesta en 1793 al todo o nada: revolución, unidad, república, dominio supremo de un parlamento unicameral, o sea, la totalidad de la violencia y de sus instrumentos en manos del Estado, Estado central y centralista. Estados Unidos se encuentra ante dilemas insuperables: Estados federales soberanos, parlamentos bicamerales locales y nacionales, ejército federal y milicias locales. Parece haber un acuerdo entre los historiadores: Francia puso a la nación por encima de los ciudadanos; Estados Unidos buscó ante todo la protección de los individuos y las minorías. Ambos partían de la democracia y del sufragio universal para desembocar en sistemas políticos diametralmente opuestos; la violencia legítima adquiriría por consiguiente funciones y extensiones diferentes. La idea estadounidense intentaba romper con el monopolio y trasladaba al individuo el derecho de ejercer la violencia (derecho a tener armas), mientras la Revolución francesa y el Imperio que habrá de sucederla liquidan los derechos individuales y confieren exclusivamente al Estado, representante de la nación, el derecho exclusivo de mantener el orden por la fuerza. Esta limitación del individuo será la causa decisiva de la democratización de las sociedades contemporáneas.

Lo que se puede llamar el primer ciclo revolucionario (1774-1815) implica un cambio de actores con el surgimiento de una nueva clase, el proletariado industrial inglés, que planteará el problema de la democracia apoyándose, de manera curiosa, en la teoría política liberal, en cierto modo su peor negación. La violencia, a lo largo del siglo, escasa en el nivel internacional — de 1815 a 1870 las guerras entre naciones son reducidas y lo serán hasta 1914 —, la violencia interna, los conflictos clasistas, en cambio, adquieren una virulencia nunca antes observada.

Estados Unidos, primera nación que adoptó una forma democrática de gobierno, advirtió, mientras redactaba su Constitución,

los peligros que esta solución política contenía. Antes de redactar el texto final, el problema de la esclavitud dividía a los estados y a los individuos, así como el comercio exterior evidenciaba las distancias económicas que separaban al norte del sur. La expansión territorial, una frontera abierta en todos los sentidos, una mano de obra esclava y una emigración creciente aplazaban y disimulaban la violencia revolucionaria y represiva, legal o ilegal, contenida por un marco democrático. Este sueño y esta buena conciencia se liquidan en 1862 con el estallido de la Guerra de Secesión. La segunda parte del siglo va a conocer al igual que en Europa un estadio de violencia permanente —se terminan los territorios por conquistar y su ocupación sólo puede lograrse mediante el genocidio; nace un proletariado, consecuencia de la expansión industrial, y el pensamiento anarquista y socialista europeo llega con los nuevos inmigrantes, los conflictos de clase y el nacionalismo.

La violencia encuentra una primera justificación en los fundamentos ideológicos de la democracia. La ley de la mayoría no implica respeto por las minorías y menos aún por las tradiciones políticas y las libertades tradicionales, como se señala en la teoría liberal pero no en la democrática. Llevada a sus últimas consecuencias, la ley y los derechos de la mayoría pueden ignorar cuanto no sea la voluntad soberana del pueblo. Puede ignorar la Constitución o hacer una nueva si se lo propone. El pueblo es el dueño de todo el poder y, como pensaba Jefferson, los muertos no tienen derechos. La negación de la tradición es total, es una especie de regreso al estado de naturaleza tras la abolición del pacto social. Y se llegará a ello en vísperas de la Guerra de Secesión.

Si la guerra civil estadounidense fue una guerra social en primerísimo lugar, las guerras europeas del XIX son todavía guerras expansionistas y nacionalistas. La confrontación estadounidense se da en un marco democrático —las elecciones son un hecho incontrovertible, respetadas y, con la excepción de los esclavos y de los negros manumisos, universales; los conflictos europeos se dan entre países con sistemas políticos liberales o autoritarios, o con esa primera versión del totalitarismo que es la autocracia. En 1860 no hay en toda Europa un sistema político democrático: de ahí la violencia en las relaciones de clase. El sufragio restringido es la frontera de la democracia, el principio de conservación del orden

social y económico. Reclamado en un principio por la pequeña burguesía, lo será después por la clase obrera. Las revoluciones — siempre fracasadas — son aprovechadas y capitalizadas por la mediana y pequeña clase media que abandona la utilización de la violencia y opta por la vía electoral. 1830, 1848 y 1870 marcan con absoluta precisión la progresión hacia el sistema democrático como vía de negociación y acomodo de clases. Después de 1870 y de la represión salvaje de la Comuna de París, el sufragio universal se convierte para los países independientes e industrializados en la base misma de la legalidad. Habrá maneras de seguirlo limitando, pero el voto se mantiene como el hecho político decisivo e irreversible. La Rusia zarista y algunos países de la Europa sudoriental resistirán esta negociación democrática y pagarán en violencia el intento de supervivencia autocrática.

Las naciones democráticas no renuncian a la violencia. Intentan limitarla cuando de política interna se trata y, en algún momento — Congreso de Berlín de 1878 —, buscan resucitar los acuerdos que eliminen los conflictos internacionales entre países “civilizados”. Es el nacimiento de las repúblicas imperiales o las democracias igualmente imperiales. Casi sin excepción, toda nación europea mantiene territorios colonizados, sometidos por la violencia en nombre de la civilización y la cultura. Arreglos del tipo logrado en Viena en 1815 no impedirán conflictos de magnitud desconocida. Nacionalismo, expansionismo, colonialismo e imperialismo son formas de pensamiento asentadas sobre la violencia, propiedad del Estado-nación. De 1871 a 1914 Europa y América del Norte viven la llamada paz armada, es decir, de violencia potencial, parcialmente controlada, sustentada por una cultura militarista y belicista, cultura de la fuerza producto de una tradición histórica que, como ideología dominante, supera al pacifismo socialista con toda facilidad. El pacto democrático-social, al entregar la educación al Estado, aceptó implícita y también abiertamente su soberanía ilimitada y permanente: por ende, su monopolio de la violencia legítima en el plano nacional e ilegítima en el internacional. La cultura belicista no es puesta en duda ni en la educación privada ni en la pública. No sólo los partidos democrático-burgueses sino las iglesias y todas las asociaciones expansionistas e imperialistas concurren en esta exaltación de la violencia como máxima expresión de la vida humana.

Si se acepta que la democracia no lleva implícita la igualdad, la violencia no puede ser suprimida. Cuando el ataque contra la propiedad tiene el menor viso de éxito, la violencia directa abandona cualquier principio de legalidad racional para imponer un sistema político totalitario o al menos autoritario, donde las limitaciones legales a la utilización de la fuerza directa son eliminadas. La tortura, suprimida durante los últimos años del siglo XIX en los países democráticos, regresará en el XX, donde será vista como un mal necesario. El asesinato político, siempre presente, tendrá en nuestro siglo una importancia que había desaparecido entre los siglos XVII y XIX. El optimismo suscitado por lo que parecía el avance incontenible de la democracia y por consiguiente la solución racional y pacífica de los conflictos sociales entra en una crisis que se antoja generalizada: todo indica una coexistencia de la violencia con la democracia. Se advierten los conflictos sin solución incluso dentro del Estado de Derecho: sólo la regulación y control de la violencia parecen solucionar parcialmente los conflictos dentro de las sociedades contemporáneas, aunque conviene precisar que la reducción de la violencia sólo se da dentro de algunas sociedades y que su erradicación definitiva y total no se ha dado, hasta el momento presente, en ninguna.

Las desigualdades nacionales e internacionales sólo pueden ser mantenidas con ayuda de una coerción capaz de superar las fronteras del Estado-nación. Un poder difuso, puesto en duda de manera permanente en los países surgidos con la descolonización o consecuencia de la disolución del bloque socialista, no encuentra vías de negociación y de dominio análogas a las del siglo pasado. El recurso a la violencia será permanente hasta la aceptación de una nueva sede del monopolio de la violencia legítima; es decir, de una nueva naturaleza y forma del Estado, Estado futuro del que desconocemos todo excepto que seguirá siendo un Estado.



## II. FORMAS DE LA VIOLENCIA



# NUEVA VIOLENCIA LATINOAMERICANA: LAS DICTADURAS DEL CONO SUR

Marcos Kaplan\*

## I. CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS

PODER y violencia son constantes de la especie humana y sus sociedades históricamente conocidas, todas ellas heterogéneas y desiguales, contradictorias y conflictivas; son fenómenos estructurales que, en diferentes sistemas y fases, se manifiestan bajo una variedad de viejas y nuevas formas y prácticas. El *poder* es la capacidad de acción, fundada en la *violencia* virtual y desencadenable en cualquier momento, que algunos individuos y grupos tienen, por su disponibilidad y uso de fuerzas suficientes, para coaccionar, influir y dirigir a otros, a fin de tomar e imponer a los destinatarios, decisiones, acciones y omisiones, respecto a personas, bienes y cosas y sus jerarquizaciones. A ello se agrega la violencia reactiva, defensiva o agresiva de destinatarios objetos de la imposición y la victimización.<sup>1</sup>

A través de la historia, poder y violencia estructurales exhiben una gran variedad de causas, objetivos, fines y medios, formas, intensidades y alcances, resultados, controles. Sin embargo, en el siglo XX en general y en América Latina en particular, proliferan, se refuerzan y difunden viejas y nuevas formas de poder y violencia, y sus combinaciones: colectivas e individuales, económicas, sociales, cultural-ideológicas, políticas, psicológicas y físicas, policiales y militares, nacionales e internacionales. Ellas adquieren un carácter estructural por su origen y por su reversión retroactuante para integrarse en los respectivos sistemas de don-

\* Investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

<sup>1</sup> Cf. Marcos Kaplan, *Estado y sociedad*. México, UNAM, 1978, y reediciones subsiguientes *passim*; Jean-Claude Chesnais, *Histoire la Violence*. Paris, Robert Laffont, 1981.

de surgen; existen, se suponen y refuerzan mutuamente, se ramifican y entrelazan.

En los últimos siglos, hasta el presente, poderes y violencias surgen de un sistema capitalista con inéditas capacidades y tendencias en la dominación, la explotación y la opresión, inherentemente compelido a la expansión permanente, a la erosión y destrucción de sus propias bases y a la fuga hacia adelante, a la conflictividad interna y externa. La transnacionalización, la universalización a la vez homogeneizante y diversificante, las *tendencias* a la integración mundial, multiplican contradicciones y conflictos, difícilmente solubles, con una creciente aceleración histórica. Poderes y violencias surgen y se integran en el desarrollo capitalista de los centros y las periferias; en el imperialismo y el colonialismo; en el armamentismo y el militarismo; en el chovinismo, la xenofobia y el racismo; en las guerras y crisis económicas, y ahora en los proyectos y los procesos de reestructuración globalizante. Una disponibilidad cuasi ilimitada de tecnologías e ideologías de todo tipo está disponible para instrumentos de realización y justificación de la dominación y la explotación, el control y la represión.

Los fundamentalismos y los regímenes autoritarios totalitarios proliferan, y con ellos los grandes genocidios. Los terrorismos y las criminalidades organizadas se transnacionalizan y se vuelven cuasi invulnerables.<sup>2</sup>

## II. EL CONTEXTO HISTÓRICO-ESTRUCTURAL LATINOAMERICANO

Una tradición multiseccular de *poder concentrado* y *violencia estructural*, que recorre como un hilo rojo la historia latinoamericana, culmina en el siglo XX con la multiplicación y el refuerzo de viejas y nuevas formas del uno y de la otra y sus combinaciones; sobre todo, pero no exclusivamente, dictaduras del Cono Sur, nar-

<sup>2</sup> Cf. Zbigniew Brzezinski, *Out of Control-Global Turmoil on the Eve of the 21st Century*. Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1993.

cotráfico,<sup>3</sup> el crimen organizado, el modelo camboyano-polpotiano de guerrilla representado por *Sendero Luminoso*.<sup>4</sup>

En lo que sigue analizo la naturaleza y el papel de las dictaduras del Cono Sur, a partir y a través de las *coordinadas externas e internas* de los sistemas latinoamericanos, es decir, sus parámetros y patrones de estructuración, reproducción, funcionamiento y cambio, y las formas de poder y violencia que les son inherentes.

### 1. *Coordinadas externas*

En la *crisis estructural permanente* de 1930 al presente, se amplifica y refuerza una de las (hasta hoy) constantes de la historia latinoamericana. Estados y empresas transnacionales de los países desarrollados, instituciones financieras internacionales, actúan como centros de poder externos a Latinoamérica. Toman decisiones fundamentales en cuanto a movimientos comerciales, términos de intercambio, flujos de capitales, reservas monetarias, tecnología, capacidad de importar, endeudamiento, regímenes fiscales, control de recursos vitales. Ello contribuye directa e indirectamente a reducir la acumulación y la productividad de las economías de América Latina, la capacidad de sus Estados y sociedades para el desarrollo autónomo, y para la competitividad y la cooperación internacionales.

En la fase actual, México y los países latinoamericanos son reubicados y se reubican en un sistema internacional de *interdependencia asimétrica* y de continua apertura de una *brecha diferencial* entre países desarrollados-centrales-dominantes, que tienen o pueden adquirir un *status* de potencia, por una parte, y países en desarrollo o de desarrollo insuficiente-periféricos-subordinados, con baja probabilidad de progreso autónomo y de ascenso en la jerarquía.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Cf. M. Kaplan, *Aspectos sociopolíticos del narcotráfico*. México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 1989, y reimpressiones siguientes.

<sup>4</sup> Cf. Gustavo Gorriti Ellenbogen, *Sendero: historia de la guerra milenaria en el Perú*, 1. Lima, Apoyo, 1990.

<sup>5</sup> Sobre las relaciones norte-sur, ver Abdelkader Sid-Ahmed, *Nord-Sud: Les Enjeux (Théorie et Pratique du Nouvel Ordre Économique International)*. Paris, Publisud, 1981; Roger D. Hansen, *Beyond the North-South Stalemate*. Nueva York, McGraw-Hill, 1979.

Los países latinoamericanos ven reajustada su inserción internacional, como resultante de una *constelación* constituida por: la concentración del poder a escala mundial; la mutación en los centros desarrollados; la Tercera Revolución Industrial Científico-Tecnológica (3 RICT); un nuevo patrón de acumulación y un nuevo paradigma tecnológico-productivo; la transnacionalización; la Nueva División Mundial del Trabajo (NDMT). A esa constelación se hace referencia cuando se usa el término *globalización*, sobre cuyo significado y alcances sigue abierto el debate.<sup>6</sup>

La Tercera Revolución Industrial Científico-Tecnológica (nuevas *energías*, *teleinformática*, *nuevos materiales*, recreación de la *industria*, *terciarización*, *genética*), contribuye a la emergencia en los centros mundiales y en su irradiación a las periferias de un nuevo *patrón de acumulación* y un nuevo *paradigma tecnológico-productivo*, cuyo núcleo organizador y factor transformador es el *complejo económico-tecnológico* constituido por la *electrónica*. Ellos son la respuesta de las grandes organizaciones estatales empresariales de los países avanzados, a la crisis producida hacia los años sesentas, por la limitación o el agotamiento de las capacidades del patrón tecnológico-productivo surgido en la posguerra, a fin de resolver las restricciones planteadas por la oferta decreciente y el costo creciente de los insumos de la acumulación (materias primas, energía, fuerza de trabajo).<sup>7</sup>

El nuevo *paradigma* económico-tecnológico es modelo orientador y normativo, aplicado e impuesto sólo dentro de los parámetros indicados, *incluyente* de lo que se ajuste a los parámetros indicados, pero correlativamente *excluyente* de los descubrimientos e innovaciones, los patrones de producción, inversión y consumo irrelevantes o divergentes respecto de tales parámetros.<sup>8</sup> Patrón

<sup>6</sup> Sobre el estado actual del debate en torno a la globalización, cf. Richard Stubbs y Geoffrey R. D. Underhill, eds., *Political Economy and the Changing Global Order*. Toronto, M & S, 1994; Jeffry A. Frieden y David A. Lake, *International Political Economy-Perspectives on Global Power and Wealth*. Nueva York, St. Martin Press, 1995; Barbara Stallings, ed., *Global Change, Regional Responso-The New International Context of Development*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

<sup>7</sup> Cf. M. Kaplan, "Ciencia, Estado y derecho en la Tercera Revolución", en M. Kaplan, coord., *Revolución tecnológica, Estado y derecho*, t. IV. México, UNAM/Pemex, 1997.

<sup>8</sup> En este punto tengo muy en cuenta a Hugo Nochteef, "El nuevo paradigma

y paradigma amplifican y universalizan la tendencia histórica al *desempleo estructural*.<sup>9</sup> El *papel intervencionista y rector del Estado* en la economía y la sociedad es mantenido, aunque reorientado en sus fines y contenidos, como requisito y componente indispensables de la reestructuración.<sup>10</sup>

La *transnacionalización* va de la mano con una Nueva División Mundial del Trabajo.<sup>11</sup> A través de *mercados mundiales del trabajo* y de los *emplazamientos industriales*,<sup>12</sup> inversiones, flujos de recursos, unidades de producción, se expanden y se desplazan, se dispersan y se reintegran, de diferentes maneras. Un vasto movimiento mundial de *redespliegue, reubicación y relevo*, reordena y redistribuye papeles, funciones y posibilidades de producción y crecimiento, respecto de regiones, países, ramas productivas, bienes y servicios, empresas, clases y grupos, organizaciones, instituciones, Estados.

Las economías de los países capitalistas centrales conservan y refuerzan en conjunto el control mundial de los grandes flujos tecnológicos y científicos, comerciales y financieros. En ellas se desarrollan las industrias capitalistas más intensivas, los focos fundamentales de la investigación científica y la innovación tecnológica, las avanzadas de producción y de nuevos productos. Desde los mismos centros se exportan industrias trabajo-intensivas y contaminantes, y algunas industrias básicas, a los países en desarro-

tecnológico y la simetría norte-sur", en *Revista del Derecho Industrial*, año 11, núm. 33. Buenos Aires, Depalma, septiembre-diciembre de 1989.

<sup>9</sup> Cf. Jeremy Rifkin, *The End of Work-The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*. Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1995.

<sup>10</sup> Sobre la evolución del papel económico del Estado, cf. M. Kaplan, "La empresa pública en los países capitalistas avanzados", en M. Kaplan, coord., *Crisis y futuro de la empresa pública*. México, UNAM/Pemex, 1994, pp. 9-198. Sobre el debate acerca del Estado en la globalización, cf. Mathew Horsman y Andrew Marshall, *After the Nation-State-Citizens, Tribalism and the New World Disorder*. Londres, Harper Collins, 1994; Kenichi Ohmae, *The End of the Nation State-The Rise of Regional Economies*. Nueva York, The Free Press, 1995; Robert Boyer y Daniel Drache, *State Against Markets- The Limits of Globalization*. Londres-Nueva York, Routledge, 1996.

<sup>11</sup> Sobre el proceso de constitución de una economía mundial, cf. Fernand Braudel, *The Structures of Everyday Life: Civilization & Capitalism 15th-18th Century*. Nueva York, Harper & Row Publishers, 1979, 1982. 3 vols. Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*. México, Siglo XXI, 1979, 1984. 3 vols.

<sup>12</sup> Cf. F. Fröbel, J. Heinrichs y O. Kreye, *La nueva división internacional del trabajo*. México, Siglo XXI, 1977.

llo con bajos costos salariales y sociales y considerables mercados (actuales o potenciales).<sup>13</sup>

El movimiento global de *redespliegue, dislocación y relevo*, por el impulso, bajo el control y en beneficio de las empresas transnacionales, impone a los países en desarrollo prioridades y orientaciones, los rasgos y los efectos de la *dependencia financiero-tecnológica, la especialización reestructurante y la descapitalización*.

El *proyecto político* de los centros de poder del mundo desarrollado tiende a la *reestructuración* cada vez más *transnacional o globalizante* del capitalismo avanzado y de sus semiperiferias y periferias. Una dirección compartida, de altos representantes de los poderes (corporativo, político, tecnoburocrático, científico-tecnológico y militar) de los países avanzados, y de dirigentes y personal de organismos internacionales, apunta a la unidad de mando del sistema y del proyecto histórico, y a la disponibilidad de instrumentos y mecanismos de dirección conjunta. Poderes y decisiones se concentran y centralizan con los recursos de la ciencia y la tecnología, la informática y las telecomunicaciones, el financiamiento, los servicios de transporte y distribución, los aparatos ideológicos y coercitivos. Se redefine el modelo global del sistema internacional y de la sociedad. Se busca la *integración* de la economía y la política mundiales, en un sentido de interdependencia creciente, como precondition y rasgo de la variedad elegida de desarrollo. Los objetivos nacionales de cada país deben ser adaptados a los intereses y objetivos globales del modelo mundial a imponer. Las vinculaciones entre países, y entre sus políticas internas y externas, deben incrementarse y remodelarse para la constitución de un *nuevo orden mundial* de propósitos compartidos. Se otorga un papel primordial a las empresas transnacionales. Se propugna y busca la revisión del principio de *soberanía*, en un sentido restrictivo, y con él todo lo que implique fronteras políticas, identidades nacionales y nacionalismo, el Estado-nación, como obstáculos a la integración transnacional.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Cf. Pierre Judet, *Les Nouveaux Pays Industriels*. París, Editions Économie et Humanisme/Les Éditions Ouvrières, 1981; Nigel Harris, *The End of the Third World-Newly Industrializing Countries and the Decline of an Ideology*. Penguin Books, 1987.

<sup>14</sup> Sobre la situación actual del Estado-nación soberano en el contexto de la transnacionalización y eventualmente la globalización, cf. Susan Strange, *The Retreat of the State-The Diffusion of Power in the World Economy*. Cambridge,

El proyecto de integración globalizante es *reclasificador-concentrador-marginalizante*. Beneficia a una minoría relativa de actividades, sectores y ramas de la economía, de clases y grupos, de regiones y países, en conjunto minoritarias, en desmedro de las que en conjunto constituyen mayorías nacionales y mundiales y se van convirtiendo en poblaciones superfluas o redundantes.

## 2. *Coordenadas internas*

A las nuevas formas e implicaciones de inserción internacional de México y otros países latinoamericanos corresponden, como la cara interna de una misma realidad, los procesos de crisis y reestructuración agrarias, hiperurbanización y nuevos ordenamientos espaciales, una *industrialización sin revolución industrial* (sustitutiva de importaciones y para la exportación) que constituyen e integran un *camino/estilo de desarrollo neocapitalista tardío o periférico*.

El neocapitalismo tardío o periférico se despliega en el contexto de la Nueva División Mundial del Trabajo, en adaptación a ella y bajo sus coacciones, a través de especializaciones y el logro de nichos. Se da por el impulso, en el interés y bajo el control de empresas transnacionales y gobiernos de potencias y países desarrollados, de organismos internacionales, y de élites político-burocráticas y propietario-empresariales del interior. Para su diseño y cumplimiento se recurre al asesoramiento y financiamiento externos.<sup>15</sup>

El neocapitalismo periférico asocia grandes empresas, transnacionales y nativas, que predominan en coexistencia con empresas poco productivas y rentables, y con núcleos y áreas de tipo atrasado o arcaico. Las producciones son especializadas primero en la sustitución de importaciones con destino al mercado interno, sus segmentos de grupos afluentes urbanos (medios y altos) y para el consumo popular de masas; y luego y cada vez más en la exportación a los centros desarrollados y la apelación a sus inversiones.

Cambridge University Press, 1996; David Held, *Democracy and the Global Order-From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford, Stanford University Press, 1995.

<sup>15</sup> Cf. M. Kaplan, *El Estado latinoamericano*. México, UNAM, 1996.

El financiamiento por la exportación, los préstamos e inversiones del exterior, el creciente endeudamiento externo, sustituyen al proceso autónomo de acumulación de capitales y de producción de cultura, ciencia y tecnología localmente generadas y controladas. Se combina la disponibilidad y el uso de mano de obra abundante-barata-controlada y de tecnología importada, con el intervencionismo proteccionista y regulador del Estado.

A escala mundial, de regiones y naciones, se produce una triple disociación entre la economía primaria y la economía industrial, entre ambas y el empleo, y entre la economía real y la simbólica.

Las *ventajas comparativas* de los países residen cada vez más en la capacidad para el uso de la *información*, y cada vez menos en factores como la abundancia y baratura de materias primas, alimentos, energéticos y trabajo. Los países se diferencian cada vez más, según tengan o no ventajas comparativas y costos bajos. La economía de productos primarios y la economía industrial se desvinculan y se desarrollan de modo divergente. La economía industrial desvincula la producción y el empleo, crea (a través del *downsizing* y el *reingeneering*) una tendencia mundial a la *desocupación estructural*. Los países de industrialización reciente o incipiente ven bloqueados los proyectos de desarrollo que pretenden basarse en la producción para la exportación de materias primas, alimentos, energéticos y semiterminados, con base en bajos costos de mano de obra e insumos y a reducidos componentes educativos y tecnológicos.

La *economía real* de la producción y el comercio de bienes y servicios va siendo reemplazada por una *economía simbólica*, estructurada por los movimientos de capital, tipos de cambio y flujos de crédito. Ambas se independizan, siguen caminos divergentes, aflojan sus nexos. La economía simbólica crece más que la real. En ella predomina la *espectrónica*, el capital financiero internacional que aprovecha la telemática, para operar a través de la especulación y la alta volatilidad de los mercados. Un *nuevo mercado financiero mundial* tecnificado y unificado en una red mundial electrónicamente integrada ignora las fronteras; predomina cada vez más sobre los actores y fuerzas de las economías, las sociedades y las políticas nacionales; plantea un problema de gobernabilidad a los Estados, limitando o desvirtuando sus deci-

siones y sus acciones; vuelve irrelevantes y fallidos los intentos de formular y aplicar políticas económicas auténticamente nacionales.

En un contexto económico internacional problemático y tendencialmente desfavorable en las últimas dos décadas, el comercio mundial declina con relación al crecimiento de la producción mundial. Las economías de los países avanzados y los *bloques productivo-comerciales* incrementan sus exportaciones en una doble dirección. Por una parte se desplazan del intercomercio al intracomercio, concentran gran parte de sus transacciones mercantiles y de sus inversiones entre ellas mismas. Por la otra, intensifican su competencia y aumentan su proteccionismo respecto a Latinoamérica y el Sur; les exigen la apertura en favor de sus propias exportaciones e inversiones; les imponen condiciones desfavorables en el comercio exterior y el financiamiento; incrementan sus exportaciones en esa dirección y disminuyen sus importaciones del mismo origen; realimentan la tendencia al deterioro de los términos del intercambio y a las balanzas comerciales y de pagos desfavorables. La salida de dinero desde los países empobrecidos hacia las potencias y países desarrollados —en exceso respecto a la entrada por comercio e inversiones y ayuda—, se alimenta de los déficit comerciales y financieros, la repatriación de beneficios, la fuga de capitales, los costos de la dependencia tecnológica y las obligaciones de pago de la deuda externa. Todo ello contribuye a la exportación neta de capitales, la escasez o carencia de divisas para el pago de deudas y de importaciones indispensables, la baja capacidad de ahorro interno, la cuasi fatalidad del *endeudamiento externo*.

El crecimiento (puramente cuantitativo) y la modernización (superficial o de fachada), sin transformaciones estructurales previas o concomitantes, se disocian de un posible desarrollo integral, lo bloquean e impiden. Los beneficios del crecimiento son monopolizados por grupos minoritarios. El crecimiento es insuficiente y distorsionante; presupone, incluye y refuerza la redistribución regresiva del ingreso, la depresión de los niveles de empleo, remuneración, consumo y bienestar para la mayoría de la población. Ésta se ve condenada a la frustración de sus necesidades y de sus expectativas de participación, a la reducción de sus opciones y posibilidades de progreso.

La naturaleza *reclasificadora, polarizadora y marginalizante* del camino de crecimiento presentado como desarrollo, se manifiesta, a la vez, en términos de países (brecha entre los centrales y los periféricos, y entre estos últimos), así como en el interior de los países, entre ramas, sectores, polos urbanos y periferias regionales y locales, clases y grupos, instituciones.

El neocapitalismo periférico presupone e incluye, o desemboca para su legitimación, en un diagnóstico simplificado del subdesarrollo y el desarrollo, y en una propuesta de desarrollo imitativo y repetitivo de lo ocurrido con Europa, Estados Unidos, Japón y Asia Oriental y Sudoriental. Se legitima con una ideología organizada en torno de una *mística del crecimiento* como indefinido, ilimitado, unidimensional, unilineal, material y económico, cuantificable. Se le identifica con el *rendimiento*, el aumento del beneficio, la productividad, la producción, el consumo y la abundancia material equiparados al bienestar. El predominio de la idea de rendimiento tiene implicaciones en términos de reduccionismo, fatalismo y conformismo, y selectividad destructiva.<sup>16</sup>

Postulado con participación y para beneficio de todos, el crecimiento se evidencia en las "décadas perdidas" de los ochentas y lo que va de la de los noventas, como un proceso de insuficiencia primero y luego de estancamiento y retroceso, incierto, confiscado por grupos minoritarios. Este crecimiento es productor de pobreza, privación y marginalización para grupos en conjunto mayoritarios; generador, componente y refuerzo de la polarización social y la conflictividad política. México, como los otros países latinoamericanos, se ve abocado a una perspectiva de crecimiento nulo, de estancamiento y regresión; de crisis recurrentes y acumulativas; de ensanchamiento de la brecha del desarrollo.

Las políticas de ajuste y las reformas del Estado no siempre actúan en el sentido de la plena liberalización y la efectiva apertura e integración en la economía internacional; y pueden, por el contrario, complicarlas y obstaculizarlas. No logran la superación de la crisis y la reanudación del crecimiento; agravan el estancamiento y la regresión, el empobrecimiento y frustración de gru-

<sup>16</sup>Sobre esta dimensión ideológica del crecimiento neocapitalista, cf. M. Kaplan, *Modelos mundiales y participación social*. México, FCE, 1974.

pos mayoritarios, la generación de población redundante, los obstáculos a la democratización y al imperio de la ley. Refuerzan y amplifican los conflictos sociales y políticos, las dificultades del Estado y la proclividad al uso de métodos autoritarios y represivos.

Aunque insuficientes e inadecuados, el crecimiento y la modernización diversifican y complejizan las fuerzas y estructuras, relaciones y procesos del sistema, y tienden a crear o a incrementar la heterogeneidad y la segmentación de la sociedad. Viejos y nuevos patrones de estratificación y movilidad se superponen y entrelazan, sometiendo las clases y grupos, las organizaciones e instituciones, a condicionamientos múltiples y contradictorios. La transición no es consecuencia de un proyecto deliberado de clase, grupo o élite, para promover o aprovechar los cambios. Éstos se producen sobre todo por factores externos (crisis económicas, políticas y militares, nueva división mundial del trabajo, confrontaciones entre potencias y bloques), o como subproductos involuntarios e imprevistos de medidas coyunturales en favor del sistema y de los grupos gobernantes y dominantes.

Debilitada su hegemonía, la oligarquía tradicional se adapta y autotransforma como nueva élite oligárquica, flexible y permeable para absorber y controlar los cambios. Son de aparición tardía, relativamente débiles, carentes de autonomía y de proyecto, tanto el empresariado nacional como las clases medias, los trabajadores y marginados urbanos, los grupos campesinos. Pueden movilizarse y cuestionar la dominación tradicional, pero no afectarla seriamente ni imponer una alternativa de hegemonía y proyecto. La capacidad para regir la nación es perdida en parte por unos, sin ser totalmente ganada por otros.

En lo sociopolítico, la excepcionalidad se normaliza, la transición se vuelve permanente. Elementos de progreso, de estancamiento y regresión, una diversidad de fuerzas y formas heterogéneas, se entrechocan y se entrelazan sin una reestructuración integradora bajo el signo de alguna racionalidad alternativa. Las ideologías proliferan y coexisten, se combaten, se influyen y entremezclan. Los partidos y movimientos políticos se multiplican. Se crean o se refuerzan trabas para el logro de formas racionales de acción política, consensos amplios, respuestas a las interrogantes y dilemas del desarrollo y a las crisis socioeconómicas y

políticas. *La crisis política*, como luego se dice, tiende a generalizarse y a permanecer.<sup>17</sup>

Para el análisis de las dictaduras del Cono Sur, es necesario considerar las implicaciones que para las economías y sociedades de América Latina, sus sistemas políticos y sus Estados, tienen los efectos restrictivos y destructivos de lo que llamo un *triángulo diabólico*, económico-social-político.

La *crisis y descomposición de la economía* se dan con la falta o irregularidad del crecimiento; las restricciones al ahorro interno, la acumulación de capitales, la inversión, la productividad, la producción, el empleo, la redistribución de ingresos y satisfactores de necesidades básicas.

En condiciones de *capitalismo salvaje*, clases y grupos, ramas económicas y regiones, compiten en lucha exacerbada por el reparto de un producto nacional menguante. Surgen y predominan condiciones favorables a la monetarización y mercantilización de todo y de todos; al éxito económico a cualquier precio; a las actividades improductivas, de intermediación y especulación; al aprovechamiento de las oportunidades creadas por las crisis, la inflación y la corrupción. Crecen y se desarrollan la economía informal, la delincuencia organizada y la economía criminal.<sup>18</sup>

Las empresas de mayor fuerza financiera, de mejor acceso a los mercados, y de relaciones privilegiadas con el Estado, predominan en desmedro de las actividades y empresas productivas, innovadoras, creadoras de empleo y distribuidoras de ingreso, inductoras de desarrollos progresivos en otras ramas. Los recursos humanos, los recursos naturales y el medio ambiente son objeto de una explotación desenfrenada que los deteriora o destruye.

El crecimiento bajo el condicionamiento de la integración internacional se da, sobre todo, bajo la forma de *enclaves* técnico-económicos y socioculturales, que contribuyen a la modificación

<sup>17</sup> Para el cuadro general y por países del proceso contemporáneo de América Latina, cf. Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid, Alianza Editorial, 1969; Pablo González Casanova, coord., *América Latina: historia de medio siglo*. México, Siglo XXI, 1977 y 1981. 2 vols. M. Kaplan, *El Estado latinoamericano*. México, UNAM, 1996.

<sup>18</sup> Cf. M. Kaplan, *El narcotráfico latinoamericano y los derechos humanos*. México, CNDH, 1993.

de polos y ejes socioeconómicos, al surgimiento de otros nuevos, a la apertura de brechas y segmentaciones internas y a las rearticulaciones con fuerzas y dinámicas externas, por encima de las fronteras y dentro de la lógica de la llamada globalización.

Dinero, riqueza, mercado, mercantilización, son patrones insuficientes e inadecuados, de organización y cohesión sociales, de reproducción y crecimiento, de coexistencia civilizada y solidaridad humana y social.

La *disolución social* se manifiesta como debilitamiento, disgregación, comienzo de la destrucción, de *grupos y tejidos sociales*. Ello va abarcando ante todo a una parte considerable de las clases campesinas; a marginados urbanos, trabajadores por cuenta propia, sectores menos calificados y organizados de la fuerza de trabajo. Va abarcando también a trabajadores calificados, pequeños y medianos empresarios, clases medias intelectuales y técnico-profesionales. Dentro de estos grupos, las víctimas se reclutan además predominantemente por sexo y edad (mujeres, ancianos, niños, adolescentes, jóvenes desempleados), y por etnias y regiones.

Estos grupos sufren la baja del empleo, el ingreso, el consumo, los servicios públicos, las infraestructuras, los satisfactores de las necesidades básicas, las carencias múltiples, el cierre virtualmente definitivo de las posibilidades de existencia y progreso, la generalización de la pobreza y la miseria. Ello lleva consigo la caída en la impotencia, la apatía, la marginalización, la desorganización social (prostitución, alcoholismo, drogadicción), la búsqueda de la supervivencia en las criminalidades proliferantes, la inseguridad y la violencia.

Con los fragmentos o desechos provenientes de la disgregación de las *clases medias y populares* se va constituyendo una *subclase o no clase de parias*, una *población redundante*. Ésta se desplaza, de la economía legal y la sociedad formalizada, a la economía informal y criminal y a la sociabilidad periférica, y a la *migración* internacional.

*Descomposición económica y disolución social* implican la baja y mala utilización, el despilfarro, la pérdida del potencial representado por considerables grupos y sus relaciones, estructuras e interacciones. Esta amputación y destrucción de actores y tejidos sociales priva de protagonistas, fuerzas y recursos, de polos y ejes, de bases y alianzas, que son indispensables para el mero cre-

cimiento económico y el desarrollo, la solidaridad social y la integración nacional, la continuidad y el cambio progresivo, la democratización política y un posible Estado de Derecho.

Se deterioran o destruyen las cadenas productivas, y se reducen la complejidad, los alcances y las potencialidades de la división social del trabajo. Se debilitan o desaparecen las identidades (individuales, sociales, colectivas), los marcos de referencia, la percepción y el aprovechamiento del abanico de posibilidades y alternativas. Se abren o amplifican *brechas, discontinuidades y líneas de fractura* que contribuyen a la división y polarización de las naciones latinoamericanas.

En reacción a los sentimientos generalizados de incertidumbre e inseguridad, tanto individuales como grupales y colectivas, un individualismo exasperado busca la supervivencia a cualquier costo, las garantías y los logros de la gratificación de necesidades y de la realización personal, en la inmediatez de lo privado, de lo familiar y de las solidaridades elementales. La evasión hacia la privacidad es favorecida por los medios de información y comunicación de masas y la industria del entretenimiento, como aparatos de manipulación, desinformación, "fábrica de sueños": por el consumismo compulsivo; por las adicciones (drogas, alcohol).

La adaptación a lo existente como lo dado inmodificable conlleva la renuncia a las formas de participación social y política mediante instituciones, movimientos y partidos. La protección es buscada mediante relaciones y formas de patronazgo, clientelismo y corporativismo. Las promesas de logros y satisfactores son de cumplimiento diferido. Los grupos e individuos que resultan víctimas son diferenciados y graduados según sus expectativas y logros. Se vuelven posibles y probables la caída en la indiferencia, la pasividad, la apatía, el conformismo, la despolitización, y con ello la aceptación de disciplinas sociales y políticas, a la vez impuestas por otros y autoimpuestas.

La descomposición económica y la disolución *social* se entrelazan e interactúan con la *conflictividad, la inestabilidad y la anarquización políticas*. La movilización y turbulencia sociales y las demandas de participación democrática encuentran respuestas restrictivas y represivas. Se mantiene el sometimiento de la población a una estructura piramidal de dominación, en la cual los grupos mayoritarios son subordinados a los centros de poder del

Estado y hacia núcleos concentrados de poder privado. El prototipo vigente del *súbdito* prevalece sobre el prototipo inexistente o débil del *ciudadano*.

En la pirámide de dominación, en el Estado y la sociedad, prevalece en importancia y peso específico una constelación constituida por: grupos gobernantes y administradores; el *establishment* policiaco-militar (formal-legal y clandestino); los tecnoburócratas; los expertos en información y en comunicación; los políticos y gestores públicos; los representantes de grandes intereses privados; la delincuencia organizada en mafias económico-políticas; los poderes regionales y locales, sus aparatos, apéndices y periferias.

Estado, élites públicas, órdenes institucionales, grupos neoligárquicos, así como la mayoría de los partidos operan en pro de la declinación del papel de los sectores medios y populares en la política y de su marginalización y despolitización. Modos y regímenes represivos aumentan la centralización y la propensión coactiva del Estado, para la imposición de la autoridad, de la unidad orgánica, del consenso pasivo. Medidas legislativas y prácticas administrativas contra grupos mayoritarios son parte de un proceso general de intimidación, manipulación y corrupción por grupos públicos y privados.

El peso de grupos dominantes, dentro del Estado y como influencias y controles externos a él, no es contrarrestado por la gravitación de los grupos mayoritarios. Marginados y dominados, fragmentados y desarticulados, sin proyectos propios, aquéllos son afectados además por las restricciones (legales y de hecho) a la participación. Se procura el debilitamiento o el desmantelamiento de toda forma de poder y autoridad del pueblo, de sus organizaciones representativas y grupos intermedios.

Clases y grupos, organizaciones e instituciones carecen, en variables grados y alcances, de cohesión, conciencia y voluntad unificada, de representación eficaz, de aptitud para formular e imponer sus intereses y proyectos, y para constituir amplias coaliciones. Se multiplican las trabas y perturbaciones para la creación y uso de formas racionales de acción política, y para el logro de un amplio consenso sobre fines y tareas nacionales; las divergencias irreductibles; las situaciones de incoherencia, de equilibrio paralizante de fuerzas, de estancamiento catastrófico. Cla-

ses, fracciones, grupos, órdenes institucionales, partidos, contribuyen con sus participaciones a generar crisis que no están en condiciones de resolver, al tiempo que sufren y agravan sus crisis internas.

En las cumbres del sistema se mantienen o resurgen tendencias a la restricción y el abandono de las instituciones y regímenes de la democracia liberal; a su reemplazo por regímenes más o menos pragmáticos y coyunturales; más o menos oligárquicos o dictatoriales; a la concentración y la personalización del poder; a la gestión monocrática del Estado (hacia y en la derecha y la izquierda).

Una *crisis política* virtualmente permanente, a la vez orgánica y endémica en la mayoría de los países latinoamericanos, se abre a partir y a través de dos grandes líneas.

Por una parte, el camino de desarrollo neocapitalista desplaza, disuelve o reorganiza formas anteriores de dominación, e instaura las suyas propias. Masas de población son liberadas de jerarquías tradicionales, reestructuradas y movilizadas, incitadas a incrementar sus necesidades y demandas (empleo, ingreso, satisfactores sociales, participación política). A la inversa, el neocapitalismo periférico despliega su dinámica marginalizante y multiplica las tensiones y conflictos. Los portadores y beneficiarios del proyecto de desarrollo se inclinan en favor de la creciente concentración del poder y de un orden autoritario. Estado y grupos gobernantes, élites oligárquicas y órdenes institucionales (consorcios nacionales y transnacionales, fuerzas armadas, Iglesia), se reservan los principales centros e instrumentos de decisión y acción sociopolíticas.

Grupos dirigentes y dominantes encuentran, sin embargo, crecientes dificultades para la reproducción y avance del sistema. Divididos en fracciones competitivas, enfrentados a movilizaciones y conflictos de difícil absorción e insuficiente control, presienten o constatan la amenaza de una creciente *entropía*. Situaciones recurrentes de lucha social, inestabilidad política, reducción de la legitimidad y del consenso, insuficiencia de la coerción normal, descontrol, vacíos de poder, crisis de hegemonía, se manifiestan y vehiculan en la proliferación de ideologías, movimientos y partidos, regímenes y proyectos políticos. La mayoría de los intentos y experimentos políticos aparecen, en mayor o menor grado, a la

vez como reflejo, continuidad y tentativa de superación de la crisis; afectan el orden político tradicional pero no lo destruyen, en medidas variables lo preservan.

Estas circunstancias y fenómenos dificultan a la vez el mantenimiento de la vieja hegemonía oligárquica, su renacimiento con modalidades y recursos diferentes, la vigencia y avance de la democratización. Se evidencia la contradicción entre el crecimiento y la modernización neocapitalistas, por una parte, y la democratización y la crisis política por la otra. Se intentan soluciones definitivas a la contradicción mediante regímenes autoritarios.

Las dictaduras de nuevo tipo en el Cono Sur son el *caso límite* de la crisis del Estado y de la democracia, de la concentración inédita del poder y del despliegue de una violencia multidimensional, en un grado y con una intensidad y alcances sin precedentes.

### III. DICTADURAS DEL CONO SUR

Los regímenes instaurados en Brasil, Uruguay, Bolivia, Chile y Argentina en las décadas de los sesentas y setentas han sido objeto de diferentes conceptualizaciones e interpretaciones: neofascismo, regímenes de excepción, dictaduras de nuevo tipo, autoritarismo-burocrático. Sin entrar aquí al debate, puede constatarse que aquéllos presentan *rasgos definitorios*.<sup>19</sup>

a) En su *génesis e implantación*, estos regímenes se presentan como *solución final* de las contradicciones entre las exigencias y problemas de la nueva inserción internacional, del neocapitalismo periférico y de las crisis de la hegemonía; de la detención de la *entropía* del sistema y el desarrollo de sus posibilidades, mediante el ajuste violento de lo social y lo político-ideológico al tipo de economía, de crecimiento y modernización y de dominación que

<sup>19</sup> Cf. M. Kaplan, "¿Hacia un fascismo latinoamericano?", en *Nueva Política*, vol. 1, núm. 1. México, 1976; Florestan Fernandes, *Poder y contrapoder en América Latina*. Río de Janeiro, Zahar Editores, 1981; Sergio Vilar, *Fascismo y militarismo*. Barcelona-Buenos Aires-México, Grijalbo, 1978; Junan Linz y Alfred Stepan, eds., *The Breakdown of Democratic Regims*. Baltimore, 1978; David Collier, ed., *The New Authoritarianism in Latin America*, 1979; Guillermo O'Donnell, 1966-1973. *El Estado burocrático-autoritario: triunfos, derrotas y crisis*. Buenos Aires, Universidad de Belgrano, 1982.

se busca. La experiencia se funda en un golpe de Estado de las fuerzas armadas contra un gobierno más o menos civil.

b) La *hegemonía* es asumida por las fuerzas armadas, en alianza principal con las nuevas élites oligárquicas y empresas transnacionales, y en alianza secundaria con sectores de la tecnoburocracia civil, estratos de la clase media y de la burocracia sindical. A ello se agrega una cadena de complicidades descendentes, activas y pasivas, por parte de sectores considerables (Iglesia, prensa, instituciones académicas, burocracia sindical, partidos de derecha y centroderecha, etcétera).

En contra de la caracterización e interpretación de este tipo de régimen *sui generis* del Cono Sur como *neofascista* se argumenta que él mismo no reproduce todos y cada uno de los rasgos, secuencias y resultados del fascismo europeo entre las dos guerras mundiales.<sup>20</sup> Sin embargo, debe tenerse en cuenta al respecto que el neofascismo del Cono Sur es un fenómeno, en sus comienzos, en mayor o menor grado, subdesarrollado y dependiente como los países en que se incuba y emerge, distinguido por el carácter desigual y combinado de sus características, articulaciones y procesos. Al papel promotor y usufructuario del gran capital en el fascismo europeo, corresponde en los casos del Cono Sur la alianza entre fuerzas armadas, nuevas élites oligárquicas y empresas transnacionales en y para la implantación y avance del neocapitalismo periférico. Las fuerzas armadas son hostiles a la movilización política de la población, aun en condiciones de control autoritario y manipulación vertical, y asumen la función de partido único. Al partido militarizado del fascismo europeo co-

<sup>20</sup> Entre la vasta literatura que recupera la complejidad y diversidad del fenómeno fascista en su versión original, cf. Hannah Arendt, *Le Système Totalitaire*. París, Éditions du Seuil, 1972; Ernst Nolte, *La crisis del sistema liberal y los movimientos fascistas*. Barcelona, Península, 1971; E. Nolte, *Three Faces of Fascism-Action Française, Italian Fascism, National Socialism*. Nueva York-Toronto, New American Library, 1969; S. J. Woolf, ed., *The Nature of Fascism*. Nueva York, Vintage Books, 1969; Stanley G. Payne, *El fascismo*. Madrid, Alianza Editorial, 1980; Renzo De Felice, *Compendre le fascisme*. París, Seghers, 1975; Pierre Aycoberry, *La Question Nazie-Les Interprétations du National-socialisme*. París, Éditions du Seuil, 1979; María A. Macciocchi et al., *Elements pour une Analyse du Fascisme*. París, Union Générale d'Édition, 1976. 2 vols.; Zeev Sternhell, *La Droite Révolutionnaire-Les Origines Françaises du Fascisme. 1885-1914*. París, Éditions du Seuil, 1978; Z. Sternhell, *Ni Droite, ni Gauche-L'Idéologie Fasciste en France*. París, Éditions Complexe, 1987.

rresponde el político armado, el militarismo politizado y de hecho partidista *sui generis* del neofascismo latinoamericano.

Este régimen renuncia *a priori* a la *legitimación* democrático-liberal. Se autolegitima por la propia fuerza; por el éxito de la represión; por la misión histórica que pretende asumir (cruzada contra las subversiones, crecimiento y modernización, destacado papel internacional); por una ideología desarrollista y cientificista-tecnoburocrática.

c) El Estado es reestructurado y reorientado en su aparato, en su personal, en sus funciones y modos de operar. Aquél se auto-proclama como actor supremo de la sociedad que asume un autoritarismo represivo llevado al extremo, para defender el sistema contra enemigos internos y externos, y garantizar la unidad y el orden como precondiciones del crecimiento y la modernización, de la grandeza y el bienestar nacionales. Determinados correlativamente como peligrosos, se teme y niega todo lo que sean divergencias y disidencias, pluralismo, participación, movilización; y se apunta a la extirpación de la esfera o instancia política.

d) El régimen usa en grado sin precedentes las *formas simbólicas del poder*, las técnicas y aparatos de información y comunicación de masas y de control social. Con ello se busca el bloqueo de la información, y de la racionalidad y la conciencia sociales y políticas; la descalificación de las oposiciones y alternativas; la generalización del conformismo y la sumisión, la apatía y la evasión; el encuadre y la atomización, la subordinación e impotencia de la sociedad civil.

e) La *militarización del poder* se entrelaza con la *universalización de la represión*. Las fuerzas armadas, politizadas y autonomizadas —con las cuales la tecnoburocracia civil tiende a converger y a entrelazarse— asumen un papel de dirección suprema y de agencia integradora de la sociedad. Le imponen una disciplina militar y convierten la violencia en la solución privilegiada para todo problema o conflicto. La represión se universaliza en sus objetivos, en sus destinatarios y formas, en sus niveles y aspectos. Sus medios aumentan en número, refinamiento, intensidad y eficacia. Se rompe aún más el equilibrio entre la represión estatal y paraestatal y la capacidad defensiva y ofensiva de grupos e instituciones de la sociedad civil. Se obstaculizan y se destruyen las

organizaciones y movimientos, los procesos de concientización y movilización de los sectores medios y populares; se refuerza la despolitización, el conformismo y la apatía, la automarginación.

f) Este tipo de régimen tiende a identificarse con un doble *proyecto de dominación hacia adentro y de hegemonía regional*, de cruzada interna y de cruzada internacional, y con ello la tendencia al conflicto externo. La cúpula militar y el régimen político estatal se entrelazan e interactúan con el proyecto de neocapitalismo tardío o periférico y de inserción subordinada en la nueva división mundial del trabajo, y con los grupos e instituciones que se identifican con dicho proyecto y al cual usufructúan; los favorece en su implantación, en su progreso, en el goce de sus beneficios. Al mismo tiempo, la alta dirigencia militar defiende y refuerza su posición hegemónica en la coalición sustentadora del régimen; se autolegitima con el crecimiento y la prosperidad relativa y transitoria; usa en la medida de lo posible ese crecimiento, lo mismo que a las élites oligárquicas, a las empresas transnacionales, a la dirigencia política y militar de Estados Unidos; puede a veces postergar o afectar los intereses de unas y otros para privilegiar los propios y los de su proyecto específico. La política económica sirve a los jefes militares para combinar la creación de condiciones de éxito para su proyecto político-estratégico, y el disfrute y saqueo económico sin precedentes en los respectivos países; para una fantástica operación de acumulación privada, compartida en sus beneficios por la oligarquía financiera transnacionalizada, las empresas extranjeras, la banca y los organismos financieros de países desarrollados e instituciones internacionales, incluso por un tiempo también por una parte importante de la clase media, y una cadena descendente de complicidades activas y pasivas. Este régimen tiene además una gama de instrumentos y mecanismos inherentes de *autopreservación y de autorrefuerzo*. Logra gozar de una gama de complicidades en la cúpula del sistema por parte de élites e instituciones, pero también de los apoyos subordinados, el consenso pasivo o la resignación apática de grupos mayoritarios.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Cf. M. Kaplan, "Militarismo, crisis política y relaciones internacionales en la América Latina contemporánea", en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, año XIII, núm. 39. México, UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas, septiembrediciembre de 1980.

A la militarización de la sociedad en respuesta a lo que amplia y vagamente se define como subversión corresponde la idea de la cruzada internacional. La cruzada requiere la reorganización del campo político-militar en América Latina. Economía y sociedad, cultura y política, diplomacia y estrategia, deben ser reestructuradas para la continuidad y el éxito del proyecto dentro y fuera del respectivo país. El crecimiento buscado debe dar los recursos para el armamentismo y las operaciones bélicas que podrían establecer la hegemonía regional.

Así, en el caso argentino, el proyecto del régimen presupone, por una parte, el enfrentamiento en el campo de batalla con regímenes similares pero competitivos (Brasil, Chile), y por la otra, la fantasía de sustituirse a la hegemonía de Estados Unidos en lo regional (si no mundial).

g) Finalmente, este tipo de régimen presenta el paso de un umbral hacia la cristalización de un sistema de *dominación total por el terror sin límites*. Ello es expresión de tendencias globales, profundas y a largo plazo, en lo demográfico, económico, social, cultural-ideológico, político y militar, así como de la superación o destrucción de barreras psicológicas, éticas, institucionales y jurídicas. Todo en un contexto histórico mundial de crisis gigantescas y de consecuencias imponentes: guerras mundiales y civiles, revoluciones, catástrofes económicas, creación de poblaciones redundantes. El siglo XX es época de una ruptura casi absoluta del equilibrio en las relaciones entre Estado y sociedad civil, entre gobernantes y gobernados; del poder agobiante del Estado, el poder ejecutivo y la dominación tecnoburocrática. A ello se agrega la disponibilidad mayor y el aumento del peso cuantitativo y cualitativo de burocracias militares, policiales y civiles, capacitadas y disciplinadas en y para la organización, la acción y el control sociales; en y para el uso sistemático y eficaz de las tecnologías de información y de violencia cada vez más refinadas. Este peso incrementado de lo tecnoburocrático provee o refuerza la aptitud y la proclividad para la frialdad deshumanizada del personal militar, policial y civil implicado o responsable directa o indirectamente en cuanto al examen y diagnóstico de los problemas de lo que se define como subversión, su represión, las soluciones propuestas y su ejecución. Ello incluye la capacidad para una *racionalidad demencial* en el cálculo metódico de los medios

adecuados para los fines autodeterminados, con el descarte de toda consideración legal, ética o simplemente humana.

Militares, policías, civiles de diferentes extracciones sociales ideológicas y políticas, y de distintas especializaciones, pero que comparten un entrenamiento o una inclinación para la violencia irrestricta, pueden inspirarse además en la multiplicidad de ejemplos internacionales que la historia contemporánea proporciona. Ella provee las imágenes de la oferta ilimitada de poblaciones excedentes e individuos indeseables o gastables, peligrosos y amenazantes, merecidamente destinados a ser víctimas pasivas de la dominación y la explotación totales, y de su exterminio *administrativamente* organizado por Estados y gobiernos de todo tipo (capitalistas o socialistas, desarrollados o atrasados). Este rico depósito histórico de experiencia mundial, de *saber qué y saber cómo*, alimenta una ideología justificatoria de tipo neofascista nativo, preconstituida pero adaptada y elaborada según los actores y las condiciones locales, y de la cual la llamada Doctrina de la Seguridad Nacional es componente importante pero no verdadero equivalente o sustituto.<sup>22</sup>

Las fuerzas armadas y policiales, las organizaciones civiles que actúan de acuerdo y en colaboración con aquéllas, disponen así de una visión y de un discurso que justifica la propia hegemonía, la cruzada sin restricciones ni plazos, la permanencia indefinida en el poder y su uso y disfrute irrestrictos, la apropiación de una parte incalculable en el reparto desenfrenado del ingreso y la riqueza nacionales y, correlativamente, la responsabilidad también difícilmente evaluable en la expansión de la alucinante deuda externa. Para los miembros de tales organizaciones implicados en la represión y en el exterminio cuasi genocida (Argentina, Chile, Centroamérica y el Caribe), se vuelve posible la realización de sueños y fantasías de destructividad y saqueo. Se dispone de razones y coyunturas para instaurar y realizar programas de exterminio contra grupos considerados superfluos, indeseables o peligrosos. Se puede visualizar al propio pueblo, especialmente a los jóvenes, como material gastable en conflictos internos (la "Gue-

<sup>22</sup> Cf. H. Arendt, *Le Système Totalitaire*, op. cit.; Richard L. Rubenstein, *The Cunning of the History-The Holocaust and the American Future*, op. cit.

rra Sucia", del Cono Sur) o internacionales (llegada al borde de la guerra entre Argentina y Chile, Guerra de las Malvinas).<sup>23</sup>

La universalización de la represión y su carácter deliberadamente demencial y arbitrariamente irrestricto, se perfila a partir y a través de sus supuestos y métodos. Ante todo, se requiere una definición burocrática y jurídica, de interpretación extensible a voluntad y capricho, de una o varias *categorías/imágenes de enemigos internos/externos*, como víctimas potenciales pero disponibles para su actualización en cualquier momento y circunstancia. Los enemigos se ordenan en un eje identificado con la categoría universalizable al infinito, susceptible de una amplia diversificación de encarnaciones concretas: el *subversivo*. La función de esta categoría es la privación de identidad humana a toda persona incluida en aquélla, la asignación de una identidad *parantropoide* (Richard L. Rubenstein) o subhumana. Ello elimina a su respecto cualquier traba social, política, jurídica o ética; lo priva de sus derechos individuales y ciudadanos y de sus propiedades personales, prepara la posibilidad de su eliminación psicológica y física.

Se procede a una *identificación universal*, arbitraria e irrestrictamente extensible, de las categorías definidas como superfluas y peligrosas (en lo económico, lo social, lo profesional, lo étnico, lo ideológico, lo psicológico, lo político); de los individuos y grupos que no se conforman o someten, que protestan y resisten, con la categoría ontológica del subversivo. Sobre todas sus encarnaciones inapelablemente asignadas se puede ejercer el *terror sin límites*.

El uso priorizado del terror sin límites desdeña los esfuerzos y éxitos por la persuasión y la recompensa, todo cálculo pragmático para un tratamiento mínimamente humano de las víctimas. Se tiende a eliminar toda implicación humana entre dominadores, por una parte, y dominados, humillados y ofendidos, por la otra, en todos los aspectos y niveles de la vida socioeconómica y política y de la existencia cotidiana. La mayoría de las personas deben convertirse en cosas, instrumentos pasivos que respondan

<sup>23</sup> Cf. *Nunca más: informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1984; M. Kaplan, "La Guerra de las Malvinas: aspectos políticos y jurídicos", en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XVII, núm. 49. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, enero-abril de 1984.

a la voluntad de los amos, súbditos sin libertad de acción impredecible, con respuesta automáticamente asegurada de toda orden de la autoridad. Los instrumentos y mecanismos de la detención, la tortura, el encarcelamiento clandestino, la desaparición y el homicidio, sus efectos agravados por la impunidad, son altamente significativos al respecto.<sup>24</sup>

Este ensayo general de genocidio crecientemente extensible a un proyecto de dominación total en primer despliegue, cuenta, como se dijo, con una red de complicidades directas e indirectas, activas y pasivas. Por añadidura, estos regímenes, aunque relativamente derrotados y reemplazados, son expresión de fuerzas y tendencias profundas y de largo plazo, cuya existencia y peso no puede ser minimizado. Se explican así en parte las considerables restricciones y vicisitudes, los logros y frustraciones, de las — recientes o actuales — *transiciones* que, desde la década de los ochentas hasta el presente se dan en casi todos los países latinoamericanos, de las dictaduras militares o de regímenes civiles con rasgos y componentes autoritarios y militaristas, a gobiernos en variados grados civiles, democráticos y constitucionales.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Cf. Martin Andersen, *Dossier secreto: el mito de la Guerra sucia*. Buenos Aires, Planeta Argentina, 1993.

<sup>25</sup> Cf. M. Kaplan, "Argentina: de la dictadura a la democracia", en *Cuadernos Americanos*, año XLIV, vol. CCLX, núm. 4. México, julio-agosto de 1983; Guillermo O'Donnell, Philippe Schmitter y Laurence Whitehead, eds., *Transitions from Authoritarian Rule*. Baltimore, Maryland, 1986; Larry Diamond, Juan Linz y Seymour Martin Lipset, eds., *Democracy in Developing Countries*. Boulder, Colorado, 1988; Alfred Stepan, *Repensando a los militares en política-Cono Sur: un análisis comparado*. Buenos Aires, Planeta Argentina, 1988; L. Whitehead, "Democratic Transitions", en Joel Krieger, ed., *The Oxford Companion to Politics in the World*. Nueva York, Oxford University Press, 1993.

## VIOLENCIA SOCIAL (UN INTENTO CONCEPTUAL PARA EL MÉXICO ACTUAL)

Octavio Rodríguez Araujo\*

MI INTERÉS en este trabajo\*\* no es conceptuar a la violencia. Adolfo Sánchez Vázquez, en *Filosofía de la praxis*, ha andado este camino mejor de lo que yo lo haría.

La violencia social, que es el tema que Sánchez Vázquez me ha pedido que desarrolle para este espacio, y que al principio me pareció que sería fácil, es un tema demasiado amplio que intentaré acotarlo y ubicarlo conceptualmente en el presente de México. Los estudios que conozco sobre la violencia se refieren en general a la que ejerce el poder y, colateralmente, a las reacciones que esa violencia provoca en sectores de la sociedad.<sup>1</sup> De esta violencia, en México y en el pasado, se han ocupado, entre muy pocos autores, Manuel López Gallo en su voluminoso ensayo con transcripciones y consultas de testimonios de primera mano sobre la violencia en México,<sup>2</sup> y Orlando Ortiz en su antología de textos sobre el mismo tema desde antes de la Conquista española hasta el 2 de octubre de 1968.<sup>3</sup> Sobre el presente contamos también con reportajes que revelan la violencia, la violencia del poder, que no es nuestro enfoque.<sup>4</sup>

\* Profesor-investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

\*\* Quiero agradecer las muy valiosas observaciones de Paulina Fernández a este ensayo.

<sup>1</sup> Entre estos estudios destaca el de Federico Engels sobre la política de sangre y hierro de Bismarck, que en nuestro país fue publicada con el título *El papel de la violencia en la historia*. México, Hadise, 1971.

<sup>2</sup> Cf. Manuel López Gallo, *La violencia en la historia de México*. México, El Caballito, 1976.

<sup>3</sup> Cf. Orlando Ortiz, *La violencia en México* (Antología). México, Diógenes, 1971.

<sup>4</sup> Entre estos reportajes quisiera destacar el de Víctor Ronquillo, *La guerra oculta. Impunidad y violencia política*. México, Espasa-Calpe Mexicana, 1996. (Col. Espasa-Hoy)

*La violencia social*, como la quiero entender aquí, es resultado de un proceso que se inicia con la inconformidad de clases o fracciones de clase ante lo establecido, pasa por alguna forma de organización defensiva y, finalmente, como último recurso, se revela de manera violenta como respuesta a la coacción que ejerce sobre sectores significativos de la sociedad el poder político y el económico. Esto es, la violencia social *es obligada* (como violencia) y *es producto de la praxis social hacia metas emancipadoras cuando el poder, por la vía de las instituciones existentes, no permite otras opciones*. Se trata, por lo mismo, de una violencia que se da *al margen del Estado y de las clases o fracciones de clase en él representadas*, puesto que los intereses en ambos campos son, por lo general, distintos cuando no opuestos.

Por lo tanto, excluyo de esta categoría otras formas de violencia *desde* la sociedad, que no son obligadas sino *deliberadas*, como es el caso del terrorismo, la delincuencia individual u organizada y, desde luego, la violencia criminal como la producida por el narcotráfico, que no tienen nada que ver como praxis social hacia metas emancipadoras. De igual manera excluyo también la violencia *en* la sociedad que auspician el poder político y el económico, como es el caso de la violencia que priva en el norte de Chiapas y que han iniciado grupos de priistas armados como Paz y Justicia y Los Chinchulines.

Una vez acotado el tema que nos ocupa, me permitiré establecer dos hipótesis. *Primera: la violencia social es, en primera instancia, resultado de la violencia ejercida por las clases dominantes en o cobijadas por el poder*. Con excepciones, como nos lo demuestra la historia, la sociedad (frangas de ésta, en realidad) no recurre a la violencia porque sí, sino como respuesta a años y a veces siglos de dominación o de limitaciones para su desarrollo.

*Segunda hipótesis: la violencia social nunca es generalizada (de toda la sociedad), pero tampoco es la que llevan a cabo grupos de vanguardia sin apoyos significativos y relativamente permanentes de sectores, capas o clases sociales*. Podría decirse que en ocasiones son factores subjetivos de grupos los que llaman a la violencia social, pero es mi convicción que si no existe un ambiente de rebelión o, al menos, una profunda inconformidad en la sociedad o en frangas de ésta, los grupos vanguardistas (con frecuencia movidos por razones subjetivas y voluntariosas) no logran mover a la socie-

dad o a sectores significativos de ésta en una dinámica de violencia, por muy incendiario que sea su discurso y por mucho que en ocasiones les asista la razón histórica.

La violencia social está asociada, como concepto y como realidad, a las revoluciones, a las rebeliones, a la insurrección y a la subversión de los pueblos. Pero debe enfatizarse que la violencia social, expresada en revoluciones, rebeliones, insurrecciones o subversiones, no significa la movilización de la sociedad en su conjunto, sino que siempre, como también es posible comprobar históricamente, se trata de grandes minorías activas en relación con un cierto nivel de conciencia y en función de si existe o no una clara dirección del movimiento. El grado de conciencia y el tipo de dirección de un movimiento caracteriza, más que define, si éste se trata de subversión en términos de Gramsci o de una revolución, una rebelión o una insurrección. La forma más elemental de expresión violenta de la sociedad se da en la subversión. Lo "subversivo", para el autor italiano, significa "una posición negativa y no positiva de clase: el 'pueblo' siente que tiene enemigos y los individualiza sólo empíricamente en los llamados señores".<sup>5</sup> Se odia al enemigo o a quien se confunde como enemigo por razones superficiales, como por ejemplo al funcionario y no al Estado que con frecuencia no se comprende en su significación.<sup>6</sup> Ejemplos de subversión serían aquellos a los que recurren con frecuencia las organizaciones campesinas (invasiones de tierras) y no pocos movimientos urbano-populares, de vendedores ambulantes, locatarios, taxistas, etcétera, por reivindicaciones más inmediatas que emancipadoras en un sentido positivo de clase.

A diferencia de la subversión, las revoluciones, los movimientos insurreccionales y las rebeliones suelen requerir dirección, organización y una posición positiva de clase por el cambio, aunque hayan sido precedidas de formas defensivas de organización o de una historia de resistencias que no vivieron. Esta posición positiva de clase no necesariamente significa que sólo una clase se mueva, pues es bien sabido que la pertenencia a una clase no es garantía de solidaridad y acuerpamiento con quienes se le-

<sup>5</sup> Antonio Gramsci, *Pasado y presente*. Barcelona, Granica Editor, 1977, pp. 28-31. (Col. Hombre y sociedad)

<sup>6</sup> *Idem*.

vantan en contra de una situación de dominación dada. De la misma manera, es frecuente que miembros de una clase distinta a la que se moviliza se identifiquen con ésta y se sumen a la lucha o a la organización de la lucha.

Es por esto que la que aquí denominamos violencia social, aun tratándose de minorías activas y eventualmente organizadas, es aquella que cuenta con bases de apoyo directas o indirectas y no coaccionadas; es decir voluntarias y convencidas, suficientes para darles legitimidad propia a los movimientos revolucionarios, rebeldes o insurreccionales como tales.

Si bien la violencia social es resultado de la violencia ejercida por las clases dominantes en o cobijadas por el poder sobre amplias franjas de la sociedad, la violencia social, a su vez, provoca reacciones en la esfera del poder tanto económico como político; y quienes detentan el poder invariablemente buscarán la descalificación de la violencia social apoyándose en las instituciones y leyes que ese mismo poder ha creado para protegerse y mantenerse.

Cuando la gente del poder y sus ideólogos se ven amenazados por la violencia social siempre han argumentado que se trata de minorías que atentan contra la nación, contra la unidad nacional y contra las instituciones "que acepta la sociedad en su conjunto". Pero cuando ese mismo poder proviene de la violencia social de minorías relativas (como es el caso del poder emanado de las diversas revoluciones desde 1789), siempre dirá que esa revolución fue *una*, un bloque en el que caben Danton y Robespierre o Zapata y Carranza, al mismo tiempo. Sólo el poder instituido, la derecha y los historiadores oficiales han querido ver a las revoluciones triunfantes como *un bloque*, es decir sin las distinciones de las clases, facciones, grupos o partidos (en sentido amplio) que han participado en movimientos insurreccionales de diferentes magnitudes.<sup>7</sup>

Pero la violencia social, en sus diversas expresiones, no es un bloque, sino que suele manifestarse mediante un primer movi-

<sup>7</sup> Una discusión en contra de esta concepción la he planteado ya en Octavio Rodríguez Araujo, "La revolución no es un bloque", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XXXVI, nueva época, núm. 141. México, UNAM, FCPYS, julio-septiembre de 1990, pp. 159-168.

miento seguido por otros que, en la definición estratégica y de objetivos, pueden llegar incluso a luchar entre sí sin que esta circunstancia los descalifique, necesariamente, como legítimos en la lógica del derecho a la rebelión de los pueblos contra el poder que los oprime.<sup>8</sup> Otra cosa, que nunca debe pasarse por alto en el análisis, es el tipo de movimientos promovidos por el poder para dividir las luchas emancipadoras de la sociedad, o los movimientos que, incluso sin querer, le hacen el juego al poder por un voluntarismo sectario de aparente radicalidad: el izquierdismo como enfermedad infantil del comunismo de que hablaba Lenin.

### LA VIOLENCIA SOCIAL EN EL MÉXICO ACTUAL

En México la violencia desde el poder es moneda corriente. A veces es selectiva y en ocasiones se expresa sobre pueblos, asociaciones campesinas, sindicatos obreros y otras formas de organización de la sociedad civil, incluyendo a los partidos de oposición.<sup>9</sup> Los movimientos obreros, a finales de las décadas de los cuarentas y de los cincuentas, y posteriormente los electricistas en 1976-1977, han sido reprimidos brutalmente. Los movimientos estudiantiles y de maestros en 1956, en 1968 y en 1971 también han sido reprimidos incluso por el Ejército. Los conflictos en el medio rural, ámbito que ha sido testigo de los mayores niveles de violencia en el país, se han resuelto muchas veces por la violencia que ha desbordado a los campesinos pobres después de décadas de promesas incumplidas. Algo muy semejante se ha dado en las ciudades entre sus habitantes más pobres que demandan vivienda, empleo, servicios y formas de organización independiente. Cuando estos movimientos sociales se han expresado violentamente se ha debido, principalmente, a la actitud intransigente del gobierno y a la defensa que éste ha hecho, casi sin

<sup>8</sup> Conviene recordar que la Declaración de los Derechos del Hombre de 1793, en su artículo 35, se refiere al derecho de insurrección de los pueblos, derecho sin el cual no hubiera existido la misma Revolución francesa, ni la mexicana, ni ninguna otra.

<sup>9</sup> Más de cuatrocientos militantes del Partido de la Revolución Democrática (antes del Frente Democrático Nacional) han sido asesinados por motivos políticos desde 1988.

excepción, de los intereses siempre minoritarios del capital o en aras de mantener la sacrosanta estabilidad que exigen los inversionistas nacionales y extranjeros.

Muchos de estos movimientos sociales han sido obligados a grados diversos de violencia, pero en casi todos los casos esta violencia ha carecido de dirección política (no dije dirección social y liderazgo) y han sido, la mayoría de las veces, inmedatistas en sus demandas. Por lo tanto, podrían caber en la categoría de *subversión* que hemos mencionado antes.

Estas experiencias de movimientos, muchas con saldos sangrientos, han forjado la memoria histórica de grupos de vanguardia que, con proyectos de violencia como estrategia de lucha, se han organizado y preparado para enfrentar la violencia estatal con violencia revolucionaria. La mayoría de estos movimientos que se han expresado en el México contemporáneo (últimos cincuenta años) mediante diversas formas de violencia han consistido en autodenominadas vanguardias organizadas de obreros y/o campesinos, no precisamente todas formadas por éstos. Se les ha conocido como guerrillas urbanas, unas, y campesinas otras.

Entre las agrupaciones vanguardistas y clandestinas con vocación guerrillera que se organizaron después del frustrado asalto al cuartel militar de Ciudad Madera, Chihuahua (el 23 de septiembre de 1965), y del movimiento estudiantil de 1968, las más conocidas fueron la Liga Comunista 23 de Septiembre, el Partido de los Pobres, la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria, el Comando Urbano Lacandones, el Movimiento de Acción Revolucionaria, las Fuerzas de Liberación Nacional, el Frente Urbano Zapatista, el Partido Revolucionario Obrero Clandestino Unión del Pueblo, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional, las Fuerzas Armadas Revolucionarias, las Fuerzas Revolucionarias Armadas del Pueblo y la Liga Comunista Espartaco.

Todos estos movimientos guerrilleros, sin excepción, fueron reprimidos total o parcialmente por las fuerzas gubernamentales tanto policíacas como militares.<sup>10</sup> En muchos casos no sabemos si

<sup>10</sup> Los presidentes de la República que ordenaron la intervención del Ejército Nacional Mexicano contra estos movimientos guerrilleros y el de Rubén Jaramillo, fueron Adolfo López Mateos, Gustavo Díaz Ordaz y Luis Echeverría Álvarez.

hubieran logrado apoyos significativos de franjas de la sociedad de no haber sido perseguidos por los órganos de represión del poder. Sabemos, sí, que como movimientos guerrilleros hubo algunos con arraigo en pueblos enteros, como fueron los casos de los movimientos dirigidos por Rubén Jaramillo y, posteriormente, por Genaro Vázquez Rojas y por Lucio Cabañas, pero ciertamente la mayoría no logró la inserción social de los nombrados.

Muchos de los dirigentes y militantes de esas organizaciones fueron aprehendidos o exiliados para después ser amnistiados por los gobiernos de Díaz Ordaz, Echeverría, López Portillo y Salinas de Gortari. Otros, más de quinientos, fueron desaparecidos, como lo ha documentado el grupo Eureka, encabezado por Rosario Ibarra.

En su mayoría, estos grupos se plantearon la toma del poder y construir las bases para la construcción del socialismo.

La circunstancia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, del que todos supimos al principio de 1994, es diferente. Aunque tuvo un núcleo original surgido en buena medida de una organización anterior de tipo guerrillero clandestino, su singularidad fue que, como Ejército, se formó con miembros de cientos de comunidades indígenas de Los Altos y de la Selva en Chiapas. En otros términos, surgió como un ejército indígena y, por lo mismo, con una amplia base de apoyo que guardó el secreto de su existencia y lo ha amparado y sostenido con los precarios recursos que tiene y a pesar del permanente hostigamiento militar, policiaco y de guardias blancas en la zona. Su dirección, también a diferencia de otros movimientos equivalentes, no es una vanguardia que haya ganado la confianza de segmentos sociales, sino que se trató, desde que se constituyó como EZLN, de una autoridad existente, ratificada por los pueblos que bien podemos llamar zapatistas (puesto que hay algunos, entre ellos, que no lo son).

José López Portillo permitió la formación de un grupo paramilitar conocido como "Brigada Blanca", en el que participaron miembros del Ejército y que cumplió funciones de persecución de grupos guerrilleros. Con Salinas de Gortari hubo algunas incursiones militares contra guerrilleros y con Zedillo se ha dado la mayor militarización en el país en contra de éstos. Ruiz Cortines (antes de López Mateos) usó al Ejército en contra de los estudiantes de la Escuela Normal Superior y del Instituto Politécnico Nacional.

Aunque los indígenas de México, y los de Chiapas en particular, han protestado en muchas ocasiones contra la miseria, la explotación y la marginación a que han sido sometidos durante quinientos años, no fue sino a partir del Primer Congreso Nacional Indígena (1974) que muchos pueblos se encontraron y se reconocieron como una categoría social con identidades semejantes en la diversidad de las etnias del país. Quizá este encuentro y este reconocimiento mutuo y de sí como indígenas les dio conciencia y valor para protestar con más fuerza que como lo habían hecho a lo largo de este siglo, especialmente en Chiapas, donde las pocas ventajas de la Revolución de 1910 nunca llegaron. Aun así, muchas de sus protestas, cuando se manifestaron con violencia, correspondían más al concepto de *subversión* que al de revolución, rebelión o insurgencia y, en la mayoría de los casos, fueron respuestas a la represión, al hostigamiento y al saqueo de que fueron objeto por parte de los poderes económico y político asociados.<sup>11</sup> Sin embargo, como se demostró años después, en algunos casos como en los ahora conocidos pueblos zapatistas, la forma subversiva fue cambiada por la forma revolucionaria e insurgente al distinguir no sólo a los enemigos tradicionales y principales de los pueblos indios, sino al trascenderse a sí mismos y buscar la participación de franjas sociales no indígenas e incluso no mexicanas y al ampliar sus demandas para incluir las necesidades insatisfechas de otras capas de la población y de otras clases sociales.

<sup>11</sup> Sobre la ola de represiones en Chiapas a partir de 1974, cf. la entrevista de Antonio García de León con Braulio Peralta, en *La Jornada*, 7 de enero de 1994; A. García de León, "Chiapas: sólo el pasado es infinito", en *La Jornada*, 12 de enero de 1994; Luis M. Fernández Ortiz *et al.*, "Ganadería, deforestación y conflictos agrarios en Chiapas", en *Cuadernos Agrarios*, nueva época, año 4, núms. 8-9. México, 1994. Una síntesis de estos conflictos y represiones puede verse en Octavio Rodríguez Araujo, "Espacio y determinaciones de la rebelión chiapaneca", en *Estudios Políticos*, cuarta época, núm. 5. México, UNAM, FCPYS, octubre-diciembre de 1994. Recientemente la Comisión de Concordia y Pacificación, por voz del senador priista Salazar Mendiguchía, constató que en el norte de Chiapas la violencia "alcanza límites de brutalidad nunca vistos: asesinatos cometidos con una brutalidad inaudita, cuerpos mutilados, sin cabeza, sin brazos, sin manos; niños y mujeres entre ellos", *La Jornada*, 18 de abril de 1997. Estos asesinatos son atribuidos a los grupos paramilitares que actúan bajo la absoluta indiferencia del gobierno estatal, si es que no han sido auspiciados precisamente para desestabilizar la zona y crear un clima de terror entre la población mayoritariamente simpatizante del EZLN.

Una característica singular del EZLN ha sido su insistencia en recurrir a la llamada sociedad civil (plural y diferenciada como es) para que sea ésta la que se organice y con su lucha, pacífica y civil, haga innecesaria la existencia del ejército indígena y el potencial uso de las armas de fuego. Dos han sido las iniciativas más importantes del EZLN sobre este punto: la convocatoria a la formación de la Convención Nacional Democrática (CND) y la convocatoria a la formación del Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN). La primera, fundada a principios de agosto de 1994, fracasó a causa de las posiciones sectarias y clasistas de buena parte de sus miembros (especialmente de organizaciones sociales ya existentes), pero también a causa de que quienes nos llamamos no sectarios (principalmente individuos) no fuimos capaces de organizarnos y sacarla adelante como una fuerza social y civil. Algún día se hará un adecuado balance de la CND. La segunda iniciativa, el FZLN, está en proceso y, por lo mismo, no sabemos cuál será su desenlace.

Otro hecho de enorme importancia, en el que el EZLN y franjas importantes de la sociedad han insistido, es el diálogo con el gobierno para, mediante las vías pacífica y de la negociación, llegar a acuerdos que satisfagan las demandas, en principio, de las comunidades y pueblos indígenas del país. El diálogo, debe recordarse, está suspendido porque el gobierno no sólo no ha querido discutir con el EZLN y sus asesores, sino que tampoco ha querido reconocer los acuerdos firmados con los insurgentes.

Con independencia de la CND y del FZLN, en más de cuarenta países se han constituido comités de apoyo y solidaridad a la lucha del EZLN, formados por miembros de la sociedad civil de esos países con una actividad permanente y publicaciones tanto en revistas como en Internet. Estos comités han participado ya en encuentros continentales (de América, Europa y Oceanía), en el Primer Encuentro Intercontinental contra el Neoliberalismo y por la Humanidad y, próximamente, estarán presentes en el Segundo Encuentro que se llevará a cabo en España.

Ningún movimiento armado y clandestino mexicano ha tenido las repercusiones alcanzadas hasta ahora por el EZLN, ni siquiera otros movimientos que se han hecho presentes en los últimos meses, como por ejemplo el Ejército Popular Revolucionario (EPR). Se ha sugerido que una de las razones del éxito del

EZLN es su discurso incluyente, que no aspira al poder; que ha enarbolado ideas consideradas novedosas; que ha replanteado estrategias de lucha; que ha reivindicado la pluralidad sin caer en el discurso de los posmodernistas y, desde luego, que sus demandas, sin cargas demagógicas, han tocado a millones de personas en el mundo y no sólo a la población de los países subdesarrollados. Por contraparte, los discursos de las viejas organizaciones guerrilleras y del actual EPR, para seguir con el ejemplo, son semejantes, poco atractivos y se les considera gastados no sólo por su repetición por décadas sino por inoperantes cuando quienes los manejaron tuvieron el poder.

“La experiencia zapatista en un cuadro de democracia amplia, declaró en Chiapas el vicealcalde de Venecia, significa una propuesta creativa. Proporciona la fuerza para abrir espacios a las relaciones liberadas”. En otro momento de la entrevista que le hiciera Bellinghausen, señaló que para la izquierda italiana y europea será liberador “superar la obsesión por el poder” y que “lucharía por una situación social más equilibrada, una distribución favorable a los menos fuertes, garantizaría espacios para componentes sociales que no suelen tenerlo y (que) lo tendrán menos en el futuro”.<sup>12</sup>

La diferencia entre los movimientos guerrilleros mexicanos (y también latinoamericanos) y el EZLN es que los primeros, casi sin excepción, se plantearon la toma del poder como precondition para llevar a cabo los objetivos de cambio que se propusieron (o proponen) sus organizaciones,<sup>13</sup> mientras que el EZLN no aspira al poder ni a posiciones de poder sino a coadyuvar en la organización de la sociedad para que sea ésta la que defina su destino y no los sectores minoritarios que actualmente dominan al mundo.

Esta característica podría hacer semejantes al EZLN y a otros movimientos sociales de defensa de intereses de clase o de sector

<sup>12</sup> *La Jornada*, 18 de abril de 1997.

<sup>13</sup> Sobre las guerrillas en América Latina pueden consultarse: Richard Gott, *Guerrilla Movements in Latin America*. Garden City, Anchor Books-Doubleday, 1972, y Wickham-Crowley y Timothy P., *Guerrillas & Revolution in Latin America (A Comparative Study of Insurgents and Regimes since 1956)*. Princeton, Princeton University Press, 1993. Sobre México, puede verse Alfonso Maya Nava y Alejandro Jiménez (director y subdirector de la obra), *Los movimientos armados en México, 1917-1994*. México, El Universal, 1994. 3 tt.

como, por ejemplo, asociaciones de campesinos o movimientos urbano-populares que tampoco aspiran al poder, pero no es así, puesto que el EZLN surgió (y es) un ejército indígena ilegal y clandestino que ha declarado la guerra al gobierno y al ejército federal, en tanto que los otros movimientos son legales (aunque en ocasiones cometan ilícitos), no son clandestinos ni se presentan armados ante la opinión pública. En otras palabras, el EZLN representa un movimiento que *fue obligado* a ubicarse en la violencia social como la hemos querido conceptualizar, que tiene apoyos sociales importantes tanto en México como en el extranjero y cuyo objetivo de lucha es emancipador en contra de las formas de dominación necesarias para el capitalismo en su fase actual.

Una de las aparentes paradojas del EZLN como organización que optó por la violencia social en el México reciente, es que no quiere la violencia como estrategia de lucha por sus objetivos, puesto que éstos incluyen a franjas importantes de la sociedad que, en general, no quieren una guerra. Los dirigentes del EZLN han dicho reiteradamente que se levantaron en armas porque de otra manera no eran escuchados y que era mejor morir peleando que como víctimas pasivas de siglos de explotación, miseria y enfermedades. Fueron escuchados, más por la sociedad mexicana y de otros países que por el propio gobierno de México, pero su lucha ahora, mientras sean posibles otras formas de entendimiento, no es con las armas, no es con la violencia, sino con argumentos que sólo el gobierno y sus pocos asesores e ideólogos se niegan a escuchar y entender.

Sin embargo la violencia, la del poder y la social, están ahí. La del poder es la violencia que no ha cedido un ápice desde que se inició la guerra de contrainsurgencia con el gobierno de Zedillo, la violencia social es latente y puede ser obligada a expresarse de nueva cuenta si las provocaciones del poder continúan.

Las miles de demostraciones de inconformidad en la ciudad de México y en otras poblaciones del país, muchas de ellas reprimidas por las llamadas fuerzas del orden e institucionales, nos permiten suponer que la paz aparente que vive México está amarrada con hilos muy delgados, cuando no por un miedo más o menos generalizado, especialmente entre las clases medias y altas de la población, de que explote el país y la violencia social se amplíe.

## CONCLUSIÓN

La violencia social se expresa de muy diversas maneras, incluyendo la inseguridad pública. Cuando en un pueblo se lincha a un violador o a un asesino, se trata de violencia social. Cuando en la toma de tierras los campesinos se hacen justicia por su propia mano, porque nadie les repara los agravios recibidos, hay violencia y ésta es social. Cuando los obreros responden a la policía o a otras fuerzas armadas en el marco de una huelga, también se trata de violencia social. Cuando en una manifestación en la calle los manifestantes queman vehículos o tiran piedras a la policía o contra comercios, estamos hablando también de violencia social. Pero la violencia social que nos interesa no es exactamente ésta, ya que ocurre, ha ocurrido y ocurrirá siempre que los ánimos se caldean en sectores de población que no encuentran en las instituciones la mediación o la solución de conflictos motivados, generalmente, por ausencia de justicia y/o por un insuficiente Estado de derecho que regule adecuadamente los conflictos entre particulares o entre éstos y el Estado. El estudio de esta violencia pertenece al campo de la sociología y de la psicología social, principalmente, puesto que no se trata de una violencia social que cuestione el poder y sus significados históricos, sino de violencia social contra manifestaciones de éste o meros actos de *subversión* como la forma más elemental de la protesta social con dosis de violencia.

La violencia social que me interesa, en el campo de la ciencia política, es la que no sólo es respuesta al poder económico y político, sino que también es praxis social positiva hacia metas de cambio y liberadoras de clases o de fracciones de clase suficientemente significativas. Es el derecho a la rebelión de los pueblos contra el poder instituido y ejercido no sólo a espaldas de esos pueblos sino en contra de ellos. Es la violencia propia de la lucha organizada por la emancipación de clases dominadas en contra de quienes usan la violencia para mantenerse como dominadores, aunque esta lucha a veces comience por manifestaciones de descontento de tipo subversivo.

A esta categoría de violencia social, como la he caracterizado, pertenecen las revoluciones, las rebeliones y los movimientos de insurgencia en los que, además, participan voluntariamente y como apoyos de diversos tipos (directos o indirectos) sectores sig-

nificativos de la sociedad, suficientes como para hablar de *violencia social positiva (derecho a la rebelión)* y no de acciones voluntaristas de grupos más o menos aislados de la sociedad como ha sido el caso de la mayor parte de los movimientos guerrilleros en México y en otros países.

El EZLN, en la lógica de los presupuestos de este ensayo, sería un movimiento que surgió como una expresión de violencia social positiva, pero como un movimiento paradójico por no querer la violencia social más que como un último recurso en el caso de ser obligado a ella por la intransigencia del poder gubernamental y/o como respuesta a la guerra de contrainsurgencia que el gobierno ha llevado a cabo sistemáticamente en Chiapas.

Aunque el EZLN no aspira al poder ni a participar en éste incluso con cargos de elección popular, es obvio que está cuestionando no sólo el poder como un régimen que debe cambiar, sino a las políticas que lo caracterizan en el marco de lo que ha dado en llamarse neoliberalismo. Y es claro, asimismo, que si bien el EZLN no quiere el poder para sí ni para sus dirigentes, sí hay propósitos evidentes de que el poder debe cambiar de manos, a las de los auténticos representantes de los intereses mayoritarios de la sociedad. El planteamiento del EZLN por una mayor democracia en sentido no sólo jurídico y político, por un cambio sustancial del régimen político mexicano, por demandas profundas de contenido social y económico y en contra del neoliberalismo, y la defensa de la nación y de la sociedad mayoritaria, es un programa de lucha que no descarta la posibilidad de formas de violencia social como último recurso, dados los enormes intereses que afectaría de llevarse a cabo. Pero su insistencia es la organización de la sociedad, su fortalecimiento como sociedad consciente de sí, y la presión social y participativa para que, en un marco de auténtica democracia, el gobierno le responda en función de sus intereses y no de los que ahora representa. Por contraparte, pareciera que el gobierno hace todo lo posible para que la violencia social termine por generalizarse. Y lo más grave es que su única respuesta, en lugar de ceder ante la exigencia democrática, sea la ampliación de la militarización de la política en México y obligar al EZLN a que regrese, fatalmente, al escenario del 1 de enero de 1994.



## LA ACTUALIDAD DE LA VIOLENCIA POLÍTICA

Adolfo Sánchez Rebolledo\*

CUALQUIERA que observe a su alrededor podrá advertir que vivimos una suerte de secularización de la violencia que, lejos de cancelar, refuerza su antiguo papel, el más viejo y originario, al lado del poder en el Estado, del cual es, como se sabe, uno de sus componentes esenciales.<sup>1</sup> Sin embargo, aun cuando nadie disputa el monopolio de la violencia legítima, para usar el lugar común weberiano, la capacidad de destrucción potencial que hoy está en manos de la sociedad civil en el mundo ha aumentado extraordinariamente. Una buena parte de esa capacidad, como veremos más adelante, está al servicio de la violencia política no estatal que es todo menos un fenómeno marginal del presente. La violencia contemporánea, a pesar de los cambios ideológicos, o las innovaciones técnicas puestas a sus disposición, sigue siendo en el sentido más amplio de la palabra “la continuación de la política por otros medios”.

\*Analista político y coordinador general del programa *TV-Nexos*.

<sup>1</sup> “Decir que el poder político tiene el monopolio de la violencia es lo mismo que afirmar que la violencia es su medio específico y tendencialmente exclusivo; pero no es lo mismo afirmar que la violencia es el fundamento *exclusivo*, y ni siquiera el fundamento principal del poder político”. (*Diccionario de política*. 3a. ed. Dirigido por Norberto Bobbio y Nicola Matteucci. México, Siglo XXI, 1985, p. 1675.)

“Puede haber Estados en que la violencia tenga un peso limitado y decididamente de segundo plano y Estados en que ésta adquiera una incidencia determinante aun como fundamento del poder de gobierno”. (*Idem*.)

“[...] la violencia del Estado es un mentís demasiado obvio para la ilusión de la sociedad de política pacífica que se fabrica la sociedad”. (Fernando Escalante Gonzalbo, *La política del terror. Apuntes para una teoría del terrorismo*. México, FCE, 1991, pp. 48 y ss.)

## LAS "CONDICIONES OBJETIVAS"

Se afirma con razón que en la sociedad aparece como el recurso extremo para salir de ciertas circunstancias especialmente injustas y opresivas, las cuales no pueden abolirse mediante las fórmulas tradicionales consagradas por la costumbre o la ley, hasta el punto de hacer necesario e incluso inevitable un procedimiento excepcional: la violencia. Si en el Estado hay siempre una violencia potencial, advertiremos que la violencia virtual de la sociedad puede volverse efectiva cuando el conflicto que la origina carece de otros canales para resolverse.

Obviamente, en el fondo de todas las verdaderas rebeliones se halla siempre un sustrato común de miseria, explotación y desigualdad social que hacen insoportable la vida normal de un pueblo o una comunidad, las llamadas "condiciones objetivas", que no son otra cosa que la expresión concreta del abismo que separa la vida por la sobrevivencia en las regiones más explotadas y más pobres de nuestro país y de América Latina, por no hablar de otras regiones del mundo.

Tales circunstancias actúan como catalizadores de una acción que halla en la inamovilidad de la situación las claves de su propia legitimidad, su razón de ser ante sí y ante el Estado. Se trata, en efecto, de una violencia no premeditada, espontánea, surgida siempre como una respuesta final a un estado de cosas por completo intolerable a los ojos de quienes lo padecen. La violencia, en efecto, tiene siempre un coeficiente negativo que la hace indeseable, pero puede ser deseada, no como virtud, sino por necesidad. Hay situaciones en las que nadie quiere la violencia y ésta, sin embargo, estalla como resultado de una combinación de factores objetivos y azarosos, que, sin embargo, en un sentido literal constituyen una *respuesta* a esas condiciones preexistentes. En casos extremos, el recurso a la violencia aparece casi como una decisión de simple supervivencia. *Hablamos, entonces, de una violencia social propiamente dicha, no necesariamente de una violencia política.* Numerosas insurrecciones espontáneas, incluyendo las que se producen en las sociedades más modernas, son una respuesta autodefensiva a la violencia dominante, pero no todos los conflictos sociales se convierten en insurrecciones. De la misma manera, aun cuando en toda respuesta violenta de la sociedad se

encuentra un componente político, es evidente que no siempre la violencia social se transforma en violencia política.

### LA VIOLENCIA POLÍTICA

La violencia política se distingue justamente de otras formas de violencia, como la violencia social o "estructural", porque siempre se expresa como violencia en favor o en contra del Estado. La violencia política es una acción de fuerza ejercida para obtener determinados objetivos en torno al poder, ya sea para mantenerlo, para destruirlo o reformarlo. No importan tanto sus causas como sus fines: sea como violencia que viene del Estado, o sea como violencia que se ejerce desde la sociedad contra el Estado, la violencia tiene como centro de sus preocupaciones esenciales la cuestión del poder.<sup>2</sup>

Se trata, en estos casos, de una violencia política, impulsada y organizada con vistas a la realización de un fin en condiciones determinadas que excluyen la posibilidad de otros medios legales. El tipo de Estado (dictatorial, democrático) determina el grado y las formas mediante las cuales esta violencia deja de ser una posibilidad para transformarse en una actividad concreta y, a su vez, la extensión de ésta. Cuando hablamos de violencia política en el sentido estricto, ciertamente tenemos que reconocer en ella su carácter de respuesta a ciertas condiciones preexistentes pero advirtiendo, asimismo, que ésta es también un momento de construcción subjetiva, de elaboración ética, de representación teórica

<sup>2</sup> El tema del poder es el punto central para juzgar el carácter de la violencia política. Un ejemplo típico de la confusión que reina en torno a estas cuestiones lo hallamos en estas crípticas referencias de don Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal: "[...] si esta diócesis no hubiera trabajado desde hace años por la justicia y la paz, actualmente no habría indígena que estuviera aquí pues todos se habrían levantado y estarían en la montaña. [...] la influencia cristiana en sus filas provocó que la guerrilla zapatista no se haya planteado la toma del poder, sino la estimulación de la participación ciudadana". [En entrevista de Elio Enríquez, corresponsal de *La Jornada* en San Cristóbal Las Casas, 25 de enero de 1997]. El rechazo zapatista a las fórmulas clásicas sobre la "toma del poder" no cancelan su carácter político revolucionario.

de la situación del país y del futuro que se pretende resolver modificando las relaciones de poder mediante la violencia.<sup>3</sup>

Considerada como una estrategia para obtener determinados objetivos, la violencia política, cualquiera que sea su forma específica, presupone, además, una determinada racionalidad, un proyecto y una organización; es decir, cierta voluntad consciente que puede y debe entenderse en términos políticos y no exclusivamente morales, aunque estos estén presentes.

En cualquier caso, considerada por sus propósitos directos, se puede decir que el objetivo más obvio del empleo de la violencia es destruir a los adversarios políticos o ponerlos en la imposibilidad física de actuar con eficacia. Sin embargo, como han señalado algunos estudiosos del tema, es mucho más común el uso de la violencia no para destruir a los adversarios políticos sino para doblar su resistencia y voluntad e imponerles las condiciones propias.

Sin entrar aquí en consideraciones acerca de la eficacia de tales iniciativas, se advierte que a menudo "la violencia de los grupos rebeldes o revolucionarios tiene con tanta frecuencia el fin de provocar la reacción del adversario para arrancarle de la cara la máscara de la hipocresía y poner en evidencia los engaños y las maquinaciones (verdaderos o presuntos) que le permiten dominar sin medios violentos y minar así en sus raíces la legitimidad de su posición de poder".<sup>4</sup> No se busca otra cosa que "poner de manifiesto (gracias a la potencialidad simbólica de la violencia) la gravedad de una situación de injusticia y la legitimidad de las reivindicaciones del grupo rebelde". Todo ello, dicho sea de paso,

<sup>3</sup> "El hambre, la explotación hasta el embrutecimiento de los más por los menos, la represión de identidades nacionales, la presencia de auténticos mafiosos al frente de numerosos países pequeños (con el apoyo interesado de alguna superpotencia), y sobre todo la sensación asfixiante para almas rebeldes de que un auténtico cambio radical que nos haga pasar de la sociedad del dinero y la competición al reino de la solidaridad es imposible en las actuales circunstancias, provoca en muchas ocasiones un aura de prestigio y atractivo en torno a la lucha armada. Quien recurre a ella parece más sinceramente comprometido con la transformación de las condiciones de vida que quienes se limitan a la intervención política por cauces pacíficos (incluso aunque éstos no puedan ser legales en determinadas situaciones). (Fernando Savater, "Razones y sinrazón de la lógica militar", en *Sobrevivir*. Madrid, Ariel, 1994, p. 57.)

<sup>4</sup> *Diccionario de política*, p. 1678.

sin cuestionarnos la pertinencia o no de la violencia para resolver los conflictos que la determinan.

Esa manera de concebir la violencia política presupone que ésta surge sólo en el lugar y el momento justo en que se cancelan las posibilidades de la política, pero no debe olvidarse que la interpretación que orilla a la acción violenta puede no ser verdadera, ya que la decisión de pasar a las armas, aunque esté fuertemente condicionada por factores objetivos, expresa necesariamente la visión subjetiva y, por tanto, dependiente de un análisis que puede ser erróneo o interesado de la realidad. Es evidente que la posibilidad de que un conflicto se transforme en una acción armada depende, justamente, de la respuesta que el Estado otorgue al malestar social que origina la respuesta violenta, pero también de las ideas a través de las cuales el grupo social interpreta la realidad y examina las posibilidades de buscar otras alternativas. En otras palabras, nada permite concluir que la violencia es inevitable en el sentido de que sea un proceso que deba cumplirse fatalmente al margen de las ideas a través de las cuales se asume y justifica su uso. Éste puede precipitarse. Se da el caso de que las puertas para la solución pacífica del conflicto no estén verdaderamente cerradas y, sin embargo, el grupo que enarbola la violencia *prefiera continuar esa vía* en la medida que la violencia, pese al valor instrumental que se le concede, tiene como objetivo, justamente, poner en entredicho la vigencia de las instituciones democráticas. El caso del terrorismo, sobre todo en sus modernas facetas nacionalistas y religiosas, es elocuente.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> A diferencia de otros movimientos políticos, el terrorismo no puede negociar sin perder su razón de ser. En rigor, una de las características de estos grupos es su desconfianza hacia toda legalidad. Niegan la política concebida como una lucha de posiciones: el todo o nada. En rigor, como escribe Escalante, el terrorismo "es, de una parte, el producto de una reacción aversiva ante la abstracción de la democracia [no ante su inexistencia, A. S. R.], la formalización de la política, el olvido de la legitimidad oscurecida por la ley, y el imperio de la administración: pero de la otra, su discurso trabaja con la convicción de que es factible una representación de la voluntad general, del pueblo, y busca legitimarse con el apoyo de una Opinión Pública. El terrorismo es parte de la modernidad occidental, no su negación: para la política que se quiere pacífica, un monstruo, sí, como engendro que es de los sueños de la razón". (F. Escalante Gonzalbo, *op. cit.*, p. 83.)

Al mismo tiempo se fortalece la ideología de la violencia sustentada en la *lógica militar* que Savater define como "una determinada perspectiva que se compla-

¿Quién asegura que en ciertos casos se incurre en la violencia necesaria "por las buenas razones" de la desesperación y no como un resultado de la adhesión a la "lógica militar" que subyace en algunos planteamientos?

#### RESPUESTA ARMADA E IDEOLOGÍA

Sin embargo, a pesar de todo lo dicho y tomando en cuenta nuestras propias experiencias, ¿no podrían explicarse mejor las insurrecciones mediante la miseria, el hambre y la opresión política, en vez de preguntarnos por la influencia del marxismo y las ideologías entre campesinos que en su mayoría son analfabetos?, pregunta Carlos Montemayor, el más agudo estudioso del movimiento armado en México.<sup>6</sup> En un sentido general tiene razón nuestro gran escritor: sin la miseria, el hambre y la opresión política, resultan ininteligibles las oleadas guerrilleras que acompañan la historia nacional. Pero eso explica mucho y nada a la vez. Para hacer comprensible el argumento es preciso demostrar dos cosas más: la primera, que todas las insurrecciones (la guerrilla rural y urbana) son "espontáneas" y, la segunda, probar que las ideas (vengan del marxismo, la religión o la ideología de la Revolución mexicana), son irrelevantes en el paso de la *resistencia* social a la insurrección armada.

En realidad, todos los grupos armados se presentan al mismo tiempo como representantes de una voluntad popular y como la *respuesta* sin mediaciones a las condiciones de injusticia y opresión. ¿No es eso, justamente, lo que dicen literalmente los propios protagonistas de la lucha guerrillera mexicana contemporánea al exponer las razones de su lucha? En un manifiesto distribuido clandestinamente, el "Ejército Popular Revolucionario" afirma: "el conflicto armado [...] *tiene como origen la miseria, la*

ce en lo que de tenso e irreductible tiene todo enfrentamiento entre los hombres", al punto de que, el partidario de esa posición sostiene "que *en el fondo* todo es pura lucha, guerra primordial por la supervivencia o la supremacía, que la única forma de sobrevivir y afianzarse es precisamente vencer". (F. Savater, *op. cit.*, pp. 50-51.)

<sup>6</sup> Carlos Montemayor, *Chiapas: la rebelión indígena de México*. México, Joaquín Mortiz, 1997, p. 12.

*opresión, la injusticia y la guerra no declarada del gobierno antipopular en contra del pueblo*", (EPR, 12 de agosto de 1996). O bien: "surgimos como una respuesta popular a la guerra declarada e instrumentada por el gobierno y la oligarquía en contra del pueblo mexicano" ("El PDPR y el EPR, qué son y por qué luchan". *Manifiesto al pueblo de México*).

Otra cosa es decir que siempre habrá una tensión entre los fines sociales propiamente dichos y las reivindicaciones políticas, como lo comprueba la experiencia zapatista. Reproduzco a este respecto la parte medular de un artículo que sobre esos temas publiqué a principios de 1995:

[...] No tengo la intención de discutir aquí si la pobreza es la madre de la violencia o si ésta es, bajo ciertas condiciones históricas, una opción legítima e insustituible, pero es obvio que ningún pronunciamiento sobre el zapatismo puede perder de vista que el levantamiento surge y se mantiene como expresión de un proyecto insurreccional, preparado y madurado largamente, cuyo éxito inicial consistió, justamente, en su capacidad para pasar inadvertido hasta insertarse organizativa, ideológica y militarmente en esa problemática local.

Y, sin embargo, cada vez que se alude a las causas de ese complejo movimiento, los ojos y el análisis se vuelcan a describir las condiciones de existencia de los campesinos indígenas de esos cuatro municipios, y a lo sumo para revelar en su palabra el mensaje profundo, ancestral y originario que nos transmite ese "puñado de indígenas en armas". Tal parece, en efecto, como si estuviéramos sólo ante una reacción desesperada de las masas, ante una revuelta espontánea y no ante la insurrección predecible de un ejército en forma.

Millones de palabras se han escrito para darnos una cruda visión del zapatismo *in situ*, pero a la hora de discutir una agenda que permita superar esas condiciones inicuas, ellos mismos dicen que no aceptan que su movimiento sea juzgado más que por el alcance nacional de sus demandas, esto es, por sus objetivos estratégicos de cuya satisfacción dependería, en todo caso, un compromiso pacificador. [...]

El movimiento zapatista vive la tensión extrema entre el impulso proveniente de los fines revolucionarios (nacionales) que animaron su creación, y la necesidad de hallar un planteamiento que responda a las exigencias de la sociedad civil y satisfaga las demandas de sus bases de apoyo político y militar. El mismo Mar-

cos ha repetido una y otra vez: "estamos dispuestos a poner más sangre y más muerte si ese es el precio para lograr el cambio democrático en México". En este punto no vale la pena engañarse. Las salidas políticas que el EZLN ha vislumbrado hasta hoy se inscriben en una línea que no pasa por el reconocimiento de la legalidad política construida paralela y dificultosamente durante la última década.

Nosotros nunca creímos en la vía electoral, ni en estas condiciones — declara Marcos —. Cuando el EZLN se alza no demanda un proceso electoral limpio sino un gobierno de transición que garantice un proceso electoral limpio.<sup>7</sup>

¿No es una obviedad decir que situaciones sociales semejantes suelen desembocar en soluciones políticas muy diferentes? Precisamente porque no existe una línea de continuidad entre la necesidad de la violencia y unas determinadas condiciones sociales es pertinente la vieja polémica del marxismo clásico sobre la "situación revolucionaria", revivida décadas después por la Revolución cubana para darle significación, justamente, a la subjetividad, por encima de las llamadas "condiciones objetivas", al revolucionario, considerado como un individuo singular capaz de cumplir con el "deber" de "hacer la Revolución".

Vale la pena recordarlo, sobre todo cuando a la cabeza de tales movimientos se hallan organizaciones "político-militares" (que no surgen "espontáneamente"), que están identificadas por su base social, unificadas por algunas ideas centrales, pero también por sus tácticas de lucha. Lo menos que puede hacerse para explicar su papel es tomar nota de su existencia, a sabiendas de que ejercen una verdadera influencia sobre los acontecimientos en los que obviamente participan y dirigen. Al fin y al cabo, como afirma Escalante en el ensayo citado, "el grupo se asume vanguardia, representante y legítimo intérprete de sus intereses. En suma, se sustenta en un discurso que precede — de necesidad — a la práctica violenta".

Ninguna guerrilla, ciertamente, es fruto de una simple especulación ideológica fuera de las condiciones (las más generales y las más concretas) que la hacen factible, pero en todas las "insurrec-

<sup>7</sup> "Chiapas y el nuevo enero", en *Cuadernos de Nexos*, vol. XVIII, núm. 205. México, enero de 1995, p. 14.

ciones" contemporáneas, incluyendo el terrorismo "posmoderno" bajo sus diversas expresiones, encontramos siempre presente un credo político o religioso, un conjunto de ideas y valores que le dan sentido a la acción, y en el caso de los movimientos sociales mediaciones y mediadores, que son quienes explican y dan cauce a la desesperación de las masas, encaminándolas hacia determinados objetivos por los cuales vale la pena exponer la vida.<sup>8</sup>

### MEDIACIONES Y MEDIADORES

Para que la violencia social se convierta en violencia política hace falta que la fuerza se dirija contra el Estado y eso no es posible sin mediaciones, sin poseer una cierta conciencia política en el sentido más genérico del término. Cito, por no repetirme, un texto que publiqué a propósito de estos temas en *Nexos*:

[...] Algunos se explican la lucha armada como el fruto espontáneo de una radicalización inevitable dada la profunda polarización social que acompaña al proceso modernizador hasta desembocar en la crisis económica y en las conmociones que marcan los ritmos de la transición democrática. Para otros más, en cambio, la persistencia de los grupos armados es únicamente la expresión de una

<sup>8</sup> ¿Por qué si el EPR "representa, en sí mismo, una evolución importantísima de la historia de la guerrilla mexicana, que ha podido conciliar la organización armada rural con la movilidad de las células urbanas", no ha recibido la "adhesión política" que esperaban? ¿Por qué a pesar de que este grupo actúa en zonas indígenas y sus cuadros son pobres, de ellos no se ha dicho: "coincido con la causa no con sus métodos"? No se me escapan los condicionamientos políticos "externos" al grupo armado, pero es imposible no interrogarnos por el significado que tiene —para la sociedad civil que apoya al zapatismo con entusiasmo— la ideología que acompaña al fenómeno EPR.

El obispo Arturo Lona Reyes dijo en declaraciones a *La Jornada* (25 de enero de 1997) que en comparación con el EZLN, el EPR representa a "un grupo de terroristas o maoístas radicales que no ofrecen un proceso de lucha por la liberación o la justicia social en busca de la dignificación de la persona humilde". Del EPR el propio Carlos Montemayor dijo en la revista *Proceso*: "Ha desarrollado una enorme capacidad militar [sic], pero que parece estancada o aislada en su expresión ideológica. [...] Su expresión teórica, su discurso, parece todavía detenido en la década de los setentas, o principios de los ochentas".

voluntad arcaica impermeable a los grandes cambios de la época, sin relación profunda con las tendencias fundamentales de la sociedad mexicana. En un caso, la violencia aparece como una fatalidad que merece respeto, cuando no reconocimiento y solidaridad. En el otro, los guerrilleros sólo son "terroristas" sin verdaderas motivaciones políticas ni arraigo social. En ambos casos se olvida una lección fundamental, derivada de la experiencia contemporánea: la lucha armada carece de cualquier perspectiva de éxito si no se da *"el encuentro de una voluntad política y de una estrategia militar con un movimiento social"*.<sup>9</sup> En México, como en Guatemala, es inaceptable la imagen *"de una intensificación de las luchas sociales que desembocara 'naturalmente' en una guerra de insurrección, de una violencia social que encontrara su expresión política en la lucha armada"*. Antes al contrario, como afirma Le Bot, para el caso chapín, resulta esencial el papel de las mediaciones y los mediadores para que dicha reunión tenga lugar.

¿Quiénes son estos mediadores...?

Los cuadros de los grupos armados que aparecen encubiertos bajo el pasamontañas y el uniforme militar no surgieron de la nada; se han forjado en el mundo de la marginalidad social y política de la crisis mexicana, en la periferia de las revueltas universitarias, en las acciones de masas más radicalizadas que nunca desaparecen por completo de la escena y acompañan los grandes procesos de cambio democrático: los veremos entre los maestros olvidados, en el desgaste de la lucha por la tierra, en las invasiones fallidas, en años de represión silenciosa a los indígenas, en la permanente espera de la justicia que no baja de los cielos pero confiere legitimidad a la idea de que "la violencia se justifica", pero también en la soledad del conspirador que rige su conducta por un calendario particular y espera la ocasión, aunque sólo pueden aspirar a permanecer allí donde la polarización de las desigualdades se da la mano con una visión desesperada de la vida; donde el atraso, removido por la modernización, lanza literalmente a las calles a millones de niños y jóvenes a la informalidad urbana o al exilio migratorio. Es en esas condiciones "objetivas" donde el discurso de la violencia política —una réplica autoritaria al autoritarismo del poder— busca asentarse e incidir, transformar la carencia de esperanzas en acción sin temor, en una palabra, hacerse creí-

<sup>9</sup> Cf. Ivon Le Bot, *La guerra en tierras mayas*. México, FCE, 1995.

ble y, a su modo, "moderno," no obstante el anacronismo de sus propuestas liberadoras y las consecuencias previsibles de sus decisiones.<sup>10</sup>

Resumiendo: lo que confiere a la violencia clásica su carácter político no está principalmente en la composición de las fuerzas sociales que la sostienen; tampoco en el carácter de sus demandas e ideales, sino en la naturaleza del cambio que se propone conseguir en las relaciones de poder como condición para satisfacer sus aspiraciones.

Creo que esto es un asunto de vital importancia para comenzar a discutir seriamente la cuestión de la violencia en un país como el nuestro, donde, en efecto, hemos acumulado una larga tradición de denuncias de la violencia del Estado, pero hemos estudiado muy poco, prácticamente yo diría que no hemos estudiado lo que ha significado la violencia social, la violencia en general y la violencia política en particular, en este proceso de desarrollo conflictivo de la sociedad moderna mexicana.

Es importante la historia, sin duda, pero lo que hay que discutir aquí y ahora es su pertinencia. ¿Tiene la violencia política algún papel que jugar en la construcción de un Estado democrático? Si la violencia tuvo una razón de ser en la cerrazón de las vías que la hacen posible, junto con las condiciones que la engendran espontáneamente, la violencia sólo puede ser excluida si esas vías se abren en el Estado de derecho, el respeto a los derechos humanos y a la democracia, no sólo formal, sino vivida en la tolerancia. Y también en la desaparición de las condiciones extremas de desigualdad social que atentan contra esa democracia y en favor de la violencia. La supresión de la violencia no es la desaparición del conflicto. Pero sí entraña el reconocimiento de que las contradicciones no se resuelven mediante la negación de los otros. Me quedo en este punto con las palabras de Savater:

[...] al hombre le ha llevado mucho tiempo no diré suprimir pero si *mediar* este planteamiento y hacerlo compatible con los ideales éticos de comunicación y reconocimiento, con los ideales comerciales de intercambio y con los ideales políticos de cooperación y so-

<sup>10</sup> En *Cuadernos de Nexos*, 1997.

lidad. Esta mediación es frágil y por tanto preciosa, mientras que la entrega a la hostilidad inmediata tiene la solidez y también la irrelevancia para lo propiamente humano de una determinación biológica".<sup>11</sup>

En efecto, la violencia ha sido la partera de la historia. Cuando pensamos teóricamente en grandes periodos, en el cambio de una época a otra, es difícil imaginarlo sin rupturas violentas. Pero también es cierto que la historia de la humanidad, a pesar de todos estos descabros, es también la historia por someter esas fuerzas ciegas al control de los hombres. Y creo que en este sentido, por mucho que reconozcamos la necesidad de la violencia, tendremos que tomar cuidado y distancia para no involucrarnos en aquello que justamente negamos: el culto a la destrucción.

<sup>11</sup> F. Savater, *op. cit.*, pp. 51-52.

## LA EXACERBACIÓN DEL SENTIMIENTO NACIONALISTA\*

Fernando Savater\*\*

YO NO SOY un experto en nacionalismo, pero con los años he tenido que interesarme por esa cuestión, puesto que me ha tocado vivir en un contexto de presión nacionalista. En primer lugar, yo nací en el País Vasco, y ahí me he criado, pero a la vez soy un mestizo; es decir, mi padre era de Granada, era andaluz; mi madre era de Madrid, mi abuela materna nació en Buenos Aires y mis abuelos son catalanes, de modo que realmente soy un caso de mestizaje, no único, porque en España hay muchos. En el País Vasco, por ejemplo, de cada diez habitantes, seis son inmigrantes o hijos de inmigrantes, entonces, represento un poco este tipo de ciudadano. Frecuentemente, en la modernidad que vive una colectividad pero que, por azahares de la historia, del tiempo, de la inmigración, etcétera, proviene de muchas identidades diversas, hay algunas personas que han estado establecidas más tiempo en un lugar con sus familias y sus tradiciones genealógicas. Nosotros provenimos de familias más de arribada, que han llegado y en las cuales influyen varias personas, pero en general yo creo que el caso del mestizaje étnico (no un mestizaje exclusivo racial, ya que puede ser un mestizaje de orígenes diversos) es cada vez un caso más frecuente en todas partes.

La modernidad en buena medida está hecha de mestizajes. El nacionalismo normalmente funciona como un mecanismo de exacerbación, como homogeneidad dentro de un territorio dado; me refiero al nacionalismo actual, pues el nacionalismo, como todo, tiene una historia.

\* Transcripción autorizada de la grabación de la ponencia presentada por Fernando Savater.

\*\* Catedrático de Ética en la Universidad del País Vasco.

Decía Nietzsche que lo que no tiene definición no tiene historia, y viceversa. El nacionalismo no puede tener una definición única, sino más bien tiene una historia. No es lo mismo el nacionalismo del siglo XVIII (gracias al cual tuvo una forma de legitimación política opuesta al poder absoluto de los reyes y las monarquías) que el nacionalismo que se da hoy en la actualidad, sobre todo en Europa, que es un nacionalismo más bien de disgregación de los antiguos Estados y de exacerbación de las entidades étnicas. Una especie de legitimación del intento de regresar a una legitimación prepolítica, basada en la identidad de origen de la homogeneidad del grupo.

Los Estados modernos, como saben ustedes muy bien, precisamente no sancionan la homogeneidad del grupo, sino que más bien concilian heterogeneidades, o sea: los Estados modernos sirven para hacer compatibles heterogeneidades étnicas, incluso a veces lingüísticas y culturales, que se amalgaman de una manera más o menos armónica (esto depende del Estado, así como de los avatares históricos dentro de una institución política única).

El nacionalismo que actualmente se da en muchos lugares de Europa y que es el que yo he vivido más de cerca, es un nacionalismo que pretende sancionar a la fuerza la homogeneidad de un territorio heterogéneo. Naturalmente a veces ese mecanismo tiene implicaciones verdaderamente dramáticas hasta puntos extremos, como en la ex Yugoslavia, donde convivían grupos diferentes: serbios, croatas, bosnios, musulmanes, miembros de la región ortodoxa, católicos, etcétera. De pronto, al suspenderse el mecanismo más o menos coactivo de integración que era la antigua Yugoslavia, cada uno de esos grupos ha buscado su independencia, su autonomía homogénea. El problema es que cada una de las regiones de la antigua Yugoslavia no era homogénea en sí misma, sino que estaba habitada por grupos diversos. Por ejemplo, en Bosnia convivían, no ya en una misma ciudad sino en una misma calle, en un mismo bloque de viviendas de pisos superpuestos, personas de diversas religiones, de distintas etnias, etcétera.

El mecanismo perverso se da cuando uno de esos grupos pretende expulsar u homogeneizar por la fuerza a todos los habitantes de un territorio dado, haciendo la vida imposible a los demás, de tal modo que tengan que irse o que hayan de someterse y re-

nunciar a su forma de vida o a sus derechos. En la antigua Yugoslavia se han alcanzado grados de masacre y de violencia extraordinarios. La convivencia más o menos armónica pero factible que existía se ha hecho imposible y se ha convertido en matanza, en exilio.

En el caso concreto del País Vasco, primero hubo un nacionalismo imperial, un nacionalismo franquista impuesto, que pretendió imponer en todo un Estado, tan diverso y tan lleno de peculiaridades como el Estado español, una sola imagen, monolítica, más o menos copiada del fascismo mussoliniano.

En el País Vasco se intentó borrar los signos culturales característicos; como la propia lengua euzkera y otros signos identificatorios de la peculiaridad de la vida en ese territorio. Se pretendió homogeneizarlos y convertirlos en algo perfectamente intercambiable con cualquier otra parte del mismo Estado. Lógicamente esto provocó una reacción en contra; es decir, creó el sentimiento de independencia y deseo de sacudirse ese yugo, puesto que el Estado se convertía en un cepto y no en una institución armonizadora de diversidades.

Una vez acabado el franquismo, se ha recuperado la pluralidad de España por la vía de las autonomías profundas y, casi yo diría, que desconocidas en ningún otro país europeo, como son las que hoy se tienen en las diversas regiones de España. En ellas cada una de esas autonomías tiene su propio parlamento, su himno, su bandera. En el caso del País Vasco, recaudan plenamente impuestos y tienen derecho al 100% de la administración de los impuestos que se recaudan en el territorio. Estas cosas constituyen verdaderamente un giro extraordinariamente vigoroso, respecto a lo que vi antes; sin embargo, hay un sentimiento de independencia dentro del País Vasco. Hay un grupo, una etnia que se considera a sí mismo como peculiar y que trata de imponer su visión de la nacionalidad de la ciudadanía al resto del país. Al principio todos creímos que sería una cuestión pasajera. Que cuando hubiese una amplia amnistía para los opositores que habían luchado contra el franquismo, acabaría la violencia y se empezaría un debate político con todas sus peculiaridades y sus altibajos. Desgraciadamente no fue así. En 1978 hubo una amnistía plena a todas las personas responsables de delitos, incluso de delitos de sangre, etcétera (cosa que también es un hecho único en la

historia reciente europea: que se haya dado una amnistía plena no solamente a los delincuentes estrictamente políticos, sino a delitos que implicaban estragos, asesinatos: una amnistía plena para buscar esa reconciliación). Muchos de los que habían sido militantes de ETA se acogieron a esa amnistía y se incorporaron a la lucha política y al debate político, pero quedó un grupo que ha continuado manteniendo una actitud violenta, incluso más violenta en la democracia que durante la dictadura. (ETA ha cometido más delitos, más crímenes durante la democracia, que en la propia dictadura.) El problema lleva a un enfrentamiento paulatino, cada vez más y más inevitablemente civil; es decir, en el fondo no se trata, a pesar de la retórica que utiliza el terrorismo, de un pueblo que busca su libertad, sino de un grupo dentro de una comunidad; de un grupo de ciudadanos que trata de imponer por la violencia sus ideas al resto. En ese sentido, digamos, es un poco patético a veces comprobar que en otros países los delincuentes, los terroristas que han cometido crímenes contra la democracia y contra los ciudadanos demócratas (no contra la opresión o contra la dictadura), buscan refugio pretextando que sus ideas son perseguidas cuando realmente sus ideas son perfectamente lícitas. Tienen periódicos, radios, etcétera, para defenderse y se defienden públicamente de todo lo que haga falta. Lo que pasa es que todas sus ideas son minoritarias, así pues, no son perseguidos por sus ideas, sino por tratar de imponerlas por la violencia, cometiendo crímenes.

Da lugar a esto también la ficción sobre la idea del preso o del refugiado, del preso político. Un preso es político cuando el delito o los delitos por lo que es condenado son delitos relacionados con la política. Un preso político es aquel que sufre persecución por haber repartido propaganda, por haber fundado un sindicato, por haberse asociado para defender sus ideas. En las democracias no hay presos políticos, ya que la propaganda, la asociación, etcétera, son cosas perfectamente lícitas y debidas; pero aquel que comete delitos, crímenes invocando razones políticas no es un preso político.

Un asesinato no es una práctica política, aunque se haga por razones políticas, lo mismo que una violación no es una forma de libertad sexual. Sería absurdo que el violador se considerara un reo que diga que no se respeta su libertad sexual, o que el asesino

que intente matar a Salman Rushdie invoque la libertad religiosa a su favor y diga que va a matarlo por razones religiosas y que hay que respetarlo en nombre de la libertad religiosa.

La idea de que un terrorista comete delitos por razones políticas y que tiene derecho al refugio político es tan pintoresca como decir que un violador es perseguido por su sexualidad libre, o que un integrista que quiera asesinar a alguien lo es por sus ideas religiosas en nombre de la libertad de religión.

Sin embargo esto a veces funciona en ciertos niveles y en ciertos ámbitos, precisamente porque el nacionalismo es una idea gremial, una idea de que los grupos son homogéneos. Se habla de los vascos como si de alguna manera fuéramos todos iguales, o los ciudadanos o los territorios tuvieran la obligación de ser todos iguales y respondieran a las mismas pautas.

A veces se acepta esto cuando ocurre lejos de uno y da lugar a situaciones como la que se está viviendo en el País Vasco. Yo creo que es una situación casi de enfrentamiento. En la universidad, en la calle, hay un grado de temor muy notable entre los ciudadanos; la gente huye, busca refugio en otros lugares lejos de ahí; los periodistas tienen que dejar sus trabajos porque son amenazados de muerte; los profesores buscan otros puestos de trabajo porque también son amenazados. Hay constantemente una miríada de pequeñas agresiones intimidatorias sobre todo en las localidades pequeñas. Todo esto responde a una imagen que en ese sentido es bastante especial, pues el nacionalismo vasco tiene unas características especiales que lo hacen, y que permiten estudiar el fenómeno nacionalista de una manera bastante curiosa.

Sabino Arana, fundador del nacionalismo vasco a finales del siglo pasado, aprendió sus ideas nacionalistas en Cataluña. Se había ido allá siguiendo a su hermano Luis que estudiaba Derecho en la Universidad de Barcelona. Ahí, los dos hermanos Arana, se movieron en los ámbitos del nacionalismo catalán, que era un nacionalismo de características muy distintas del vasco.

Las reflexiones de Sabino Arana sobre el nacionalismo catalán son muy interesantes. A pesar de que aceptaba y aprobaba las ideas del nacionalismo catalán, en cuanto ideas nacionalistas, como vascos, comentaba Arana, no las aceptamos. Nuestra postura, decía, no es la misma que la de los catalanes, ya que ellos quieren convertir en catalán todo lo que viene de fuera, todo lo

que va llegando del exterior se las arreglan para hacerlo catalán, mientras que nosotros los vascos sólo queremos que lo que no sea vasco se vaya de aquí.

Esa diferencia de enfoque ha sido crucial en el devenir distinto del nacionalismo vasco y del nacionalismo catalán. El nacionalismo catalán es un nacionalismo que tiene una fuerte dialéctica política. Hay efectivamente grupos distintos que tienen ideas muy diferentes dentro del ámbito de Cataluña, pero que no han llevado más que a brotes muy esporádicos y muy tangenciales de violencia. No han llevado ni mucho menos a un enfrentamiento civil, mientras que esa idea, o sea, la de expulsión o lanzar fuera del País Vasco lo que no pertenece a él, lo que no se integra, o no se parece lo suficiente, es algo que está llevando a esa situación de violencia.

Como decíamos, las necesidades ya son innegablemente heterogéneas y lo van a ser cada vez más. La única posibilidad de intentar entonces homogeneizarlas es por la fuerza. En ese sentido, la relación entre nacionalismo y violencia viene del intento de un grupo determinado de homogeneizar, de convertir en lecho de Procusto el resto del país. Es decir, viene del intento de cortar todo lo que sobra, de expulsar todo lo que sobra, de crear una identidad como una especie de sello al cual hay que plegarse y fuera del cual no hay salvación. Esto sólo se puede conseguir por la fuerza, pues naturalmente la realidad del país es diferente; la realidad es que el país es plural, distinto y que cada vez lo será más, ya que cada día llega más gente de otros lados con posturas diversas, que se van haciendo cada vez más complejas. Hay una especie de sueño ruralista permanente en casi todos los nacionalismos europeos; es decir, la idea de volver a un pasado preindustrial, donde todo era armónico, donde los pastores trabajaban al lado de sus ovejas y todo el mundo vivía en un idilio permanente antes de que las fábricas contaminantes llenasen todo de humo y de guardias civiles.

Esa imagen está bastante extendida; es decir, se aplica por ejemplo a esos países del este europeo, se extiende hasta el punto que todos los nacionalismos reproducen el mismo esquema: "Estábamos aquí muy tranquilos, viviendo muy felices en armonía natural; todos pacíficamente hermanados y de pronto empezaron a venir gentes de fuera con fábricas, con industrias, con moderni-

zaciones, etcétera; urbanizaron todo y empezó la discordia". Este paradigma se repite bastante a lo largo de los países europeos. Un ejemplo literario que yo les aconsejo que releen, si lo han leído (o lo lean si no lo han leído), es el de la novela de Miguel de Unamuno titulada *Paz en la guerra*.

*Paz en la guerra* es una novela que se sitúa en las guerras carlistas en torno a los años setentas del siglo pasado. Ahí está un poco todo el problema, porque en el fondo el violento nacionalismo vasco actual, el terrorismo etarra, no es más que una derivación del carlismo, una especie de carlismo modernizado, pero en el fondo es el mismo esquema.

Unamuno cuenta con mucha fuerza novelesca cómo las capitales del País Vasco (Bilbao, San Sebastián) se oponían a un campo rural integrista religioso. Entonces todas esas capitales eran abiertas, laicas en tanto que el campo era religioso, homogeneizador y conservador. En esa pugna nacen las guerras carlistas y esa pugna, en buena medida, continúa hoy. El problema es que las heridas que va dejando un enfrentamiento de este tipo no se explican solamente a raíz de una disputa del tipo político como puede ocurrir por ejemplo en Cataluña y en otros lugares; es decir, a causa de que hay diversas concepciones de lo que debe ser la comunidad, cosa que es natural que ocurra y que no tiene nada de malo. Lo que pasa es que se va creando un enfrentamiento con muertos, con muchas víctimas, con muchos heridos (pues cada uno de los atentados no solamente causa muertos, sino víctimas, heridos, familias destrozadas, maridos o mujeres que pierden a sus cónyuges, que pierden a sus hijos). Gente que está viendo cómo los jóvenes de sus familias pasan muchos años en la cárcel por haber cometido delitos; que ya es muy difícil que una vez que se ha entrado a esas organizaciones, volverse atrás y salir, pues la organización ejerce una presión conminatoria sobre sus miembros, que no les deja echarse atrás y que les obliga a continuar formando parte del colectivo.

Realmente esa forma de violencia es una gran tragedia y es una tragedia ciega porque, además, no tiene final, pues el final sería simplemente que la mayoría desistiese de los acontecimientos políticos para que triunfara la minoría violenta. El País Vasco es un caso único. Yo creo que, en general, una de las exigencias básicas de la democracia es que la mayoría respete a la minoría,

pero en el País Vasco vivimos una situación paradójica, ya que lo que estamos intentando lograr es que la minoría respete a la mayoría; es decir, que de alguna manera no se dé el caso de una minoría que, por medio de la violencia, no sólo no respete a la mayoría, sino que intente imponerse y desplazar la armonía social establecida.

Yo insisto en que no soy un especialista; no conozco ni les puedo ofrecer a ustedes una doctrina completa del nacionalismo. Lo único que soy es una persona que ha padecido tanto el nacionalismo franquista de imposición, que hubo una vez en una época en el País Vasco, como el nacionalismo reaccionario de ahora. A mí me pasa lo que me decía mi amigo Julio Caro Baroja: "Ya ve usted, yo en la época de Franco era un mal español, y ahora resulta que soy un mal vasco".

A mí me pasa lo mismo. Yo he sido un mal español y he sido un mal vasco, de modo que no he logrado armonizar con esos colectivos. Lo malo de esto es que veo unas perspectivas bastante negras para la pacificación de mi país y, en general, incluso, de toda Europa. Creo que la tendencia que brota de estas violencias nacionalistas es excesivamente probable.

### III. RETOS DE (O A) LA VIOLENCIA



## EL PSICOANÁLISIS Y LA GUERRA\*

Néstor A. Braunstein\*\*

¿QUIÉN se atrevería a contabilizar las imágenes, analogías y metáforas guerreras utilizadas por Freud en sus escritos? Se trata evidentemente de las repercusiones en su lenguaje de un *Zeitgeist* habitado por los fantasmas de la contienda, de la conquista, de las alianzas, de las ocupaciones territoriales. Hasta el ajedrez ha servido para poner a la guerra en el psicoanálisis. Más aún, podríamos decir que el nombre mismo del fundador de nuestra práctica, ese que él se dio eliminando una sílaba, es un nombre belicoso: el de la boca (*Mund*) que profiere la victoria (*Sieg*).

Tampoco nos habremos de sorprender cuando observemos que la entrada de Freud en el psicoanálisis está marcada por un primer concepto clínico que define a las condiciones proclives a su método de tratamiento: son *psiconeurosis de defensa* (*Abwehr-Psychoneurosen*) en una expresión que nos parece transparente en las lenguas que no sean la alemana, pues estamos habituados a decir *defensa* en una vasta variedad de sentidos. La palabra *Wehr* significa ya *defensa* y el prefijo *ab* refuerza ese sentido a punto tal que *Abwehr* podría traducirse como *rechazo*. De todos modos y en cualquier lengua estamos acostumbrados ya al eufemismo que, por ser la guerra algo que supuestamente es condenable desde el punto de vista moral, ha transformado a los ministerios de la Guerra en ministerios de Defensa. Cuestión de maquillaje. En la lógica de este vocabulario los tan mentados *mecanismos de defensa* del psicoanálisis son *Abwehrmechanismen*, literalmente, mecanismos de rechazo. Y no muy lejana es la concepción que hace del análisis un método de ataque a la enfermedad que pone en marcha

\* Este trabajo es una versión considerablemente modificada y ampliada de otro previo, *War and defense in Psychoanalysis*, presentado en la Universidad de Columbia, Nueva York, en febrero de 1993.

\*\* Director académico del Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos.

esos mecanismos de defensa, razón por la cual hay que pensar en la táctica y en la estrategia de las maniobras técnicas para someter a las neurosis movilizándolo a los batallones transferenciales contra la energía de las resistencias del enemigo.

Si vamos por más terminología bélica (¿o se trata solamente del espíritu de la lengua alemana?) en Freud, veremos que la experiencia que pone término a la *indefensión* infantil es la experiencia de satisfacción, que en alemán resulta ser *Befriedigungserlebnis*. Allí la raíz de la palabra es *Fried, paz*, el antónimo de la guerra. Es como *apaciguamiento* que sería más correcto traducir el término.

Y no está mal. Freud es un hijo de Bismarck, de Krupp y de Francisco José. Esos nombres encarnaban la realidad de la cultura de su tiempo y ¿por qué no? de todos los tiempos. El psicoanálisis se abre un espacio en el campo de la cultura tanto por lo que aporta sobre la pulsión sexual como por lo que descubre con la pulsión de muerte. Y es bien sabido que la cultura pudo asimilar, por cierto que deformando, las tesis sobre la sexualidad y el Edipo. Pero es la propuesta de Tánatos la que fue desde el primer momento la prueba de resistencia o de aceptación del psicoanálisis. Tánatos, más que Edipo, es hoy el *shibboleth* de la imperdonable ciencia de Freud.

Sabemos que el sujeto resulta de una lucha (la guerra, siempre la guerra, la única guerra sin archivos ni memoria que conoce la humanidad, así decía Louis Althusser), lucha larga y sórdida en que su goce corporal es usurpado por las imposiciones y regulaciones del Otro. Sabemos también que el goce renunciado tan a contragusto no deja de reclamar sus reivindicaciones y, a través de ciertos representantes pulsionales, de reaparecer en el campo de batalla que es la subjetividad. Represión y retorno de lo reprimido aprovechando el debilitamiento de las defensas como sucede de manera muy característica en el sueño. Hay adentro de cada uno territorios extranjeros que amenazan con insubordinarse y escapar a los mecanismos de protección que se supone han de tenerlos sojuzgados. La pulsión ataca desde dentro, la realidad (el Otro) desde fuera y el superyó desde siempre.

Vivir es estar preparado para responder a los imprevisibles ataques que saldrían desde cualquier flanco. El asedio es constante, diurno y nocturno. Pearl Harbor siempre será posible. Para

cada Pearl Harbor ha de haber un Hiroshima. La defensa tiene que estar siempre lista aunque los costos del sistema sean exorbitantes y sus resultados paradójicos, pues los combates se exacerbaban en cuanto aumentan las medidas para prevenirlos: *Toda guardia tiene el rostro de la guerra* (Montaigne). Es la *coraza caracterológica* de Reich. Coraza y corazón del ser.

Así es la neurosis, la neurosis necesaria, la que permite el acceso a una vida humana y la que constituye su mayor estorbo. Cabe repetir una lección quizás ya conocida; hay que decir que el sujeto no se produce por un proceso natural de evolución sino que debe ser arrancado a los significantes del deseo de la madre por la interposición del Nombre del Padre en función metafórica. Ésa es una represión originaria, la del deseo materno, que deja una cicatriz fecunda gracias a la cual se constituye el sujeto de la Ley, efecto de una lucha en la que él es, por adelantado, el botín. El efecto consiguiente es que el sujeto así producido ha de pasar por la castración, esto es, renunciar a ser el falo para poder tenerlo o no tenerlo, en todo caso desearlo, sometiendo las aspiraciones pulsionales, las aspiraciones al goce del cuerpo, a las demandas que provienen del Otro. El neurótico, es decir, el hombre y la mujer cualquiera, han pasado por esta castración simbólica sin la cual no habría acceso al lenguaje pero, en su fantasma, la niegan, se figuran que la castración es lo que el Otro les demanda, y pretenden proteger su integridad imaginaria erigiendo la vana estatua de un Yo fuerte con su vasta panoplia de mecanismos de defensa, de *Abwehrmechanismen*. ¿*Abwehr*, defensa, en qué guerra sino en la que transcurre entre el goce del ser y el goce del Otro, esa guerra siempre soterrada que se mantiene después del armisticio impuesto por la castración y cuyo residuo, cuya herencia, es el superyó freudiano? La tregua se alcanza por la vía de un goce intermedio, el goce fálico, que incluye al sujeto en el orden simbólico imponiéndole el precio de la renuncia pulsional, de la *Triebverzicht*. La paz que se alcanza después de la represión es precaria. Los demonios acechan, asedian, quieren regresar. La topología freudiana no es la tranquila y matemática del doctor Lacan sino la del campo de batalla del general von Clausewitz.

El Yo, a su vez, está sometido a los ideales del Yo que proceden de su identificación con ese Otro que regula, desde dentro del sujeto, la relación de él con la Ley, con la Patria, con la tradi-

ción, con la organización edípica familiar. Dios, Patria y Hogar es el lema que, variantes más, variantes menos, esgrimen todas las organizaciones políticas reaccionarias. Al sujeto se le promete la *pacificación pulsional* a cambio de erigir al Padre y a sus emblemas como límite y como horizonte del deseo. Si no se cumple con este requisito, es la *guerra* en el doble frente, interior, para protegerse de los asaltos pulsionales, y exterior, con los sistemas represivos institucionalizados en cada sociedad.

Pero Lacan observaba que la función del Padre (de su Nombre) es *pacifiant* (pacificadora) lo que no tranquiliza, pues homofónicamente es *pas si fiant* (no tan de fiar). En efecto, la calma traída por las defensas, y especialmente de la reina de ellas, la represión, no augura nada bueno, pues, ya se sabe, lo reprimido retorna y cobra sus cuotas de inhibición, síntoma y angustia.

La *defensa* del neurótico en esta *guerra* en la que indefectiblemente ha de participar consiste en someterse a la Demanda del Otro, constituyendo a ese Otro como lugar del saber (supuesto), a diferencia del perverso que pretende apropiarse de ese saber para Yo y a diferencia del psicótico que no puede defenderse del saber del Otro que le resulta extraño e invasor.

¿Qué [me] quiere el Otro? La respuesta que da el común de los mortales es: la obediencia, la sumisión, el sacrificio, la entrega generosa, la renuncia al deseo, la constancia de la identidad, del decir ¡*Presente!* cada vez que se es convocado. El Otro me quiere... *soldado* (*sold, soldered, soldier, solid, consolidated, linked to the soil, soiled, solemn, not insolent*) (*a sueldo, soldado al suelo, sólido, solemne, solito, no insólito ni insolente*). Soldado a la patria, soldado de la patria.

La Patria, el clan, el tótem, el Dios verdadero, el común estilo de vida, los bienes compartidos. La guerra es siempre defensa de estos valores y combate contra lo que los amenaza. Sólo en sentido figurado podría hablarse de guerras en el reino animal. Aun habiendo sociedades, la guerra no es sino asunto de culturas; los combatientes se reúnen en torno a emblemas, a significantes que toman el valor de absolutos y que comandan, dado el caso, la inmolación de la propia vida. Morir por la Patria, esto es, dar la vida por un significante. Y ese significante está representado por un objeto sagrado: un texto, una enseña, un pedazo de territorio, una imagen revestida de absoluto. Si la sublimación consiste

en la elevación de un objeto a la dignidad de la Cosa, la actividad de la guerra nos da de ella una idea ejemplar.

El gato no es el enemigo del ratón. La enemistad es invención humana, invención de alguien que *sabe* que el Otro existe y está también habitado por el odio y por la envidia. Él no está lleno de sí mismo, está marcado por faltas y su deseo no es coincidente sino concurrencial con el nuestro. Con él podremos llegar a un acuerdo en lo simbólico en lo referente a la relación entre los deseos de cada uno. Esa es la Ley, el derecho, el Estado, la Sociedad de las Naciones.

Nuestro Occidente no necesitó de Freud para llegar a saberlo. Platón, en *Las Leyes*, ya planteaba que cada ciudad está en guerra con otra ciudad, cada aldea con otra aldea, cada familia con otra familia, cada individuo con otro individuo y cada individuo, a su vez, está en guerra consigo mismo. "Por eso el legislador tenía los ojos puestos en la guerra cuando estableció todas nuestras instituciones públicas y privadas". Y Hobbes hacía necesario al *Leviatán* del Estado para poner fin al estado natural del hombre que es el de la guerra de todos contra todos. Por cierto que ésta no es una idea aceptada universalmente y que contra ella se erige la cristiano-rousseauiano-marxista que nos habla(n) con nostalgia de una armonía originaria perdida y de los modos de recuperarla. Nietzsche, como siempre, es quien da en el clavo cuando habla de la "hemiplejía de la virtud" que resulta de sostener la antítesis en lugar de la profunda unidad del bien y del mal.

Bien se comprende la aspiración de los optimistas a un fin de las guerras. Pero ellos confunden el deseo, regido por el principio del placer, y el goce que está más allá de él. Entre los goces enemigos no puede haber sino treguas precarias. Los deseos pueden hacerse conmensurables, los goces son inconmensurables. La renuncia de uno a su goce no tiene común medida con ninguna renuncia hecha por el otro. Es por eso que Freud era pesimista y que Lacan pronosticaba la acentuación progresiva de las barreras de segregación como correlato de esa universalización a la que nos conduce la ciencia. A medida que la palabra y la imagen circulan sin trabas, el aislamiento de las comunidades alrededor de sus modos específicos de gozar y de diferenciarse del goce de sus vecinos se incrementa. Por eso es que a los lacanianos no nos toma por sorpresa el fortalecimiento de los fundamentalismos. El

nacionalismo, aunque sea triste decirlo, es la religión sin ateos en la tierra.

No sobra aquí el advertir contra cualquier pretensión de que la guerra pudiese ser un objeto del psicoanálisis. La guerra es un acontecimiento historicopolítico y es una *conducta* adoptada y declarada por un grupo sociocultural contra otro. Y el psicoanálisis no se ocupa de tales entidades. Lo que sí se analiza es la relación que existe entre la subjetividad de alguien y los modos (discursivos, sobra decirlo) en que él o ella se relacionan con esas conductas actuadas en lo individual o en lo grupal. No se trata pues de explicar o de intervenir acabando con las guerras o de decidir cómo habrán de prevenirse. Pero, a la vez, en tanto que el psicoanálisis demuestra que el sujeto lo es del significante y del deseo inconsciente, no puede dejar de ocuparse de la relación del sujeto con el Otro, con el Otro que demanda de él una plena identificación y el sacrificio, y con el Otro del Otro que es el enemigo una vez que la identificación del sujeto con los emblemas de su grupo social se ha producido.

Ésta es quizás la única pregunta válida para el psicoanalista en el tema: ¿qué es de la subjetividad en la guerra (los combatientes), ante la guerra (los espectadores del *show* bélico de nuestro tiempo), en las víctimas, en los victimarios, en los veteranos, tal como se expresa en la experiencia analítica?

Aquí es donde reencontramos lo que dijimos en el punto de partida: la guerra impregna el vocabulario y, por ende, la práctica del psicoanálisis. Si así sucede es porque la guerra tan sólo escenifica la condición permanente del ser humano en tanto que súbdito del lenguaje. En la tradición freudiana se ha preferido a veces el eufemismo "conflicto" y la metapsicología en sus tres dimensiones clásicas (tópica, dinámica y económica) se ordena en torno a esa noción. Y la guerra, la lucha, aparece siempre que se habla de la relación del sujeto con el Otro: guerra entre los sexos, entre las generaciones, entre las razas, entre las naciones, entre las clases, digámoslo con una palabra que abarca lo que está en juego en todas esas especificaciones: guerra y lucha entre los goces. Y así nos vemos llevados rápidamente a reconocer que la guerra contra el goce está instaurada en el interior del sujeto desde el momento mismo de su reconocimiento especular, en la mirada envenenada que recae sobre el hermano conlactáneo en la

observación de Agustín de Hipona, en todas las manifestaciones de la agresividad como correlato de la tensión narcisista, en las fantasías de flagelación y castigo, en la fascinación ejercida por el héroe de las hazañas hercúleas pero más aún en el hechizo provocado por la posición de la víctima.

En eso es que ni Freud ni Lacan podían ser optimistas, si bien el primero se confesaba pacifista (aunque mal no sea por razones estéticas) mientras que el segundo no dejaba de coincidir con otros muchos al afirmar que "la guerra es la comadrona obligada de todos los progresos de nuestra organización". En el mismo y temprano artículo (*La agresividad en psicoanálisis*) establecía como dificultad algo que los avances en la técnica han allanado de modo insospechado. Preconizaba allí Lacan que la guerra se muestra demasiado exigente para sujetos que deberían ser cada vez más neutros en el ejercicio de la agresividad, pues en ese ejercicio el patetismo es indeseable. En la guerra computarizada de hoy ese ideal de apatía parece al alcance de la mano. La escisión subjetiva es irrelevante en quien ejerce la crueldad pero resulta devastadora para las víctimas. El vencedor en la guerra contemporánea no es quien se identifica con el sufrimiento de su otro, sino quien oprime friamente los botones que llevan la destrucción a blancos sin rostro definidos en las fotografías tomadas desde los satélites y luego cuantifica los porcentajes de destrucción alcanzados en referencia a la meta prevista. El verdugo sadiano es apático porque se identifica con el objeto y no con la víctima. Él toma el lugar del instrumento que le permite cumplir con la tarea de hacer aparecer la escisión en la subjetividad del otro: nada le llega al látigo del dolor que inflige. Identificarse con el látigo y borrar al sujeto es el ideal de la guerra de nuestro tiempo. La guerra cambia su naturaleza al hacerse cargo de ella el ingeniero cibernético. El cuerpo a cuerpo de las batallas antiguas implicaba el goce de los combatientes. Ahora no hay otros goces que el goce sacrificial de víctimas destinadas al sufrimiento y el goce del espectáculo telefilmado y disfrutado en el coliseo de la propia habitación.

No es compatible con la ética del psicoanálisis la condena en abstracto de la guerra aun cuando cada psicoanalista pueda ser pacifista si lo prefiere. Freud jamás tuvo la ingenuidad de criticar a la pulsión de muerte que había postulado. La negatividad no requiere que se la condene como si fuese negativa. Hegel, con su

negación de la negación, lo sabía bien. Freud impugnó en los términos más severos a las ideologías basadas en el amor al prójimo. (Véase *El malestar en la cultura* de 1930). Contrariamente a lo que querría leer Fromm, no se contradijo en la carta a Einstein de tres años después, cuando indicaba que ese mandamiento de amar al semejante es más fácil de enunciar que de cumplir o, en otras palabras, que es de cumplimiento imposible.

Se considera de buen gusto que nos digamos y nos pensemos como pacifistas pero el amor por la guerra está infiltrado en nuestro ser y en nuestra cultura. No sería difícil escribir apologías de la guerra y es fácil encontrarlas en todo autor que seriamente se ha aproximado al tema. La atribución de la conducta belicosa a la "animalidad" del hombre se hace en desmedro de los animales que jamás emprendieron ninguna guerra. Es tan ridículo como pensar que las perversiones sexuales son manifestaciones de la animalidad de los instintos. Y en cuanto a la historia, está demostrado que tanto la frecuencia como la crueldad y los desastres que provocan las guerras van aumentando conforme se incrementa el saber de los que participan en ellas. La devastación bélica no es directamente proporcional al salvajismo sino al saber científico.

La guerra es una forma del vínculo social y, por lo tanto, es un hecho de discurso. Es la forma suprema de participación en la empresa de la cultura, pues confronta como ninguna otra experiencia con el límite de la muerte. El peligro se corporiza en el exterior, en la tierra, el mar y el aire. El frente interno se pacifica, la lucha con la pulsión se opacifica y hasta recibe una canalización aceptable. La culpa se descarga del sujeto y se racionaliza como culpa del Otro, del enemigo y su oscura aspiración a un goce maldito. La venganza contra el mal real o imaginario justifica todas las descargas agresivas. El enemigo tiene potencialmente una cara salvadora: rescata del autismo, del aburrimiento en la vida cotidiana, de la violencia interior y con los próximos. Hay que pensar en la lección que nos enseñara ese profesor universitario que, al iniciarse la guerra del Golfo, se movilizó con energía para que sus colegas firmasen un manifiesto en favor de la suspensión inmediata de los ataques aéreos y la vuelta a la mesa de negociaciones y que, al volver a su casa, golpeó con saña a su esposa en el más intenso de los ataques de celos que jamás tuvo.

Y hay que decir que la guerra implica goce, un goce hecho bajo

las banderas del Padre y por lo tanto un goce fálico, semiótico, del significante. No en vano se señala que las mujeres jamás han ido a la guerra por su cuenta. Las Amazonas no pasan de ser un mito y un fantasma masculino. La única verdadera heroína en cuanto a la guerra es la Lisístrata de Aristófanes, que organiza la guerra de las mujeres que reclaman por su goce femenino en oposición al goce fálico de los hombres que se matan entre ellos dejándolas en una forzada castidad. Lo interesante de la comedia es que el arma que esgrimen de modo decisivo en su batalla es la privación del sexo, con lo costoso que también a ellas les resulta, para obligar a los hombres a realizar su propia renuncia. Lisístrata sabía bien que ellos no tenían otro falo que sus mujeres y los hace renunciar al goce bélico con la amenaza de castración. Con lo cual los hombres no alcanzarán el Otro goce pero por lo menos dejarán de privarlas a ellas del suyo.

El ejercicio de la violencia guerrera se hace siempre en torno a significantes comunitarios. Pero es un hecho que en la guerra el neurótico alcanza siempre una certidumbre respecto de lo que el Otro quiere de él. El goce resulta abanderado por los emblemas del Otro, se hace goce del significante, las culpas superyoicas se pacifican, la Causa exige la renuncia al deseo singular, la obediencia pasa a ser la virtud dominante, el enemigo toma forma en el exterior y la acción contra él es justificada porque hay que defenderse o porque hay que vengar un perjuicio anterior, y si hay algo difícil de entender es que el enemigo quiera realizar sobre nosotros, tan buenos, lo que nosotros quisiéramos hacer con él.

Freud no dejó de reconocer el *Lust* (aquí traduciríamos por *goce*) de agredir y destruir (en la carta a Einstein). En *El malestar en la cultura*, hablando de la pulsión de muerte, decía de ella que "aún donde emerge sin propósito sexual, incluso en la más ciega furia destructiva, es imposible desconocer que su satisfacción se enlaza con un goce narcisista extraordinariamente elevado" (subrayado mío, aquí sí Freud escribe *Genuss* y no *Lust*; *Genuss* es el vocablo alemán más próximo al francés *jouissance* aportado por Lacan). El ejercicio de la destrucción es un goce. Esto lo sabe el más elemental observador de la conducta infantil, por lo menos en lo que hace a los niños que se ubican del lado "hombre" en relación con la sexuación. Que la paz sea mejor que la guerra es algo que los niños tienen que aprender del Otro; no es lo que ellos

piensan espontáneamente. El toma y daca de los fantasmas de flagelación se conecta con el fondo *unheimlich*, *ungehuer*, con lo *deinótaton* del segundo coro de la *Antígona* de Sófocles. Es en eso que el hombre es lo más pavoroso. Su núcleo es esa Cosa *éxtima* definida por Lacan en su seminario sobre la ética, lo más íntimo que es a su vez exterior. El prójimo no es amable por cuanto quiere de mí lo que yo quería de él. Por ahí se abrió camino Lacan en la vía del psicoanálisis, descubriendo en el estadio del espejo una tensión en el límite de lo insoportable entre el sujeto y su propia imagen especular, descubriendo que no hay solidaridad, soldadura, entre el cuerpo vivido en su fragmentación y la imagen de la unidad corporal tal como aparece en el espejo y que es la que el Otro tiene ante nuestros ojos. La relación es de exclusión: o él o yo. El me desgarró. Es por eso que la agresividad es el correlato de la tensión narcisística. Todos Caínes, todos Abeles.

Los deseos, ya lo dijimos, pueden hacerse computables y compatibilizables sobre la base de mutuas renunciadas a partir de ideales compartidos. Los goces, todo eso a lo que se renuncia al someterse a la Ley del deseo, persisten en reclamar una satisfacción que el Otro no puede dar y al que hay que arrancársela. Pero ese Otro está animado por la misma pulsión. Hacia adentro y hacia afuera se impone la defensa. Nada más peligroso que el semejante, el igual a mí, de quien debo diferenciarme estableciendo y reivindicando cualquier *pequeña diferencia* que sirva de base para la afirmación de mi yo en oposición al del otro. El *narcisismo* es, más que el amor del yo al yo, el amor a esa pequeña diferencia, el amor al propio delirio y al propio síntoma que es más fuerte que el amor a uno mismo. Freud afirmó en la *Metapsicología* la primacía del odio sobre el amor y luego completó su terrible descubrimiento al afirmar que el primer objeto de ese odio no era el otro sino el propio sujeto: *masoquismo primario* lo llamó. O guerra contra sí mismo, melancolía, o guerra contra el Otro, paranoia. Entre una destrucción y la otra. "A raíz de la hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos, la sociedad culta se encuentra bajo una permanente amenaza de disolución".<sup>1</sup>

Sobre el filo de la navaja.

<sup>1</sup> Sigmund Freud, *Obras completas*, t. 21. Trad. de J. L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, p. 109.

## ÉTICA Y VIOLENCIA (LA VIS DE LA VIRTUD FRENTE A LA VIS DE LA VIOLENCIA)

Juliana González\*

*...apostar en favor de la no violencia es  
siempre preferible a apostar en favor de la  
violencia.*

J. Ferrater Mora

### I

MÚLTIPLES y firmemente fundadas son las razones por las cuales la violencia es éticamente condenable. Pero múltiples son también los argumentos que defienden sus significados positivos y que realizan, incluso, verdaderas apologías a favor de ella.

La ambigüedad de la violencia, su literal ambi-valencia, constituye un problema básico al que hay que atender, junto con toda una serie de interrogantes que se desprenden de él, como son, por ejemplo:

¿Cabe realmente hablar de "buena violencia"? ¿Es posible una justificación moral de la violencia? ¿Qué distinguiría la "buena" violencia de la "mala" violencia? ¿Cómo discernir, en la ambigüedad, los valores positivos de los negativos? ¿En qué se funda la apuesta en favor de la no violencia?

### II

La violencia es una especie de *fuera*: es el género: *vis* en latín, *bías* en griego: energía, poder, potencia: remite a la *dynamis* griega. La *violencia* es en efecto una clase de potencia. Hay otras formas de

\* Profesora y directora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

fuerza que no son violencia. Incluso la no-violencia sería una especie de fuerza, como lo es particularmente la *vis* de la virtud, por definición distinta y opuesta a la *vis* de la violencia.

Lo específico de la violencia, lo definitorio de ella, es el ser fuerza indómita, extrema, implacable, avasalladora, poder de oposición y transgresión. Ella es sólo uno de los recursos de la fuerza humana, el más primitivo, impulsivo, rudimentario y brutal. Es inseparable de la agresividad, de la destrucción, y se halla siempre asociada a la guerra, al odio, a la dominación y a la opresión.

En su especificidad, y vista en sí misma, la violencia tiene todos los rasgos de un fenómeno axiológicamente negativo. Corresponde a la *hybris*, la desmesura, la fuerza desencadenada que los griegos consideraron "peligro demoniaco". La violencia es el terror, como quiera que éste se manifieste. Implica claudicar de los medios y fines humanos no violentos: retorno a fuerzas impulsivas, irracionales y premorales. Es regresión histórica y ética, forma de radical desesperanza y desesperación.

La violencia se revela, en este sentido, no como fuerza y potencia, sino como lo contrario, como signo de impotencia, de insensibilidad, de decadencia de la vida. No sólo psicológica, sino éticamente, la violencia es más bien fuerza compensatoria surgida del fracaso y la frustración, tanto a nivel individual como social. La medida del fracaso y la impotencia es la medida de la violencia. Expresa el decaimiento de las otras fuerzas no violentas de la vida humana. Incluso suele ser manifestación de esterilidad y vacío, de insensibilidad, de necesidad de estímulos (precisamente "violentos") para sentir y para vivir.

Tomada en sí misma y por sí misma, en su propia especificidad, la violencia revela, en efecto, significados esencialmente negativos.

¿En qué sentido, entonces, puede hablarse de la violencia como algo valioso, digno incluso de elogios y apologías? ¿Es de la violencia propiamente dicha de la que se predicen virtudes o es de otras acciones a las que ella se halla asociada?

### III

Parece manifiesto que cuando se exaltan valores positivos atribuidos a la violencia, se suelen exaltar en realidad los valores de

la fuerza en general, o también de la potencia y la lucha, de los poderes liberadores y la acción transformadora, y no de atributos de la violencia en sentido estricto, en lo que ésta tiene de propio y distintivo, que son sus significados de destrucción y opresión, de agresión y muerte. Se la exalta, es cierto, como "arma de la libertad" (Sorel) o como "partera de la historia" (Marx), o sea, en lo que tiene de energía transformadora, creadora, propulsora de vida y libertad. Memorable es, en este sentido, la glosa que Isaiah Berlin hace de la apología de la violencia realizada por Sorel: "La violencia es la destrucción de las cadenas, el preludio de la regeneración... la renovación de la vida, el rejuvenecimiento, la liberación de los poderes creadores..."<sup>1</sup>

Y por otra parte, es evidente que la violencia adquiere valor positivo, no por ella misma, en función del contexto en que está inmersa y de los valores que a éste se le atribuyen. Desde luego, la violencia suele jugar el papel del medio justificado por los fines. Pero no sólo esto; ella suele ser el medio paradójico para combatir a la violencia misma — como ha visto René Girard. Tiene el carácter de una especie de antídoto: "Los comportamientos religiosos y morales apuntan a la no-violencia... por el intermediario paradójico de la violencia..."<sup>2</sup>

En todo caso, sin embargo, la violencia sólo puede tener cabida cuando se trata realmente de un *último recurso*, cuando en verdad han sido agotados todos los medios no violentos para enfrentar lo adverso; cuando ciertamente no hay ya otra alternativa: "La violencia sólo es justificable — dice Ferrater — y aún con muchos considerandos, cuando constituye una respuesta sin otra alternativa a una situación en la cual se violan sistemáticamente [...] derechos humanos básicos [...] apostar en favor de la no violencia es siempre preferible a apostar en favor de la violencia".<sup>3</sup>

Lo decisivo aquí es el carácter necesariamente restringido, instrumental, acotado, que tiene la violencia dentro del contexto; su papel de último recurso, de mal necesario, medida realmente

<sup>1</sup> Isaiah Berlin, Prefacio a la obra de Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1976, p. 42.

<sup>2</sup> René Girard, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama, 1983, p. 28.

<sup>3</sup> Cf. José Ferrater Mora y Pricilla Cohn, *Ética aplicada*. Madrid, Alianza Editorial, 1981.

de excepción, de carácter esporádico y temporal. Todo lo contrario de la violencia en sí, por naturaleza incontrolada y desenfrenada. Ella sólo se legitima en la medida en que se contraría su propia naturaleza, en que se la mantiene bajo control y con plena conciencia de su intrínseca negatividad. Y cuando en este caso se le atribuyen justificaciones y valores, no son tampoco los que le corresponden a ella como tal, sino al contexto y a los fines que se persiguen: la liberación, la justicia, la santidad, la no violencia misma, en la medida de su autenticidad.

Todo lo contrario de las múltiples formas de violencia que tienden a prosperar en el mundo actual. Cuando la violencia ha dejado de ser el último recurso, anómalo y pasajero y se torna el primero, el único, la apelación más generalizada y recurrente. La violencia actual es ubicua, normalizada; permea distintos estadios y niveles incluso de la vida cotidiana. "La violencia forma cultura [...] cuando deja de ser incidente y se convierte en una predisposición; cuando invade territorios de la existencia que son por naturaleza apacibles; cuando se preconiza como el único procedimiento eficaz..."<sup>4</sup>

#### IV

Si tu mano derecha te ofende, córtatela y arrójala lejos de ti — declara el Evangelio.

No hay vida moral —y de hecho no hay vida histórica, política, artística, no hay movimiento—, sin negación, sin lucha y sacrificio, en el sentido más amplio de los términos, sin esfuerzo, con todo lo que éste conlleva; la libertad es opción y ésta implica necesariamente renuncia.

La violencia es también forma de negación; pero no toda negación evidentemente es violencia. La cultura misma implica la creación de modos distintos de lucha, de sacrificio, de arte, más allá de la violencia. El *trabajo*, entendido como verdadera "esencia del hombre", como trabajo humanizado (no como *tripalium* o instrumento de tortura) es el medio que la civilización humana ha encontrado para, más allá de la violencia, vencer lo adverso y

<sup>4</sup> Cf. Eduardo Nicol, *El porvenir de la filosofía*. México, FCE, 1972.

transformar la realidad. La cultura ha generado los medios racionales, propiamente humanos, que trascienden el mero nivel primitivo de la violencia, particularmente en el orden de la vida moral.

Es cierto que las modalidades del sacrificio, de la lucha, de la negación en general, se prestan a ser confundidas con la violencia y la crueldad. No puede dejar de reconocerse que también las creaciones de la cultura humana sirven en ocasiones para enmascarar y embozar la violencia; que también ésta puede darse justamente como violencia institucionalizada; que hay maneras de santificar el mundo de los meros impulsos violentos, de consolidarlo a través de formas "nobles y sublimes". Incluso las modalidades más malignas de violencia pueden pervivir disfrazadas en manifestaciones excelsas de cultura. La moral en especial se ha definido con frecuencia en la historia, ya como forma de represión, crueldad y sufrimiento, ya como constricción de la vida o parálisis de ésta en la petrificación de las costumbres y en la fuga de la libertad. En este sentido la moral puede ser forma de violencia, violencia enmascarada o sublimada, pero violencia al fin — como puede ocurrir también con el derecho, las religiones, las prácticas médicas, educativas, etcétera.

Pero evidentemente, *en su autenticidad*, ni la moral ni el derecho ni las instituciones humanas, ni la cultura como tal, son meros disfraces del poder y la violencia. El ojo primordial de la vida humana ha de centrarse en el permanente discernimiento entre el engaño y la autenticidad.

## V

La ética se instituye más allá de la violencia; es ella misma, en su raíz principal, modalidad de no violencia. La ética comienza donde termina la violencia, donde se rompe el círculo de ésta y comienzan las otras potencias humanas, las otras fuerzas del hombre capaces de la autotransformación en que la vida moral consiste. La ética comienza donde termina el círculo paralizante del Talión, donde se rompe la circularidad reiterativa y meramente destructora de la venganza. La ética es ciertamente modalidad de "trabajo", de lucha, de esfuerzo, de arte: es *techné*; es ciertamente *praxis* y *poiesis*. En esta misma medida requiere del sí tanto como

del no. La ética de hecho opta en el mundo por un sí y un no. De ahí su necesidad de esfuerzo y renunciación, del combate que consigo mismo sostiene el sujeto de la moralidad. Pero la negación moral no es propiamente violencia; el reconocimiento ético de lo humano como tal, o sea, del carácter de fin en sí mismo y nunca medio, que define al hombre, hace imposible la violencia, pues ésta por definición es instrumental, se ejerce contra lo que se asume como medio, nunca como fin, nunca como humano.

La ética se funda en la acción radicalmente opuesta a la violencia, que es el *respeto*, con todo cuanto éste significa. Se funda en especial en lo que Paul Ricoeur llamó "voluntad de escucha": escucha de sí mismo y escucha del otro —y de lo otro—, voluntad obviamente contraria a la violencia. En la medida de su autenticidad, la vida ética no es represión sino decisión. Prevalece el sí sobre el no, lo creativo, la potencialización de otras fuerzas de razón, de voluntad, de comunicación. La victoria moral sobre sí mismo, la *enkratía*, el autodomínio, no puede ser producto de la violencia sino de una genuina *praxis* de pacificación y de auto-comprensión. Es libre opción y libre renunciación. Es *areté*, *vis* de virtud, fuerza interior.

La ética —como también ciertamente la política— supera la violencia promoviendo, en efecto, las potencias contrarias de la creatividad, la racionalidad, la persuasión, el respeto, la tolerancia, la comunicación y la comunidad; promoviendo el ámbito de no violencia propio del mundo de los valores y del sentido.

Aunque tampoco cabe olvidar que la virtud ética, que la fuerza de la libertad, es algo constitutivamente inseguro y frágil: es interminable conquista de sí misma, nunca pura ni definitiva, nunca absoluta. Las fuerzas de la violencia perviven trágicamente invencibles en el trasfondo de la naturaleza humana; la ética ha de emerger permanentemente de ese trasfondo, ganándose día a día su heroica victoria.

## VI

Puede precisarse en síntesis, y para concluir, que:

- Lo que se juzga "buena violencia" suele ser fuerza, lucha, potencia.

- La violencia en sentido estricto tiene significado axiológicamente negativo, es principio de destructividad, agresividad y opresión.
- Si acaso cabe una justificación de la violencia, ella se da dentro de un contexto, bajo control, y como verdadero último recurso (no sin reservas y no sin necesidad, en cada caso, de genuina legitimación).
- El hombre supera la violencia a través de las formas auténticas de civilización y de cultura.
- Nada justifica moralmente la violencia.
- Ética y violencia se excluyen recíprocamente.
- La ética es, ciertamente, un reto a la violencia.



## TECNOLOGÍA Y VIOLENCIA

León Olivé\*

EL 23 DE ABRIL de 1997 un comando militar tomó por asalto la residencia del embajador japonés en Lima, Perú, para rescatar a los rehenes que habían permanecido secuestrados durante meses por un grupo guerrillero del Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA). Después de realizada la acción altamente violenta y tecnologizada, en la cual fueron ejecutados todos los miembros del grupo guerrillero, se revelaron muchos recursos de espionaje de alta tecnología que se habían puesto en juego para preparar el asalto militar.

En otro orden de problemas, pero también donde la tecnología jugó un papel central, pocas semanas antes del episodio de Lima los medios de comunicación de todo el mundo habían mostrado en sus portadas y primeras planas el rostro del gurú de las treinta y nueve personas que se suicidaron colectivamente en una granja de California. El rostro tenía bastante de diabólico. Mirado de cerca se apreciaba que se trataba de la imagen tal y como aparecía en la página que la secta había colocado en Internet.

En una de las tantas notas que se escribieron al respecto, un articulista sugería que no había que exagerar en este caso el recurso a una página de Internet: “¡por favor! —escribía el articulista— ¿una página de la red que tiene el poder de chuparse a la gente —contra su voluntad— para un culto del suicidio? La sola idea daría risa...”, pero él mismo concluía: “si no fuera por las treinta y nueve personas muertas”.<sup>1</sup> Como quiera que sea, entre las muchas perplejidades que provoca el lamentable episo-

\* Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

<sup>1</sup> Joshua Quittner, “The Netly News”, en *Time*, vol. 149, núm. 14, 7 de abril de 1997, p. 47.

dio de la secta "Heavensgate", es el contraste entre el recurso a una de las más modernas tecnologías que literalmente está abrazando al mundo de una manera como nunca antes ninguna otra lo había podido hacer, y el aprovechamiento de esa tecnología para una invitación a la violencia, explotando la ignorancia y probablemente la falta de estructura en las vidas de esas personas, quienes, no hay que olvidarlo, crecieron en la sociedad más tecnologizada que ha existido.

Una triste conclusión de un simple y rápido vistazo sobre algunos hechos violentos recientes, como los mencionados, es que difícilmente se llevan a cabo acciones violentas hoy en día — sobre todo las que son social y políticamente relevantes— sin un fuerte recurso a la tecnología. Esto sugiere de inmediato preguntas como las siguientes: ¿cómo ha estado imbricada la tecnología en esas acciones violentas? ¿De una manera necesaria, o sólo contingentemente? ¿Podemos pensar que la tecnología es neutral respecto a los fines que se persigan, y que no hay tecnologías intrínsecamente violentas sino que se pueden usar de manera violenta o de manera no violenta, dependiendo sólo de quiénes sean los usuarios, cuáles sus propósitos y cómo usen de hecho las técnicas o los instrumentos en cuestión? ¿Es correcto un análisis de ejemplos como los mencionados, que vea a Internet, a instrumentos de espionaje e incluso a los explosivos, como artefactos neutrales que pueden usarse para fines pacíficos o para fines violentos?

La "neutralidad" de la tecnología respecto a la violencia es más difícil de sostener cuando piensa uno en algunas consecuencias de la operación de ciertos sistemas tecnológicos, aparentemente no diseñados para llevar a cabo acciones violentas. Como mera muestra, piénsese en los veinticinco casos de bebés que nacieron con espina bífida, y los otros treinta nacidos sin cerebro, mismos que fueron registrados entre 1988 y 1992 en Brownsville, Texas. Aunque aparentemente nunca se dio una explicación oficial de esta extraña "epidemia", las familias afectadas demandaron por esos daños a varias industrias estadounidenses que habían establecido plantas maquiladoras en Matamoros, Tamaulipas, sobre la base de que la causa del problema residía en los desechos industriales que esas firmas arrojaban descuidadamente al medio ambiente. El proceso judicial concluyó con una indemnización

por diecisiete millones de dólares que las compañías demandadas aceptaron pagar a las familias de los bebés.<sup>2</sup>

En lo que sigue defenderé la idea de que un análisis adecuado de situaciones como las mencionadas, y muchísimas otras, no puede pensar la tecnología como constituida sólo por un conjunto de aparatos, los cuales son neutrales respecto a los fines que se persiguen. Ésa sería una visión muy limitada de la tecnología. Un análisis más completo arrojará como conclusión que no podemos pensar en la tecnología como si fuera únicamente un medio que se pone en juego para obtener ciertos fines, sin estar ella misma imbricada con esos fines. Algo que es muy importante entender respecto a la tecnología es que las personas y los fines que persiguen forman parte de los sistemas tecnológicos mismos, al igual que los conocimientos y creencias que se ponen en juego al operar esos sistemas. Por eso, como sostendré, hay casos en los que la tecnología es intrínsecamente violenta, en un sentido que debemos condenar. Pero para ver esto con mayor claridad requerimos de algunas precisiones conceptuales.

#### LOS SISTEMAS TECNOLÓGICOS COMO SISTEMAS INTENCIONALES

Recordemos la distinción que suele hacerse en filosofía de la tecnología entre técnicas, artefactos y sistemas técnicos.<sup>3</sup>

Las técnicas son sistemas de habilidades y reglas que sirven para resolver problemas. Las técnicas se inventan, se comunican, se aprenden y se aplican.

Los artefactos son objetos concretos que se usan al aplicar técnicas y que suelen ser el resultado de las transformaciones de objetos concretos. Los artefactos se producen, se fabrican, se usan y se intercambian.

El término "objeto concreto" se usa aquí en un sentido muy amplio, simplemente para oponerlo al de "objeto abstracto". Una

<sup>2</sup> *Time*, vol. 149, núm. 21, 26 de mayo de 1997, p. 72.

<sup>3</sup> Para una explicación detallada de estos conceptos, véanse Miguel Ángel Quintanilla, "Educación moral y tecnológica", en León Olivé y Luis Villoro, *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*. México, UNAM, 1996, pp. 315-332; y *Tecnología: un enfoque filosófico*. Madrid, Fundesco, 1989.

teoría científica es un objeto abstracto, los números son objetos abstractos. Una técnica, por ejemplo de punta seca en grabado, es una entidad abstracta, en tanto que está constituida por un conjunto de reglas. Pero un grabado realizado mediante la técnica de punta seca es un objeto concreto. Un proceso de fisión atómica realizado en un reactor nuclear es una cosa concreta, lo mismo que el reactor o un misil nuclear. Pero también es concreto un sistema económico, o las actitudes y acciones de una persona. Por eso la aplicación de una técnica, digamos de intimidación sistemática para obligar a alguien a realizar acciones que uno quiere, es la aplicación de una técnica para manipular o controlar o sojuzgar a una persona. La conducta de una persona es una cosa concreta, y puede ser un artefacto de un sistema técnico y de la aplicación de técnicas de manipulación psicológica, ideológica o simplemente mediante la amenaza directa.

Igualmente, los sistemas sociales son cosas concretas. Así, hay técnicas que se aplican con la intención de controlar, como pueden ser las técnicas económicas que pretenden controlar la inflación. El que suelen ser ineficientes es otra cosa. De hecho el concepto de eficiencia es otro concepto importante para nuestro análisis.

La noción de eficiencia se refiere a la adecuación de los medios a los fines propuestos. Se trata de una noción estrechamente ligada con la noción de racionalidad instrumental: se refiere a la elección de los medios adecuados para la consecución de los fines propuestos, pero no involucra la discusión de la corrección o incorrección de los fines.

Una técnica puede considerarse más eficiente que otra si obtiene los mismos resultados a un costo menor, o a un costo igual obtiene mejores resultados. Pero el costo no se refiere al económico únicamente. El costo de una técnica puede analizarse desde un punto de vista interno y desde uno externo. El interno analiza únicamente la eficiencia de la técnica. El análisis externo analiza las consecuencias de su aplicación en el entorno natural y social. Una planta nuclear, por ejemplo, puede compararse con otros medios de producir energía eléctrica y en ese sentido evaluarse su eficiencia. Pero desde un punto de vista externo habría que tomar en cuenta no sólo el costo económico, sino las consecuencias ambientales y sociales y culturales en donde se construirá.

Pero los objetos más importantes para el análisis de la tecnología son los sistemas técnicos. Una piedra bruta no ha sido fabricada por nadie, pero puede ser usada como medio para pulir otra piedra, para romper una nuez o una cabeza, y entonces se convierte en un artefacto. Se produce un artefacto cuando alguien incorpora la piedra a un sistema técnico formado por un agente que tiene la intención de transformar un objeto concreto, por ejemplo otra piedra o una cabeza ajena.

Los sistemas técnicos están formados por conjuntos de creencias, conocimientos y acciones intencionales orientadas hacia la transformación de objetos concretos, cuyos resultados se consideran valiosos por quienes buscan producirlos. Son sistemas de acciones en donde los individuos que participan en ellos tienen intenciones al ejecutar acciones. Para que ello sea posible, los individuos ejercitan su capacidad de tener representaciones y valoraciones del mundo sobre el cual desean intervenir.

Pero los resultados de la operación de un sistema técnico forman parte del sistema mismo. Los resultados pueden ser aparatos (licuadoras o aviones de combate), o pueden ser sucesos, procesos dentro de un sistema, o modificaciones de un sistema.

Estos sucesos, procesos o modificaciones de los sistemas naturales o sociales son *artificiales* cuando son efecto de las acciones de personas. Mi muerte puede ser natural, debida a una enfermedad que mi cuerpo ya no puede superar, pero es artificial si resulta de la acción (intencional o no) de alguna persona (que puedo ser yo mismo, en el caso del suicidio).

Los estados de un sistema, los procesos o los sistemas completos producidos artificialmente son artefactos. Los artefactos, pues, no se reducen sólo a los aparatos, y son piezas importantes de la tecnología. Pero más aún, la noción de tecnología no se reduce a la de artefacto.

Por esto los problemas de la relación entre tecnología y violencia no se reducen al posible uso (violento) de los artefactos. Los artefactos mismos pueden ser violentos. Por ejemplo, la muerte de un lago por contaminación de desechos industriales es un artefacto — resultado artificial de acciones humanas — y un hecho violento. En este caso el artefacto es él mismo un hecho violento. De comprobarse la relación causal entre el descuidado manejo de desechos industriales, la consecuente contaminación ambiental,

y los casos de bebés nacidos con espina bífida y sin cerebro, haría que todos ellos fueran productos artificiales.

LA TECNOLOGÍA POR DEFINICIÓN EXISTE  
PARA DOMINAR, CONTROLAR Y TRANSFORMAR

La tecnología, pues, abarca técnicas, sistemas técnicos y artefactos, y todos ellos son creados por seres humanos expresamente para dominar, controlar y transformar objetos concretos, sean naturales o sociales.

En un sentido, toda dominación, control y transformación implica algo de violencia. Por consiguiente es trivial ligar a la tecnología con la violencia. Por eso, para entender mejor la relación entre tecnología y violencia necesitamos distinguir los tipos de violencia.

La violencia puede ser intencional, como cuando se declara o se hace una guerra, se mata a seres humanos o se destruye el medio ambiente, por ejemplo, la tala irracional de un bosque. Casos todos éstos claramente condenables.

Pero también hay casos de acciones violentas, como en el suicidio, o en la eutanasia, que culminan con la muerte de una persona, pero no contra su voluntad, y por consiguiente, lo menos que podemos decir es que no es obvio que sean condenables, moralmente hablando.

También hay ejemplos de acciones violentas, por ejemplo de ayuno o incluso de suicidio, en el contexto de lucha política, como los ayunos de Ghandi o las inmoluciones de los monjes budistas en la guerra de Vietnam, que forman parte de estrategias de lucha política, las cuales no sólo no son obviamente condenables, sino que, incluso, aunque en sentido estricto, involucran violencia, se han constituido en paradigmas de acciones políticas no violentas. Esta situación aparentemente paradójica se aclara si distinguimos entre la violencia en donde el daño se produce contra la voluntad de quien lo sufre, y la violencia en donde hay daños a objetos naturales, sociales o a personas, pero que se producen con el consentimiento de quienes los padecen (casos de suicidio o de ayuno, por ejemplo).

Por eso, como formas de lucha política, el primer caso, en donde se produce un daño contra la voluntad de quien lo padece, es

un caso de *violencia* política, mientras que el caso de ayuno o incluso de inmolación — como acción política — no lo es.

Por otra parte, debemos distinguir de las anteriores, las situaciones en donde el daño es un resultado no intencional de la operación del sistema técnico. Típico ejemplo de esto es la contaminación ambiental. Hay tecnologías que provocan resultados violentos (deterioro, destrucción, aniquilación), como consecuencias no intencionales de la operación de sistemas técnicos, es decir, a pesar de que el recurso a ellas no se haya hecho con la intención de provocar daños, ni dominar o sojuzgar a seres humanos. Un ejemplo de tecnología no intencionalmente violenta es el automóvil con motor de gasolina. Al inventarse y aceptarse su uso generalizado nadie tuvo la intención de echarnos a perder el aire que respiramos en la ciudad de México. Pero la deteriorada situación atmosférica en el valle de México es un artefacto, y es el resultado de un sistema técnico que tal vez nadie, al diseñarlo y operarlo, lo pensó para obtener fines violentos.

#### TECNOLOGÍA AL SERVICIO DE LA VIOLENCIA

Llamemos *tecnologías al servicio de la violencia* a las técnicas, sistemas técnicos y artefactos diseñados deliberadamente para producir daños, ya sea a personas o a cosas. Ejemplos no faltan: las técnicas de tortura, los lavados de cerebro, los controles ideológicos, diversas formas de intimidación, incluyendo técnicas terroristas y antiterroristas. Hay técnicas de control y manipulación obvias como la intimidación en los Estados totalitarios, y las hay sutiles como la propaganda comercial en el mundo capitalista. En cuanto a sistemas, podemos pensar en complejos policiaco-represivos, con sus instituciones y personas, todo diseñado para mantener estados de sojuzgamiento. Los sistemas militares son sistemas técnicos violentos, aunque en casi todas partes del mundo elegantemente sean llamados sistemas de "defensa". Finalmente, esas técnicas y esos sistemas usan artefactos, por ejemplo, armas de diversos tipos (convencionales, biológicas, químicas, nucleares). Todas éstas, igual que los instrumentos de tortura, son artefactos concebidos para dañar, destruir, intimidar, sojuzgar, controlar, vejar. Las técnicas y sistemas utilizados por terroristas,

en la medida en que buscan intimidar mediante el daño y destrucción de personas y de cosas, también son técnicas y sistemas al servicio de la violencia.

Así pues, hay tipos de acciones violentas claramente condenables y tecnologías diseñadas expresamente para apoyar y facilitar tales acciones. Por ejemplo: técnicas (de tortura), sistemas técnicos (un sistema de explotación irracional de un bosque), o artefactos (armas). En todos estos casos las acciones violentas y los fines que se persiguen, y los que se logran, están intrínsecamente ligados con los sistemas técnicos que permiten tales acciones y el logro de esos fines. Más aún, esas acciones y esos fines son parte constitutiva de tales sistemas técnicos. Por eso, los sistemas técnicos en cuestión son tan condenables como lo son las acciones y los fines que se persiguen.

#### VIOLENCIA JUSTIFICABLE

Por otra parte, hay situaciones en las cuales se puede justificar la realización de acciones violentas. Una operación quirúrgica que puede constituir la mutilación de un cuerpo es, sin duda, violenta, pero es aceptable cuando es necesaria para salvar la salud o incluso la vida de una persona.

Si los fines que se persiguen son moralmente aceptables, si está bien fundada la creencia en que la violencia que se propone es necesaria para obtener esos fines, y si se cuenta con el consentimiento de las personas sobre las que se ejercerá la violencia, entonces esa violencia es moralmente aceptable.

Podríamos concluir entonces que si bien no es condenable todo tipo de violencia, sí debe condenarse la violencia que resulta de sistemas tecnológicos cuya operación: a) no es necesaria para obtener un fin loable, o b) afecta a personas que no han aceptado voluntariamente, y con pleno conocimiento de las consecuencias, participar en, o ser afectados por el sistema tecnológico cuyos efectos son violentos.

Dicho de otra manera, podemos proponer el siguiente principio: (P) sólo es aceptable la violencia que resulta de la operación de un sistema técnico, cuando es necesaria para obtener un fin moralmente aceptable, y cuando las personas afectadas aceptan

voluntariamente participar o ser afectadas por el sistema en cuestión y tienen pleno conocimiento de las posibles consecuencias.

Por ejemplo, si un médico propone una intervención quirúrgica que no es necesaria para curar o salvar la vida de un enfermo, o que es inútil para esos mismos fines (digamos porque el enfermo se encuentra en estado terminal), se viola la primera condición (a) y por consiguiente esa acción del médico es condenable moralmente, aunque la persona acepte voluntariamente la operación.

#### INDETERMINACIÓN DE LAS CONSECUENCIAS DE LAS INNOVACIONES TECNOLÓGICAS

Pero un gran problema que enfrenta la aplicación de este principio es que, en relación con la mayoría de las innovaciones técnicas, si bien su eficiencia puede ser conocida hasta cierto punto, los resultados finales de una innovación dependen de muchos factores que no son predecibles, y de hecho normalmente es imposible predecir todas las consecuencias de la aplicación de casi cualquier tecnología interesante. Si esto es así, el principio (P) prohibiría prácticamente la aplicación de cualquier innovación tecnológica.

Además, se objetará, en términos puramente pragmáticos el principio (P) es inaplicable, y, por ende, inútil en un mundo como el nuestro, porque no habría manera de detener de hecho las innovaciones tecnológicas y su proliferación. Por ejemplo, frente al reclamo de prohibir experimentos de clonación con genes humanos suele responderse que si no se permiten en laboratorios reconocidos y en donde pueda tenerse control de lo que hacen, de todos modos se hará en laboratorios clandestinos fuera de controles institucionales.

Aun sin tomar en cuenta esta objeción de orden práctico, el principio (P) es en efecto excesivamente restrictivo, por las razones puramente epistémicas mencionadas antes: es imposible prever todas las consecuencias posibles en las personas, en la sociedad o en el medio ambiente, de la aplicación y expansión de innovaciones tecnológicas. Por consiguiente, en efecto, el principio (P) prohibiría la aplicación de casi todas las innovaciones tecnológicas.

Si no queremos ser excesivamente conservadores, prohibiendo prácticamente toda innovación tecnológica, ¿queda únicamente la opción de aceptar la aplicación de todo tipo de innovación tecnológica, y sólo sobre la marcha corregir los resultados indeseables? La lección de los desperdicios nucleares yo creo que es muy clara y no podemos permitir eso.

Aun suponiendo que la energía nuclear sólo se hubiera utilizado para fines no violentos, los desechos de los primeros años de la era nuclear se manejaron de acuerdo con estándares entonces aceptados por la comunidad de expertos y que ahora se reconocen como inadecuados, produciendo el gravísimo problema de una acumulación de desperdicios nucleares en formas inaceptables bajo normas actuales. Esto sugiere que si bien nuestro principio es inaplicable, tampoco podemos permitir la aplicación y proliferación de todo tipo de tecnología. ¿Hay algún punto de equilibrio, intermedio entre el conservador principio (P) y la inmoderada aceptación de toda tecnología, que permita orientar la toma de decisiones y las acciones frente a las innovaciones tecnológicas?

Este tipo de problemas es lo que ha llevado a organizaciones ecologistas a defender el llamado principio "precautorio" o "cautelar", para establecer un vínculo entre la ciencia y la toma de decisiones respecto a la aplicación de cierto tipo de tecnologías. El principio establece que se tomen medidas preventivas cuando existan bases razonables para creer que la introducción de sustancias o de energía en el medio ambiente puede resultar peligrosa para animales, para humanos o para el ecosistema en general. La idea es que no se arrojen al medio ambiente los desechos si existe esa base razonable, *aunque no se tenga evidencia conclusiva de que existen relaciones causales entre la presencia de los desechos y los supuestos daños*. Este principio ha sido ya aceptado por diversos países en relación con medidas específicas para controlar ciertos desechos industriales que se arrojan al mar.

Pero de nuevo aparece un problema, y es que si bien este principio parece racional, idealmente hablando, es claro que cuando se trata de aplicar innovaciones tecnológicas, por razones políticas y económicas no es un principio que las empresas y los gobiernos estén dispuestos a seguir. Y éste es el principal punto que debemos tener en mente al discutir los problemas de la tecnología. A diferencia de cuestiones puramente científicas, la gran ma-

yoría de las decisiones tecnológicas que pueden tener un fuerte impacto social o ambiental no están sólo en manos de comunidades de expertos. Las decisiones tecnológicas son mucho más complejas: intervienen grupos de expertos que pueden decidir acerca de la factibilidad de un sistema, e incluso acerca de su eficiencia, pero las decisiones sobre aplicaciones tecnológicas en gran medida las toman grupos de empresarios o funcionarios del Estado de acuerdo con intereses muy diversos. Por ejemplo, la compañía petrolera transnacional Shell había tomado en 1996 la decisión de hundir en el Mar del Norte una boya petrolera. Su decisión obedecía a razones e intereses económicos, siendo el hundimiento la forma más barata de deshacerse de la boya. El proyecto se suspendió desde el verano de 1996 por las acciones de grupos ecologistas, quienes alegan que se producirá un daño irreparable, y que existen formas alternativas y más seguras para deshacerse de la boya. Y si bien no existe evidencia concluyente, los ecologistas alegan que se trata de un caso típico en donde debe prevalecer el principio precautorio. En virtud de esas acciones, se estudian ahora diversas formas alternativas de deshacerse de esos desperdicios.

Sobre este tipo de confrontaciones y controversias hay quienes incluso hablan de que se trata de "racionalidades" diferentes. Pero esta manera de hablar, como cuando se insiste en que grupos distintos tienen "lógicas" diferentes, es sólo una manera (que usa mal la idea de racionalidad, o de lógica), mediante la cual se desea señalar algo importante, a saber, que hay intereses encontrados. Los diferentes intereses llevarán a tomar decisiones distintas con base en la aplicación de técnicas diferentes, aunque los hechos a los que se refieran las partes en conflicto sean los mismos.

Por lo general, las decisiones de producir masivamente y de introducir al mercado cierta tecnología y sus productos corresponde a las empresas o a los gobiernos. Y corresponde a los gobiernos permitir o prohibir la aplicación o difusión de tecnologías específicas. Pero la deseabilidad de los sistemas tecnológicos, y, sobre todo, la evaluación de las consecuencias de su aplicación, nunca es una cuestión que atañe sólo a expertos, ni sólo a empresas, ni sólo a gobiernos, siempre involucran a amplios sectores sociales, cuando no a la humanidad entera (sin exagerar, por ejemplo, en lo que afecta al medio ambiente).

Las decisiones tecnológicas no son asépticas ni están libres de intereses (económicos, políticos, ideológicos). La toma de decisiones en tecnología normalmente está contaminada de uno o varios de esos factores. ¿Significa eso que no pueden ser racionales las decisiones? No. Significa que en el campo de la tecnología ocurre lo mismo que en el terreno científico: no existen algoritmos de racionalidad para la aceptación de creencias, ni para la toma de decisiones, cuando el sistema tecnológico en cuestión se analiza en el contexto amplio de la sociedad y el medio ambiente que serán afectados por la aplicación y difusión de la tecnología de que se trate.

Pero es importante subrayar que lo anterior conduce a la idea de que no hay formas racionales de tomar decisiones y de llegar a acuerdos sólo si se piensa que la racionalidad debe ser algorítmica.

En el campo tecnológico, en efecto, la situación es mucho peor que en el puramente científico, por la diversidad de intereses en juego. La compañía Shell había tomado su decisión de hundir la boya en función de lo que resulta más barato. Hay grupos ecologistas que se oponen a las actuales políticas de evaluación de riesgos alegando que es inaceptable exigir la demostración de la existencia de cadenas causales entre un fenómeno y las consecuencias dañinas, porque aunque no exista la evidencia contundente (y éste es el meollo de la cuestión: ¿cuándo es contundente la evidencia?), pueden existir sospechas *razonables* de que existe alguna responsabilidad entre el fenómeno que se intenta producir, o la tecnología que se pretende aplicar, y daños ambientales o daños a los seres humanos.

El punto que quiero destacar es que para la toma de decisiones en el terreno tecnológico, lo mismo que en el científico, si bien no hay algoritmos para la toma de decisiones que garanticen una decisión racional, sí hay vías de acción y de discusión que son las más racionales de tomar. Por eso las controversias son bienvenidas. No sólo son saludables, sino necesarias. Las decisiones tecnológicas, repito, no pueden quedar restringidas a la aceptabilidad de las mismas dentro de una reducida comunidad de expertos. Deben participar todas las partes interesadas, incluyendo quienes serán afectados por las aplicaciones tecnológicas.

Parte del problema que está quedando claramente al desnudo

ante los legos hoy en día, y que la filosofía de la ciencia y de la tecnología ha dejado claro ya desde hace varios años, es que la ciencia y la tecnología carecen de las bases de certeza que se creía incluso hace pocos años. Sin embargo, a pesar de sus limitaciones, de las cuales hay que hablar claramente ante el público amplio, la ciencia es enormemente valiosa, y la vida social es impensable sin tecnología. Pero para aprovecharlas adecuadamente, la opinión pública debe tener confianza en la ciencia y en la tecnología, como fuentes de información confiable, y de propuestas tecnológicas aceptables.

Por esta razón hay una enorme responsabilidad en la comunidad científica y tecnológica de que la opinión pública pueda confiar razonablemente en ellas, pero no por meros ejercicios de autoridad, sino porque se conozcan sus procedimientos, que se sepa por qué son confiables y cuáles son sus limitaciones. Lo que se requiere es que las comunidades científicas y tecnológicas sean transparentes en cuanto a sus metodologías y procedimientos, para así ganar la confianza pública, y que esos procedimientos se conozcan ampliamente, lo mismo que las limitaciones en cuanto al conocimiento de las implicaciones o consecuencias de la aplicación de tecnologías específicas.

Puesto que la propagación de una tecnología depende en gran medida de la respuesta pública que la acepte o no, el público debe decidir en función de la información que se le proporcione. Por eso, en los casos de innovaciones tecnológicas debe hacerse pública la información disponible acerca de lo que se sabe de sus consecuencias, y dejar claro lo que no se sabe. En particular, debe señalarse con claridad cuándo existen sospechas razonables de relaciones causales entre ciertos fenómenos, aunque no estén comprobadas bajo estándares aceptados en el momento. Todo esto debe difundirse ampliamente y dejar que el público decida la suerte de la tecnología en cuestión.

Por consiguiente, lejos de ser lo más deseable la crítica estéril a la ciencia y a la tecnología, la actitud más responsable es conocer mejor sus procedimientos y sus limitaciones, y participar en la decisión de adopción de tecnologías y de medidas tecnológicas.

En la medida en que ni las empresas ni los gobiernos asuman estas responsabilidades, es bienvenida la participación de organizaciones independientes en las controversias. Debe promoverse

el debate, buscando puntos de encuentro y coincidencias, y la sociedad debe tener acceso a tales debates.

### TRES TIPOS DE ANALFABETISMO

Pero para que estas estrategias funcionen, debe hacerse un gran esfuerzo educativo. En nuestra sociedad mexicana actual, los mayores obstáculos los encontramos en los niveles de analfabetismo, en tres dimensiones: analfabetismo en sentido estricto, analfabetismo científico y tecnológico, y analfabetismo humanístico.

Por supuesto el más serio es el primero, pues ni qué pensar en una alfabetización científica y tecnológica y en otra humanística, si no se remedia primero el analfabetismo a secas. En países como el nuestro la situación es muy grave por el alto grado de analfabetismo en sentido estricto. Pero la situación es que incluso entre las clases medias que han tenido acceso a una educación básica, secundaria o incluso profesional y universitaria, los niveles de analfabetismo científico y tecnológico son alarmantes. Y más alarmante aún es el analfabetismo humanístico, el cual se da incluso en los medios científicos y tecnológicos, tanto en instituciones educativas como en partes del sistema productivo y del Estado.

### LAS RESPONSABILIDADES INSTITUCIONALES

Por lo anterior, las instituciones educativas tienen una enorme responsabilidad.

Es responsabilidad de la comunidad científico-tecnológica, así como de las instituciones encargadas de cultivar y promover a la ciencia y la tecnología, proyectar una imagen más genuina de ellas, y en particular de su racionalidad. Pero no hay que olvidar que la imagen más genuina de la ciencia y de la tecnología es la que se ha obtenido de la investigación sobre ellas en sus aspectos históricos, sociológicos y filosóficos. Este tipo de investigación es esencialmente humanística, pero desafortunadamente tampoco se conoce bien lo que en este terreno se ha hecho en las últimas décadas, ni en el medio científico ni entre el público amplio.

El profundo desconocimiento del trabajo filosófico serio, sobre todo alrededor de la ciencia y la tecnología, también en buena

parte es responsabilidad de la propia comunidad filosófica y de las instituciones encargadas de la enseñanza e investigación filosófica especializada. Es preciso remediar esto con una mejor comunicación de las humanidades, en general, y de la investigación filosófica sobre la ciencia y la tecnología, en particular.

Pero, además, debe reconocerse que la magnitud de la distorsión de la imagen que muchos científicos y tecnólogos tienen de la filosofía, y de las humanidades en general, apenas es igualada por la ignorancia científica por parte de muchos humanistas.

Pero el que haya una falla generalizada de conocimiento científico y tecnológico en personas cultas no es correcto explicarlo sólo en términos de pereza o desinterés. Esto es un problema de orden social y educativo. Es cierto que el problema también en parte atañe a los planes de estudio de formación de humanistas, pero en buena medida igualmente es responsabilidad de las instituciones encargadas de la comunicación y de la enseñanza de la ciencia y de la tecnología.

### CONCLUSIÓN

Hemos subrayado la idea de que el eje central de los sistemas técnicos son los seres humanos como agentes con voluntad, que pueden proponerse fines y metas y tratar de alcanzarlos, que pueden hacer evaluaciones, tanto de sus propios fines y metas como de los costos de la obtención de sus fines. Por eso los explosivos y las bombas son lo de menos, en tanto que artefactos. Las bombas y los explosivos sólo son componentes de sistemas mucho más complejos, y son esos sistemas los que son condenables y deben combatirse cuando están al servicio de la violencia, cuando los fines y los resultados que definen al sistema tecnológico son ellos mismos violentos, y no son necesarios para obtener algún fin aceptable desde el punto de vista de todos los afectados.

Pero vimos que hay tecnologías susceptibles de provocar resultados violentos, a veces más graves que los armamentos, aunque no estén evidentemente al servicio de la violencia. Por no ser evidentes pueden ser más graves. Sin embargo, esa violencia puede reducirse mediante un incremento en el conocimiento, incluso en el conocimiento de las incertidumbres.

Del análisis propuesto podemos entonces concluir los siguientes deberes:

Para los tecnólogos: deben ser conscientes de la necesidad de evaluar las tecnologías que diseñan y aplican, no sólo en términos de eficiencia, sino hasta donde sea posible en términos de las consecuencias en los sistemas naturales y sociales que serán impactados por las tecnologías. Como nunca se podrán conocer todas las consecuencias, se debe ser claro ante el público acerca de qué se sabe y qué no se sabe. Pero, además, los tecnólogos deben tener conciencia de la necesidad de evaluar los fines que se propone alcanzar con una tecnología específica, y deben estar en condiciones de sostener racionalmente por qué es correcto obtener esos fines, así como por qué es válido usar los medios que se ponen en juego. Para ello hay que tener claro que los fines que se persiguen con una tecnología determinada están ligados a estilos de vida. Por eso también los tecnólogos deberían estar en condiciones de explicar por qué es lícito desear los estilos de vida que van asociados con las tecnologías que se producen y se aplican. Pero estas son discusiones humanísticas y para enfrentarlas adecuadamente se requiere combatir el generalizado analfabetismo humanístico entre los tecnólogos, y eso debe hacerse desde la raíz, en su formación.

De aquí se desprende una obligación para las instituciones educativas encargadas de la formación de tecnólogos: es necesario reforzar el trabajo educativo para combatir la ignorancia humanística entre científicos y tecnólogos.

El público en general también tiene responsabilidades en la evaluación externa de las tecnologías y en su aceptación y propagación. Por eso la opinión pública tiene el deber también de informarse adecuadamente sobre la naturaleza de la ciencia y de la tecnología, y acerca de qué se sabe y qué no respecto a las consecuencias de medidas tecnológicas, y participar en las controversias que permiten establecer acuerdos entre diferentes grupos de interés para tomar decisiones que afectan a grupos o a sociedades enteras.

Pero es responsabilidad de las instituciones encargadas de la investigación y educación científico-tecnológica difundir una imagen accesible y fidedigna de la ciencia y de la tecnología, así como de resultados específicos, de manera que se tenga un mejor cono-

cimiento no sólo de las concepciones científicas y tecnológicas actuales, sino también de las concepciones acerca de la racionalidad, para comprender mejor los límites de la ciencia y de la tecnología.

Pero no sólo el público amplio, sino muy especialmente los humanistas, deben también nutrirse de esta información, para ser capaces de ofrecer mejores reflexiones sobre la importancia y el valor humanístico y cultural de la ciencia y de la tecnología, de sus ventajas y de sus riesgos.

Una idea más clara de la ciencia y de la tecnología permitirá entender las razones por las cuáles la participación de *no expertos* es parte también de los sistemas tecnológicos y hace no sólo legítima sino necesaria su participación en la decisión del destino de las tecnologías, tanto las que están al servicio de la violencia, como las que, sin estarlo, tienen consecuencias indeseables por violentas. Finalmente, no hay que olvidar que lo único que puede justificar la existencia y el desarrollo de la tecnología es su contribución al bienestar de los seres humanos, permitiendo una explotación racional del medio ambiente, y un aprovechamiento moralmente aceptable de los sistemas sociales.



## PODER, CONTRAPODER Y VIOLENCIA\*

Luis Villoro\*\*

DESDE la *República* de Platón, da vueltas, una y otra vez, la misma pregunta, tal vez la más importante para la vida de la ciudad: ¿qué vía habremos de escoger: seguir nuestro propio interés bajo la apariencia de la justicia o perseguir la justicia aun a costa de nuestro interés? Trasímaco, secundado por Glaucón, sostiene, convincentes argumentos en apoyo de la primera tesis: de hecho, el fin que todos buscan en la vida política es lograr el poder y actuar sin cuidar de la justicia, bajo la apariencia de ser justo. Injusticia es seguir el interés del más fuerte y el más fuerte es quien ejerce el poder en beneficio propio. El bien común es, para él, sólo un medio de satisfacer sus deseos. Así son en realidad las cosas; el Estado es resultado de la voluntad de poder, lo demás es ilusión.

Sócrates, en cambio, ve en la justicia el fin de la república. Justicia es la realización del bien de todos; en ella los elementos diversos se armonizan. Quien quiere la justicia no puede actuar en su exclusivo interés; quien quiere la justicia no puede desear el poder para sí mismo. Si una ciudad estuviera gobernada por hombres de bien, "maniobrarían para escapar del poder como ahora se manobra para alcanzarlo"; pues "el verdadero gobernante no está hecho para buscar su propio interés sino el del sujeto gobernado" (*República*, 347d). Trasímaco y Sócrates presentan dos posiciones extremas. La búsqueda del propio poder y la del valor (la justicia) se oponen desde el principio. La cuestión más importante, la "que debe dictar la regla de nuestra vida", (*República*, 352d), no ha sido resuelta. Recorrerá de nuevo toda la filosofía moderna.

\* Este texto forma parte del libro *El valor y el poder*, de próxima aparición.

\*\* Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y miembro de El Colegio Nacional.

El justo "debe escapar al poder"; pero ¿qué entendemos por ese término? "Poder" se utiliza, en el lenguaje ordinario, con significados variables. Puede tener un sentido análogo a "fuerza", "capacidad", "dominio", "violencia", según los contextos. En este significado vago y general, podríamos entender por "poder" simplemente la capacidad de algo o alguien de causar efectos alterando la realidad. Un hombre posee poder si tiene la capacidad de satisfacer sus deseos y cumplir sus fines, cualesquiera que éstos sean. Tiene poder quien es capaz de dominar las fuerzas naturales para obtener de ellas lo que quiere; tiene poder quien puede sacar provecho de sus propias facultades e imponerse sobre los demás para realizar sus propósitos; poder es dominio sobre sí mismo y sobre el mundo en torno, natural y social, para alcanzar lo deseado. Es el medio privilegiado para lograr un fin. Deseamos el poder para obtener, gracias a él, otra cosa. Es pues un valor "extrínseco", es decir, vale en la medida en que contribuya a la realización de un fin valioso por sí mismo. Si el fin tiene un valor intrínseco, el poder es igualmente valioso.

Podemos pensar en una sociedad donde el poder tuviera solamente ese sentido positivo. Sería entonces el medio para lograr un bien común y el término de una voluntad general. Los miembros de una sociedad semejante coordinan sus fuerzas en la caza, suman sus esfuerzos en el momento de la cosecha, conciertan sus habilidades en el trabajo colectivo. O aún, la comunidad entra en guerra con su vecina: requiere entonces de un poder común para vencerla. En todos esos casos puede ser necesaria una autoridad que dirija y coordine el poder colectivo: el mejor cazador, el hombre más sabio, el guerrero más valiente. El poder de ese jefe no está separado del poder del grupo; es uno de sus elementos. Ejerce autoridad sobre los demás en la medida en que sirve para realizar el valor común. La voluntad de la autoridad no se impone a las voluntades ajenas. Su función es hacer eficaz el poder de todos, al unificarlos en una acción colectiva. Ésta sería una sociedad en la que, en sentido estricto, nadie impone su voluntad; en ella no existe, por lo tanto, un poder político.

Una sociedad semejante no es un puro pigmento de la fantasía. Corresponde a las sociedades arcaicas, anteriores al Estado, tal como han sido descritas por algunos etnólogos.

Pero "poder", en política, se emplea en un sentido más preci-

so, que no podría aplicarse a una sociedad como la anterior. El poder, en este sentido, nace con el conflicto. Supongamos que, en la sociedad anterior, el jefe o el chamán pierde su capacidad de unir a los miembros de la tribu; no puede ya tampoco allanar sus diferencias. Surge entonces la lucha en el interior de la sociedad. Es el peor mal porque consiste en la ruptura del vínculo social y su reemplazo por la violencia generalizada, que destruye la asociación misma y hace imposible la realización de cualquier bien común. Es entonces cuando puede darse un salto cualitativo: un individuo o un grupo de la sociedad impone su voluntad sobre el resto para acabar con todo conflicto. Contra el mal de la violencia colectiva impone la violencia de una parte sobre el todo. Sólo entonces ha nacido el poder político. Con él ha surgido el Estado.

Llegamos así a un sentido más preciso de "poder": ya no consiste en la mera capacidad de realizar un fin querido; se trata de un poder sobre los hombres, no sólo sobre sus acciones colectivas. Es de *este* poder del que Sócrates invita a escapar al hombre de bien.

Pensemos en una sociedad donde se enfrentan individuos y grupos. Sean *A* y *B* dos sujetos o grupos cualesquiera de esa sociedad. *A* ejerce poder sobre *B* cuando las acciones de *A* limitan u obstruyen las de *B*, o bien cuando la voluntad de *A* dirige o doblega la de *B*; entonces la voluntad de *A* tiende a suplantar la de *B* por la propia. Podemos calificar al poder, en este sentido, de *impositivo*. Cuando es duradero, cuando constituye una relación permanente entre *A* y *B*, el poder impositivo se convierte en *dominación*. La conocida definición de Weber se refiere a este sentido de "poder": es "la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad".

El poder político de un individuo o grupo se ejerce sobre los demás miembros de una formación social; por lo tanto, no puede ser común a todos. Sólo puede tener un valor *objetivo* (extrínseco) si es un medio necesario para la obtención de un bien común. En la estricta medida en que sea necesario para abolir la violencia generalizada, destructora de la sociedad, y restaurar la posibilidad de un esfuerzo colectivo, el poder político es un valor común. Y ésa es la justificación que han solido siempre aducir quienes la ejercen.

Pero el poder impositivo siempre rebasa ese fin que pudiera justificarlo. En una sociedad desgarrada por el conflicto, cada quien busca el poder para sí mismo. Si lo logra, somete a los otros a su dominio. El poder de un sujeto es, por principio, excluyente de los otros. El dominador no puede compartirlo con el dominado. Buscar poder político por sí mismo y no sólo como medio para un bien común no puede ser, por la tanto, un valor objetivo. Cada quien ha de buscarlo para sí en detrimento del otro. Su búsqueda es lo opuesto a la persecución de un bien común.

El poder por sí mismo está obligado a restringir la libertad de quienes no lo ejercen. Su esencia es la dominación. No podría subsistir sin ella. Al desearse por sí mismo corrompe tanto a quien lo ejerce como a quien lo padece. Aquel tiene que buscar la humillación del otro, probar en él la violencia, con o sin guantes blancos, ensalzarse sobre él, utilizarlo en su provecho. El dominado debe aprender a ser servil, obsequioso, y habituarse a seguir una voluntad ajena. Quien llega a servirse del poder no puede menos que desearlo por sí mismo, con independencia de sus resultados. Porque hay un goce vital de la propia fuerza, un deleite en el despliegue de nuestras capacidades, para bien o para mal, para la creación o la destrucción. El afán de poder por sí mismo, sin mirar sus consecuencias, responde al deseo profundo de todo hombre por prevalecer. Nadie que busque el poder puede sustraerse a esa pasión.

Quien pretenda que la política consiste en la búsqueda del poder por sí mismo tiene que sostener — como lo hace con denuedo Trasímaco — que el fin de la república no es el bien común, sino la predominancia del fuerte sobre el débil; esto es, la injusticia. Pero la mayoría no tiene la valentía de Trasímaco; por cálculo o por vergüenza, revisten su voluntad de poder con el atuendo del valor. Para ser aceptado por los demás, el poderoso no puede prescindir de alegar una justificación moral. ¿Cómo se vería un poder incapaz de presentarse como medio para lograr algún valor común? Se mostraría como un despotismo arbitrario, imposición descarada, sin justificación expresa, de una fuerza bruta. Pero aún ese despotismo, para regir un Estado, se identifica, de hecho, con el valor último al que tiene que recurrir cualquiera. Porque en un Estado semejante, cualquier fin social que se pretenda, cualquier bien que se elija, sólo puede realizarse por la gracia del po-

der supremo. El poder absoluto se manifiesta, de hecho, como la única manifestación de un valor colectivo.

En las sociedades antiguas esa operación ideológica era la sacralización del poder monárquico. El soberano es la última instancia de decisión, la puerta decisiva, por la tanto, para la realización de cualquier bien. No hay otra alternativa. En consecuencia, el poder sumo se reviste del valor supremo. Pero el valor supremo no es sino el objeto de la voluntad del soberano: en realidad, no hay valor supremo.

En las sociedades modernas la sacralización del poder no proviene de la divinidad, es obra de la historia. Pero el resultado es el mismo. El Estado totalitario remite la posibilidad de realización de cualquier valor a la cima del poder; ningún fin puede cumplirse si no es compatible con lo deseado por el poder. En él se resumen los bienes realizables.

La sacralización total del poder sólo es posible en una situación de dominación sobre todas las fuerzas sociales por una instancia: monarca absoluto, sacerdote-rey, partido único, dictador. Pero la realidad suele ser más compleja. Hay múltiples instancias de poder, en relaciones variadas de competencia y de subordinación entre ellas. Cuando varias entidades comparten cierto poder, el que sea hegemónico tiene que presentarse ante las demás instancias como el medio más eficaz para lograr sus fines. Intenta convencer ofreciéndose garante de la realización de algún bien que conviene a todos: el cumplimiento de alguna promesa divina, el mantenimiento del orden cósmico, la paz y la seguridad colectivas, o la prosperidad, o la gloria, o la supremacía sobre los otros pueblos... o la abolición de toda dominación y de toda supremacía. Detrás de cualquiera de esas máscaras está la voluntad del dominador.

Pero el poderoso intenta a menudo identificarse con su máscara. El disfraz no puede hacerse a un lado, y el engaño no subsistiría si fuera completo y permanente. Para persistir, el poder tiene que cumplir en alguna medida con los valores que proclama.

De ahí la ambivalencia de todo poder político: a la vez que se busca por sí mismo, se justifica como medio para realizar un valor. Es un fin: en esa medida, carece de valor objetivo; pero también es un medio para un bien común; en esa medida, se presenta como valor.

Así como el poder es opuesto al valor pero lo necesita, así el valor es opuesto al poder y lo requiere. Por principio, la búsqueda del bien común es opuesta a la voluntad de poder. Porque el poder impositivo es contrario al valor objetivo. Casi todas las doctrinas éticas y religiosas han promulgado la abolición o, al menos, la limitación del poder. La vida moral auténtica no conoce más amo que la propia voluntad recta. La sociedad ética sería la que hubiera eliminado toda traza de dominación. Éste es el tema de todas las utopías. En la comunidad ideal no hay poderosos ni desamparados, todos son hermanos, iguales en la libertad.

Diógenes, que ante el emperador Alejandro, le pide: "¡Apártate, que me tapes el sol!"; los cristianos primitivos, que aceptan morir por no sacrificar al César; Gandhi, que prefiere sufrir la violencia a provocarla, y Jan Patula, que se inmola antes que servir al poder extraño, son símbolos, entre muchos otros, de la oposición irreductible del valor al poder.

Todos los movimientos de raíz ética, en el campo de la política, han querido poner límites al poder estatal. Las revoluciones liberales tuvieron por fin principal proteger al individuo del poder del gobierno. El equilibrio de poderes en el Estado, los derechos humanos individuales y el control del gobierno por la representación popular no tienen otro objeto. Otros proyectos fueron más radicales; plantearon la abolición misma del Estado como medio para realizar una sociedad auténticamente liberada. El anarquismo y la teoría marxista del "desvanecimiento" final del Estado, no por irrealizables, dejan de ser ideales éticos libertarios. Porque la realización plena del valor implica la abolición de cualquier dominio de unos hombres sobre otros.

El poder corrompe a quien lo sustenta, humilla a quien lo padece. Por eso la búsqueda del valor implica una actitud disruptiva frente al poder existente, para afirmar "lo otro" del poder. Pero el intento de terminar con la dominación o, al menos, de limitarla, requiere poder. Y aquí surge una paradoja. Si para oponerse a un poder impositivo se utiliza otro poder del mismo género, el círculo de la dominación, y con él el de la violencia, perdura. Los detentadores de valores sociales de justicia y libertad cuando impugnan el poder, se convierten en administradores de la dominación y la injusticia cuando la obtienen. ¿No es eso lo que ha sucedido tanto en las revoluciones triunfantes como en las victorias electo-

rales de los partidos socialdemócratas? Tal parecería que un movimiento disidente cumpliría su papel liberador en la oposición y dejaría de cumplirlo al llegar al poder. ¿Habría manera de romper el círculo?

Frente al poder impositivo hay otra forma de poder: el que no se *im-pone* a la voluntad del otro, sino *ex-pone* la propia. Entre dos partes en conflicto, la una no pretende dominar a la otra, sino impedir que ella la domine; no intenta sustituirse a la voluntad ajena, sino ejercer sin trabas la propia. Si "poder" llamamos a la imposición de la voluntad de un sujeto "contra toda resistencia", ésta otra forma de fuerza social sería la resistencia contra todo poder. Podríamos llamarla, por lo tanto, "contrapoder". Poder y contrapoder a menudo se confunden. Sin embargo, son del todo diferentes.

1. Mientras el poder impositivo consiste en la capacidad de obstruir las acciones y propósitos de los actos y sustituirlos por los propios, el contrapoder es la capacidad de llevar a cabo las acciones por sí mismo y determinarlas por la propia voluntad. Puede ejercer esa capacidad, protegiendo su acción de la intromisión del poder o, a la inversa, controlándolo o participando en él.

2. El poder implica la dominación de un individuo o grupo sobre los demás; es siempre particular. Si entendemos por "pueblo" el conjunto de personas que componen una asociación política, el poder es siempre *sobre o para* el pueblo, pero no *del* pueblo. El contrapoder, en cambio, puesto que no pretende imponer una voluntad sobre ningún grupo de la sociedad, puede ser general. Puede comprender entonces el poder del pueblo. Pero "poder" tendría, en esta expresión, un sentido contrario al impositivo: significaría una situación en la que ninguna persona o grupo estuviera sometido a un dominio particular y cada quien tuviera la capacidad de determinar su vida por sí mismo.

3. El poder impositivo, puesto que tiene que doblegar las voluntades ajenas, no puede menos que ser violento. Puede tratarse de una violencia física, en la represión, la acción militar o la marginación social; pero también puede ser mental, mediante la propaganda, el control de los medios de comunicación y de la educación; o legal, por intermedio de un sistema de normas coactivas. El contrapoder, en cambio, intenta detener la violencia del

poder. Puesto que no *im-pone* sino *ex-pone* su voluntad ante los otros, su ámbito es el de la comunicación, no el de la violencia. Si pudiera ser totalmente puro sería no-violento. Contra la imposición del poder opone la resistencia de un valor comúnmente aceptado. Sus procedimientos son, por lo tanto, contrarios a la violencia. Ejercen una no-violencia activa. Unos son negativos: la huelga, la disidencia crítica, individual o colectiva, la resistencia organizada de grupos de la sociedad civil frente al Estado, la desobediencia civil, etcétera. Otras acciones son positivas; intentan reemplazar, en todos los espacios sociales, la imposición por la tolerancia, el conflicto por la cooperación, el enfrentamiento por la negociación y el diálogo. Así como el máximo poder lleva consigo la máxima violencia, el máximo contrapoder tiende a establecer la mínima violencia.

4. El fin del poder es lograr el mayor dominio del todo social por una de sus partes. El fin del contrapoder es alcanzar el dominio del todo social por sí mismo. En su límite plantearía la abolición de todo poder.

El contrapoder nunca se ha realizado plenamente, pero en casos paradigmáticos ha estado muy cerca de sus objetivos, empleando sus propios procedimientos frente a la violencia: ejerciendo la voluntad autónoma sin dominar al otro. Recordemos la hazaña de la no-violencia en el movimiento de Gandhi o en el de Martin Luther King; y aún están presentes las "revoluciones de terciopelo", en los países del Este de Europa. En otros casos, la oposición al poder ha obligado a actos violentos de defensa, pero ésta se ha reducido al mínimo en distintas formas de disidencia civil, y cesará plenamente cuando la propia voluntad sea reconocida.

De cualquier modo, el sentido de la violencia en el poder y en el contrapoder es opuesto. El primero tiene por agente al dominador, el segundo, al dominado. El dominador no puede menos que buscar el poder por sí mismo; tiene que aceptar, por lo tanto, entre sus fines, la violencia; el dominado reafirma un valor común que considera hollado; tiene por lo tanto, que controlar y regular la violencia para alcanzar su fin. En el contrapoder, la violencia sólo puede ser contextual, usada en circunstancias que exijan la defensa propia; siempre será un medio calculado para avanzar en su supresión futura.

El fin último del contrapoder es la abolición del poder impositivo; mientras no pueda lograrse, su propósito es limitar y controlar el poder existente. Si ha de ser fiel a sí mismo, el contrapoder no puede reemplazar un poder por otro, ni oponer una a otra violencia. Sin embargo, ante la fuerza del poder, a menudo mima sus actos. De resistencia contra el poder a nombre de un valor, se transforma en un poder impositivo más. Entonces se niega a sí mismo y deja libre el curso al círculo de la violencia.

Nuestro siglo ha sido testigo de esa transformación trágica. Tres podrían ser sus figuras emblemáticas.

La primera es la *masa*. La masa no es el pueblo. El pueblo está constituido por un conjunto de personas ligadas en una red de relaciones sociales; la "masa" es un cuerpo indiferenciado, anónimo, en el que se confunden las personas. En el pueblo, los individuos pertenecen a distintas comunidades organizadas, con cuyos fines comunes pueden identificarse. En la masa, se anegan los individuos, olvidan sus identidades y objetivos personales para seguir ciegamente un fin que los rebasa. El sentido del contrapoder es distinto si lo ejerce el pueblo organizado o la masa indiferenciada. En el primer caso, es la resistencia a toda imposición de una voluntad ajena y la exposición, sin trabas, de una voluntad dirigida a un valor común. La masa, puesto que se cree pueblo, empieza también exponiendo un valor común frente a los poderes existentes, pero necesita personificar un "enemigo del pueblo" a quien imponer su poder. Es el "traidor", el "renegado", el "enemigo de clase", el "Satán". Pronto, el contrapoder de la masa lo reduce con violencia; entonces su acción ya no se diferencia de un poder impositivo más. Es ahora una fuerza ciega, incapaz de razonar por sí misma: puede ser utilizada por cualquier individuo o grupo como arma de su propio poder. El *contrapoder* al servicio de un valor común se ha convertido en un *poder* que impone los fines de un grupo a los demás.

La segunda figura emblemática es el guerrillero-terrorista. También él se pone al servicio de un valor común. Es un guerrero, pero un guerrero del valor supremo. Acepta el sacrificio total de sí mismo, el sufrimiento, la tortura, la muerte en el anonimato. Está dispuesto a darlo todo por un bien que lo rebasa, válido para toda la humanidad: la liberación, la redención del hombre. Es la versión moderna del cruzado, un caballero dispuesto al com-

bate a muerte por su ideal. Pero su arma es la violencia. Al principio, no la quiere por ella misma. Su fin no es el poder para sí; la violencia es sólo un medio que considera necesario para un fin común. Pero para él es el único medio. Piensa que no se puede combatir el mal de la opresión más que con el mal de la violencia. Más aún, es necesario acompañar la violencia con el odio, sumir la sociedad en el mal para que el bien se haga presente.

Entonces el poder, concebido primero como medio, llega a cobrar la importancia central. Va cubriendo todos los aspectos de su vida; lograr poder, por la violencia, se va convirtiendo en el objetivo real de todas sus acciones. La realización del valor común es un fin demasiado lejano, importa ahora imponer su poder al adversario. ¿Cómo distinguir ya el uso de la violencia como puro medio de su aceptación, como fin válido por sí mismo? ¿Qué distingue el robo de un banco o el asesinato de una familia campesina a nombre de La Causa, de los mismos actos realizados por el poder en curso? La distinción crucial entre el uso del poder por anhelo de justicia y la voluntad de poder por el poder mismo, de hecho, se ha borrado.

Una última figura emblemática no es personaje de tragedia sino de melodrama. Es el *político progresista* que pretende utilizar un poder opresivo para limitarlo participando en él. Hemos visto abundar esa figura en los regímenes socialdemócratas y laboristas del Primer mundo y en los autoritarios y populistas del Tercero. No es el cruzado en lucha a campo abierto contra el mal, es el apóstol disfrazado en tierra de infieles. Reconoce el mal del poder, pero está dispuesto a entrar en el vientre de la ballena para cambiarlo. A veces justifica su participación en el poder porque "sólo es posible modificarlo desde dentro"; otras, porque evita que "otros lo hagan peor". Al igual que su análogo opuesto, el guerrillero está convencido de que sólo el poder cambia al poder, de que podemos utilizar la coacción como medio para controlarla. Pero el poder, una vez utilizado, se convierte en el verdadero fin, profesado o inconfeso. El sistema que había que cambiar se encarga de poner a su servicio al cambiador. Llega un momento en que ya no se puede distinguir entre una acción política dirigida al cambio y la misma tendiente al ejercicio del propio poder.

Por diferentes que sean esos tres casos, tienen algo en común: en todos, el contrapoder se pervierte en una forma más de poder

impositivo; es un rayo más en la rueda sin descanso del poder y la violencia. Y sólo hay una vía de escapar a esa rueda: acabar con el deseo de poder por sí mismo. Implica desprenderse del interés personal en dominar y excluir a los demás, y convertir la propia acción en una afirmación del bien del todo; obliga, en su límite, a renunciar a la voluntad de poder para sí mismo. Es lo que habían comprendido Gandhi y Luther King; es lo que han comprendido también los indígenas zapatistas de Chiapas en México, cuando decidieron no buscar el poder para sí mismos. Si se rebelaron en 1994 contra sus condiciones de marginación e injusticia extremas, si tuvieron que emplear las armas para hacerse escuchar, su actitud difirió radicalmente de los antiguos movimientos guerrilleros. Pedían democracia, paz con justicia y dignidad; sólo querían usar las armas para que nadie más tarde tuviera que emplearlas. Por eso eligieron de inmediato la vía de la negociación y del acuerdo. Los zapatistas son conscientes de que responsable de la injusticia es, en último término, la voluntad de poder. Por eso proclamaron que su objetivo no era la toma del poder sino el despertar de la sociedad civil contra el poder. No se trataba de reemplazar un poder impositivo por otro, sino de crear las condiciones de un contrapoder organizado que resistiera la coacción del poder existente.

El círculo del poder y la violencia no se rompe con la inacción y la pasividad, pero tampoco con otro poder y otra violencia. Sólo puede "escapar al poder", como quería Sócrates, quien opone al poder de la coacción el contrapoder de una voluntad común, consciente del peligro permanente de convertirse ella misma en otra forma de poder coactivo.



## **IV. IDEOLOGÍAS DE LA VIOLENCIA**



## VIOLENCIAS SALVAJES: USOS, COSTUMBRES Y SOCIEDAD CIVIL

Roger Bartra\*

UNA DE LAS TENDENCIAS más inquietantes del pensamiento contemporáneo se expresa en una curiosa revalorización de las llamadas culturas primitivas, que son vistas como espacios en los que han crecido formas peculiares de violencia, hoy superadas en las sociedades modernas por formas civilizadas de ejercicio de una fuerza legítima. Estas tendencias pueden entenderse, a mi juicio, como una suerte de medievalización de las sociedades primigenias, primitivas o salvajes. Se trata de un traslado de rasgos medievales europeos al mundo de las sociedades primitivas premodernas. Un ejemplo sintomático lo podemos hallar en un ensayo del filósofo francés Giles Lipovetsky, donde establece que en todas las sociedades salvajes la violencia no se explica por consideraciones ideológicas, económicas o utilitarias, sino que es regulada por un código basado en el honor y la venganza.<sup>1</sup> Resulta escalofriante la forma en que Lipovetsky mete en un sólo saco a todas las sociedades que llama salvajes, denominación arcaica que la cultura francesa ha conservado para referirse a los pueblos no europeos llamados primitivos por la etnología moderna.<sup>2</sup> Lipovetsky rechaza la interesante sugerencia de René Girard, presentada en *La violence et le sacré*,<sup>3</sup> según la cual el sacrificio ritual sería una forma de interrumpir el círculo de venganzas con el fin de proteger a la comunidad. Para Lipovetsky la venganza y la vio-

\* Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

<sup>1</sup> Cf. Giles Lipovetsky, "Violencias salvajes, violencias modernas", en *La era del vacío*. Barcelona, Anagrama, 1986.

<sup>2</sup> Denominación poco satisfactoria que está cayendo en desuso. Cf. Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. Londres, Routledge, 1988.

<sup>3</sup> Cf. René Girard, *La violence et le sacré*. París, Grasset, 1972.

lencia encaminadas a defender el honor son valores que la sociedad salvaje está obligada a defender, no a frenar. Me parece que estamos ante una visión de las sociedades primitivas que proviene más de una lectura de las novelas de caballería o, incluso, del teatro barroco español, que de un conocimiento de las sociedades tildadas de salvajes. Sin embargo, la fuente principal de Lipovetsky es un conocido ensayo del antropólogo Pierre Clastres, donde teoriza sus experiencias de investigación en el Chaco paraguayo.<sup>4</sup> Según Clastres, las tribus indígenas de esta región se caracterizan por una pasión belicosa fundada en el deseo de prestigio y en el ansia de gloria. Nos describe un *ethos* cuyas normas esenciales radican en — tal vez conviene decirlo en francés — la “gloire” del guerrero, en la “volonté” de matar y en el “mépris” del peligro. La lógica de la gloria, la voluntad y el desprecio nada tiene que ver con intereses económicos o discursos ideológicos: es una lógica propia de las sociedades indivisas. Las interpretaciones de Clastres provienen, más que de su trabajo de campo, de las descripciones de cronistas y misioneros jesuitas del siglo XVIII y se inspiran, como él mismo admite, en las reflexiones de Georges Dumézil sobre la representación mítica del guerrero en la tradición indoeuropea.<sup>5</sup> La sangrienta guerra del Chaco que enfrentó a bolivianos y paraguayos en los años treinta apenas es mencionada de paso por Clastres, que se concentra obsesivamente en la idea de establecer una teoría general de la violencia salvaje y primitiva. No se detiene a pensar en la posibilidad de que la proverbial belicosidad de los indios del Chaco pudiese provenir, en gran medida, de la desintegración de las sociedades indígenas por efecto de la colonización y de confrontaciones históricas prehispánicas que pudieron haber provocado dramáticos desplazamientos de población. Es sabido que el contacto entre pueblos nómadas o seminómadas y grupos de colonizadores con fuerte vocación por establecer formas sedentarias de explotación estimula invariablemente la violencia y alimenta el mito del salvaje belicoso y sanguinario.

<sup>4</sup> Pierre Clastres, “Malheur du guerrier sauvage”, en *Libre*, núm. 2, 1977, pp. 69-109.

<sup>5</sup> El mismo título del ensayo de Clastres hace referencia al libro de Georges Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*. París, PUF, 1968.

Podemos sospechar que las ideas de gloria y honor, como detonadores de la violencia, tienen una fuerte carga eurocéntrica. Lo interesante de las interpretaciones de Clastres y Lipovetsky radica en que su etnocentrismo traslada elementos de la historia medieval y renacentista al mundo primitivo; pero traslada una imagen medieval despojada de las grandes instituciones feudales y eclesiásticas: la sociedad salvaje aparece como una proyección de la aldea medieval en la que los campesinos han adoptado los valores de los caballeros y los cortesanos, sin por ello abandonar su tradicional mundo holista, indiviso y homogéneo. Algunos de los primeros cronistas de las expediciones de conquista en América así vieron a las sociedades indígenas.

Esta mitología de las violencias primigenias coexiste, como es sabido, con el mito del buen salvaje y con el sueño de una sociedad primitiva natural desprovista de los males que ha traído la civilización moderna. Por supuesto, esta condición es tan imaginaria como la del salvaje belicoso, y ha servido como medio para concentrar todas las culpas de la violencia en la cultura industrial urbana. Las sociedades no europeas, llamadas primitivas, albergan formas de violencia formal e informal muy extendidas y variadas; para nada conforman la imagen idílica de una dorada paz primigenia.<sup>6</sup>

Desde luego, no me dispongo aquí a discutir cuál de los mitos se acerca más a la realidad. Lo que he querido subrayar es el hecho paradójico de que rasgos europeos medievalizantes han sido añadidos para acentuar o destacar el primitivismo. Esto es algo que ocurre con frecuencia en México, donde peculiaridades de raíz colonial se han usado para definir a los grupos étnicos de origen prehispánico. Al respecto, aquí sólo me referiré a los sistemas normativos que, expresados en ciertos usos y costumbres, regulan la violencia y los conflictos internos de los pueblos indígenas. La posible aprobación a nivel constitucional de estos sistemas normativos indígenas ha provocado una gran discusión, que tuvo su impulso sin duda en la violenta irrupción del Ejército Zapatista

<sup>6</sup> Véase al respecto el interesante libro de Lawrence H. Keeley, *War Before Civilization. The Myth of the Peaceful Savage*. Oxford, Oxford University Press, 1996. Sobre la imaginaria del salvaje, véanse mis libros *El salvaje en el espejo* y *El salvaje artificial*. México, Era/UNAM, 1992 y 1997.

de Liberación Nacional en la vida política mexicana el 1 de enero de 1994. No debe sorprendernos que la violencia misma haya provocado una gran polémica sobre las formas en que se puede ejercer con legitimidad la fuerza para resolver conflictos: ya se sabe que la violencia engendra más violencia, aunque en este caso la violencia engendrada ha sido más retórica que material. Lo importante, además, es que el gobierno, las fuerzas políticas y muchos intelectuales están contemplando firmemente la posibilidad de establecer, al lado de los mecanismos republicanos, nuevas formas de gobierno basadas en la autonomía de un llamado sistema indígena de normas, usos y costumbres que ejercería la violencia legal (simbólica o efectivamente) para resolver conflictos internos.

Ante esto, podemos considerar dos vertientes del problema. Primero, indagar las características concretas del sistema normativo indígena. Después, en segundo lugar, será preciso examinar las consecuencias de la implantación de una pluralidad de mecanismos de representación y control políticos.

Al abordar el tema de los sistemas normativos étnicos quiero exponer la idea de que su carácter "indígena" es en muchos casos la transposición (real o imaginaria) de formas coloniales de dominación. Es decir, que ciertos rasgos propios de la estructura colonial española han sido elevados a la categoría de elementos normativos indígenas con peculiaridades étnicas prehispánicas. En muchos casos, estos rasgos supuestamente indígenas han sido exagerados enormemente o, incluso, han existido sólo en la mente de algunos funcionarios, políticos o intelectuales. Asistimos con frecuencia a la erección de versiones colonialoides de la realidad india, tan exóticas como ese guerrero ecuestre guaicurú o el valiente piel roja ululante de la mitología indigenista.

Las formas de gobierno que los etnólogos han observado en diversos pueblos indígenas del México moderno posrevolucionario se pueden resumir en cuatro características. Hay que advertir que en muchos casos los cuatro rasgos, que describiré a continuación, están en proceso de extinción (o ya han desaparecido).

1. La máxima autoridad suele recaer en un gobernador, cacique, mandón o principal, cuyas funciones de vigilancia, control y castigo son en algunos casos vitalicias. Con frecuencia se trata de

un anciano que recibe el respeto de la comunidad y nunca es una mujer; sus decisiones son inapelables y se acatan sin discusión. En los últimos años el término cacique, que era común en el sur de México entre los mixes, los mixtecos, los triques y los zapotecos, así como en Los Altos de Chiapas, ha caído en desuso por las connotaciones peyorativas que ha ido adquiriendo el término. El título de gobernador, usado entre grupos étnicos del norte (coras, huicholes, mayos, pames, pimas, seris, tarahumaras, tepehuanos y yaquis) sin duda tiene su origen en el funcionario del mismo nombre que en la España del Siglo de Oro administraba la justicia en las poblaciones, y que también era llamado corregidor. Un símbolo muy extendido de la autoridad en los pueblos indígenas es la vara como señal de poder. Entre los coras la transmisión del gobierno se da en una ceremonia de entrega de las "varas de mando"; igualmente, entre los zapotecos hay una "entrega de varas" y en la mixteca se habla de "entrega del bastón"; los chontales de Oaxaca nombran un "mayor de varas" para mantener el orden. En algunas comunidades de la zona nahua de la costa del golfo se elige un *tlaihtoani* y, al renovarse las autoridades del ayuntamiento, se celebra la fiesta del "cambio de varas". Entre los tarahumaras y los triques también hay un uso ritual de la vara como señal de autoridad.

No he citado estos ejemplos para exponer el folclor de las formas de poder, sino porque muestran la sintomática presencia de un mismo símbolo en contextos étnicos muy diversos. Sospecho que ello obedece a su común origen colonial español: en la península llevaban varas los alcaldes de corte, los corregidores, los jueces y los alguaciles como insignia de que representaban la autoridad real.

2. En muchos casos el nombramiento de gobernador, jefe o cacique es obra de un consejo de ancianos o bien de una asamblea; en ocasiones son elegidos mediante un plebiscito. El consejo de ancianos es una forma residual que tiene su origen en sistemas prehispánicos de gobierno comunal.<sup>7</sup> Su organización varía en las diferentes étnias, y su poder ha llegado a mantenerse aún en pueblos donde ya no se nombran gobernadores tradicio-

<sup>7</sup> Cf. Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. México, Siglo XXI, 1967, p. 195.

nales: los ancianos nombran a las autoridades municipales.<sup>8</sup> Los ejemplos más notorios de sobrevivencia del poder de los consejos de ancianos los hallamos en el sur de México, en las regiones tzeltal y tzotzil, así como en la mixteca y entre los zapotecas. En contraste, entre los grupos étnicos del norte predomina la asamblea del pueblo y a veces el plebiscito como forma de elegir autoridades. Es interesante anotar que fueron los españoles desde el siglo XVI quienes introdujeron sistemas colectivos de gobierno local, en los cabildos y los concejos, para contrarrestar el poder de los caciques y principales.<sup>9</sup>

3. Un rasgo distintivo de las formas de gobierno peculiares de las comunidades indígenas es la fusión de los poderes civiles y los religiosos. La administración de justicia, la organización del culto, el mantenimiento del orden y la organización de las fiestas religiosas forman parte indisoluble del mismo sistema normativo de gobierno. Se trata de un sistema rígidamente jerarquizado en el que se entremezclan tanto los cargos ligados al mantenimiento del orden público como los del ceremonial católico. Los mayordomos, los topiles, los mayores de varas, los rezanderos, los chicoteros y los principales forman parte de un mismo sistema. El antropólogo Alfonso Fabila llegó a hablar de un gobierno teocrático de los yaquis,<sup>10</sup> y los etnólogos han observado en diferentes regiones la forma en que se funden en un mismo sistema las ceremonias de las cofradías, la organización del tequio o trabajo colectivo, las funciones de la policía, la limpieza de la iglesia,

<sup>8</sup> Sobre los consejos de ancianos, el antropólogo Maurilio Muñoz hizo interesantes reflexiones en *Mixteca nahua-tlapaneca*, vol IX de las Memorias del Instituto Nacional Indigenista. México, 1963. Véase también Roberto S. Ravicz, *Organización social de los mixtecos*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1965.

<sup>9</sup> Cf. José Miranda y Silvio Zavala, "Instituciones indígenas en la Colonia", en Alfonso Caso et al., *Métodos y resultados de la política indigenista en México*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1954.

<sup>10</sup> Alfonso Fabila, *Las tribus yaquis de Sonora, su cultura y anhelada autodeterminación* (Primer Congreso Indigenista Interamericano). México, Departamento de Asuntos Indígenas, 1940. Sobre la no separación entre funciones religiosas y políticas, véanse Julio de la Fuente, *Relaciones interétnicas*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1965; y Eva Verbisky, "Análisis comparativo de cinco comunidades de Los Altos de Chiapas", en *Los mayas del sur y sus relaciones con los nahuas meridionales*, VIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristóbal Las Casas, 1961.

los encargos de las mayordomías o la administración de azotes a los acusados de adulterio o de robo. Esta fusión tiene su origen en la omnipresencia de la Iglesia católica colonial en todos los ámbitos de la vida social, aunque sin duda el carácter sagrado de algunas funciones tiene una raíz prehispánica, como ocurre con los llamados piaroles o fiadores de la región tzeltal-tzotzil.<sup>11</sup>

4. Las formas indígenas de ejercicio del poder tienen un carácter extremadamente autoritario y en muchas ocasiones se basan en un sistema jerárquico de corte militar. En la región maya de la península de Yucatán, por ejemplo, las autoridades tradicionales han usado una nomenclatura militar para referirse a las diferentes funciones y jerarquías: general, capitán, comandante, teniente, sargento, cabo y soldado; los generales nombran los puestos inferiores de acuerdo a su voluntad y reciben una pleitesía que ha llegado al extremo de besarles la mano, santiguarse a su paso y dirigirles la palabra de rodillas. Los yaquis nombran a sus gobernadores o *cobanáhuacs*, quienes son asistidos por otros funcionarios menores con denominaciones militares: alférez, tamborilero, capitán, teniente, sargento y cabo. Los huicholes nombran a un coronel, subordinado a su gobernador, como encargado de impartir justicia. Estos ejemplos revelan supervivencias de una dramática historia de sublevaciones y guerras de los indígenas que se rebelaron durante siglos contra la represión y explotación de que eran objeto. La nomenclatura militar que he citado como ejemplos — y las consiguientes formas de respeto sumiso a la autoridad — son una herencia de la larga guerra de castas que se inició en Yucatán en 1847 y de las insurrecciones de indios yaquis, ópatas y mayos que se iniciaron en 1825 y que duraron más de un siglo. Se puede decir que las peculiaridades autoritarias e incluso militares de las formas de gobierno indígena tienen más su origen en el constante estado de asedio y guerra en que han vivido que en remotas tradiciones prehispánicas.

En síntesis, los sistemas normativos indígenas — o lo que queda de ellos — son formas coloniales político-religiosas de ejercicio de la autoridad, profundamente modificadas por las guerras y la

<sup>11</sup> Cf. Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas A., "Instituciones indígenas en el México actual", en Alfonso Caso et al., *Métodos y resultados de la política indigenista en México*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1954.

represión, en las que apenas puede apreciarse la sobrevivencia de elementos prehispánicos. Estas formas de gobierno han sido profundamente infiltradas y hábilmente manipuladas por los intereses mestizos o ladinos y por la burocracia política de los gobiernos posrevolucionarios, con el fin de estabilizar la hegemonía del Estado nacional en las comunidades indígenas. Los ingredientes que podríamos calificar de democráticos son muy precarios; se reducen al plebiscito y al ejercicio de una democracia directa en asambleas, donde las mujeres y las alternativas minoritarias suelen ser excluidas o aplastadas.

A partir de este esbozo, podemos ahora plantearnos el problema de las consecuencias de la legalización de sistemas de gobierno, elección, representación y justicia diferentes a los que norman la vida política del país, para ser implantados en comunidades o regiones indígenas. Esta alternativa ha parecido atractiva, sobre todo después del fracaso del indigenismo integracionista, pero obviamente significa un enfrentamiento con la definición clásica de la nación ilustrada moderna, según la cual ésta es una expresión política de un espacio territorial donde todos los ciudadanos están sujetos a las mismas leyes, sin tomar en cuenta su color, religión, origen étnico o sexo. El Estado se basa aquí en una sociedad civil que reúne a hombres y mujeres que eligen libremente someterse a las mismas leyes. Esta concepción contrasta con la tradición política, calificada a veces de romántica, según la cual la forma de gobierno surge orgánica e históricamente de la unidad nacional, étnica y cultural de un pueblo. La base del gobierno es aquí el *Volkgeist* y no la sociedad civil. En realidad, se han producido diversas combinaciones de estos dos principios, con resultados a veces catastróficos en regiones con una marcada diferenciación étnica, pues la ceguera democrática ante la multiculturalidad o, sobre todo, el aplastamiento de las minorías en nombre de un nacionalismo etnocéntrico han sido una fuente permanente de violencia.

Para evitar estas formas de violencia ha ido ganando terreno durante los últimos años la idea de que es necesario aceptar formas de libre determinación y de autonomía en el interior de Estados ya constituidos, así como impulsar formas de representación y de apoyo (en Estados Unidos las llaman "afirmative action") encaminadas a combatir las múltiples manifestaciones de discrimi-

minación (económica, racial, religiosa, sexual, étnica y otras). Desde luego, esta propuesta surge para situaciones muy peculiares, pues podemos suponer que a los catalanes, los irlandeses o los vascos no se les ocurriría nunca acogerse a la protección del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Bajo el amparo del espíritu de la acción afirmativa, del multiculturalismo y de organizaciones internacionales, crece una tendencia que postula la autodeterminación y la autonomía de los pueblos indígenas como la nueva solución a los problemas ancestrales. Esta idea suele suponer que en los tradicionales usos y costumbres de los pueblos indígenas es posible encontrar la fórmula que, además de ser pacificadora, conducirá a las sociedades indias a su liberación. Pero debemos preguntarnos: ¿podrán frenar la violencia formas de gobierno integristas, sexistas, discriminatorias, religiosas, corporativas y autoritarias? ¿No estamos confundiendo el carácter indígena con formas coloniales y poscoloniales de dominación? Es evidente que la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), en su iniciativa de reformas constitucionales del 20 de noviembre de 1996 (y aprobada por el EZLN) tuvo una actitud de duda y fue consciente de que ciertos usos y costumbres atentarían contra el desarrollo de una sociedad civil democrática. Por ejemplo, después de establecer que los pueblos indígenas tienen derecho a aplicar sus sistemas normativos, agrega prudentemente: "respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, en particular, la dignidad e integridad de las mujeres". ¿No está reconociendo que los sistemas normativos supuestamente indígenas violan estos derechos y garantías? Pero es evidente que al introducir estos derechos se derrumban en gran medida los elementos esenciales del sistema indígena de usos y costumbres. ¿Qué es lo que esto implica? Ciertamente es una propuesta que intenta evitar que las regiones indígenas se conviertan en una versión mexicana del *apartheid* y las inserta en el espacio moderno de la sociedad civil: civiliza las tendencias salvajes de los indios, como tal vez dirían Clastres y Lipovetsky. Aunque, podemos agregar, ese salvajismo haya sido en realidad traído por los civilizados colonizadores españoles.

Es posible que esta y otras propuestas híbridas acaben traduciendo la libre determinación y la autonomía a una reglamentación *sui generis* de zonas reservadas y apartadas, condenadas a

la marginación y a la segregación, verdaderas reservaciones obligadas a vivir de las magras rentas generadas por la explotación de recursos naturales, de concesiones turísticas y, en el peor de los casos, de ingresos ligados a actividades ilícitas como la producción de enervantes y el narcotráfico. Me temo que estamos presenciando la transición del paternalismo integracionista a un patronazgo multicultural segregador, tan corrupto o más que el indigenismo nacionalista. Estamos contemplando una compleja y espinosa transición en las formas de articulación del poder central con las comunidades indígenas. Esta transición es impulsada por un paradójico abanico de fuerzas políticas, desde los tecnócratas del gobierno de Salinas hasta los guerrilleros neozapatistas, con el objeto de establecer ciertas formas políticas de gobierno comunal, municipal y, tal vez, regional, que supuestamente emanan orgánicamente de la cultura tradicional. De hecho, por ejemplo, en Oaxaca ya se han implantado en muchos municipios formas de gobierno que, basadas en los usos y costumbres, excluyen entre otras cosas toda participación de los partidos políticos. En otros lugares, con la misma lógica, han sido excluidos grupos religiosos no católicos.

Poco a poco el gobierno mexicano ha ido refinando la idea de que, en el caso de los pueblos indígenas, es necesario aceptar que los derechos individuales están condicionados por los derechos colectivos, y que la expresión colectiva patrimonial es precisamente la raíz de las formas tradicionales que es necesario legalizar: decisiones colectivas en asambleas, respeto a los consejos de ancianos que expresan el espíritu de la colmena, aprovechamiento comunal de los recursos naturales, defensa conjunta de la identidad étnica y religiosa, etcétera. Sigue en disputa, por supuesto, el grado de extensión de esta normativa.

Yo tengo una interpretación muy crítica de este proceso. Me parece que, lejos de estarse formando un nuevo proyecto nacional, este proceso es parte de la putrefacción del viejo modelo autoritario. La implantación de gobiernos basados en usos y costumbres es parte del mal, no del remedio; creo que en muchos casos, lejos de fortalecer la sociedad civil, está sembrando semillas de violencia. No son semillas democráticas, son fuentes de conflicto. Por eso impera una lógica que se desprende de la confrontación y de la violencia, una lógica de la contención, del

cabildeo y de la negociación que se sobrepone a la deseable lógica de una reforma profunda del sistema político esencialmente segregador y discriminador que impera en México. Yo considero que la problemática indígena tiene tales dimensiones que obliga a todo intento serio de solución a ubicarse obligatoriamente a nivel nacional, no a nivel regional o municipal. Al contrario de lo que se suele suponer, es necesario comenzar a solucionar el problema desde arriba, no desde abajo. Es la cabeza del sistema la que está más enferma y la que genera violencia. El problema indígena se halla principalmente en las estructuras de gobierno. Los indios no están mudos: es el gobierno el que está sordo; el gobierno y toda la élite económica y burocrática. Es necesario, a mi juicio, no conservar sino reformar los usos y costumbres — tanto de los indígenas como de los políticos salvajes — para asegurar la expansión de una sociedad civil basada en la libertad individual y la democracia política.



## LA VIOLENCIA DEL SEXISMO

Marta Lamas\*

EL CUERPO es la primera evidencia incontrovertible de la *diferencia* humana. Por eso la mujer ha sido, en todas las culturas, el *otro* más cercano. Después de esa primera distinción se establecen las demás: una pigmentación más clara u oscura, una lengua disímil, unas costumbres diferentes, para de ahí llegar a otro tipo de distingos: una religión ajena, otro deseo sexual, o una postura política divergente. Lo que está en juego frente a la *diferencia* es cómo se asume al *otro*, al *distinto*, al *extraño*.

La cultura también es resultado de la forma como interpretamos la *diferencia*, de cómo la simbolizamos, de cómo elaboramos la angustia o el miedo que genera. Cómo la *diferencia sexual*, con toda la carga libidinal que conlleva, es una diferencia fundante, tal vez por eso el sexismo es, de entre todas las formas violentas de marcar la diferencia, la más arcaica y persistente.

Fernando Savater, en una reflexión sobre la violencia política, dice que: "No es espontaneidad lo que primero advertimos al considerarla, sino fundamentación mítica y cálculo responsable: se trata de una institución venerable, no de un volcán o un terremoto".<sup>1</sup> La "fundamentación mítica" del sexismo se encuentra en nuestros orígenes culturales, su "cálculo responsable" en la ventaja indudable que todavía se sigue obteniendo del duradero contrato sexual<sup>2</sup> que sostiene.

Como término conceptual, el sexismo se refiere a la discriminación basada en el sexo; como "institución venerable", el sexismo alude a la subordinación de las mujeres. El sexismo es mayor-

\* Coordinadora del Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE) y directora de la revista *Debate Feminista*.

<sup>1</sup> Cf. Fernando Savater, *La tarea del héroe*. México, Ediciones Destino, 1992. (1a. ed. Madrid, 1981.)

<sup>2</sup> Cf. Carole Pateman, *The Sexual Contract*. Cambridge, Polity Press, 1988.

mente un problema de las mujeres con relación a los hombres. La diferencia se traduce en desigualdad, tomando como referencia lo masculino. En la base del sexismo se encuentra la forma en que es pensada la existencia social a partir de la diferencia sexual.

En el conjunto de atributos de tipo biológico específicos de la especie humana, las diferencias sustantivas entre los sexos son la talla (estatura, peso y musculatura) y la fisiología reproductiva, desde la morfología de los órganos genitales hasta sus distintas funciones. Pero estas indudables diferencias no explican por sí solas el sexismo. Éste tiene que ver mucho más con cuestiones de orden simbólico que con la anatomía.

Es la simbolización que los seres humanos hacemos de la diferencia sexual —el *género*— lo que reglamenta y condiciona las relaciones entre mujeres y hombres. Mediante dicho proceso de simbolización, la sociedad fabrica las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres, de lo que se supone es “propio” de cada sexo. La cultura marca a los sexos con el *género* y el *género* marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano. Para Bourdieu,<sup>3</sup> la división del mundo basada en referencias a “las diferencias biológicas y sobre todo a las que se refieren a la división del trabajo de procreación y reproducción” actúa como la “mejor fundada de las ilusiones colectivas”. Así, establecido como “conjunto objetivo de referencias”, el *género* estructura “la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social”.

La complementariedad reproductiva, recreada en el lenguaje y en el orden representacional a partir del *género*, favorece una esencialización complementaria de la idea de *mujer* y de *hombre*, de la feminidad y la masculinidad. Dicha esencialización se consolida en la oposición y contraposición solidarias de lo femenino, encarnado en la figura de la *madre*, por una parte, y lo masculino, representado en la figura del *guerrero*, por otra. Quienes no se ajusten al modelo estarán excluidos o reprobados: mujeres con deseos “masculinos” y hombres con aspiraciones “femeninas”, mujeres que aman a otras mujeres y hombres que desean a otros hombres, quedan fuera del rígido esquema de *género*. Rara vez encontramos representados seres humanos con sexos distintos

<sup>3</sup> Cf. Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*. Madrid, Taurus, 1991.

como sujetos iguales, con idénticas necesidades humanas. Incluso ciertas tendencias del feminismo se adhieren al esencialismo planteando la superioridad de la mujer, como ser "naturalmente" más sensible y generoso que el hombre. Aunque estos excesos de cierto feminismo han sido sistemática y rigurosamente criticados por las demás corrientes feministas, los medios de comunicación han privilegiado dichas posturas para mostrar que el feminismo — en general — es sexista.

Pero regresemos a nuestro argumento. El *género* es un filtro y una armadura: filtra nuestra percepción del mundo y constriñe nuestras opciones de vida. Cuando el proceso directo de violentar, oprimir y reprimir las oportunidades vitales de un ser humano se ejecuta con base en su anatomía (el sexo) se le denomina sexismo; cuando se realiza a partir de un deseo diferente, de la orientación lésbico-homosexual, se le llama homofobia. Por la arcaica concepción de complementariedad reproductiva del género el sexismo y la homofobia suelen ir de la mano. Aunque ya se ha puesto en evidencia ampliamente el trasfondo ideológico del término "natural", que evoca nociones de inmutabilidad, de corrección, de normalidad, todavía se utiliza ese concepto para contraponer la heterosexualidad como algo natural ante la homosexualidad como algo antinatural. Con el esquema complementarista reproductivo se pretende normatizar algo ingobernable: el deseo sexual. Ni la heterosexualidad es "natural" ni la homosexualidad es antinatural; ambas son resultado de procesos psíquicos en la orientación del deseo sexual, y su ejercicio está reglamentado por la cultura.

La misma conceptualización define a las mujeres como seres cuyo destino biológico (parir) las vuelve más cercanas a la naturaleza, mientras que los hombres son representados como seres de espíritu. El sexismo que se deriva de dicha conceptualización se ha ido consolidando en la dicotomía de público/privado. El ámbito público ha sido dominio masculino y el privado sigue siendo femenino, y aunque recientemente empiezan a cambiar las cosas, todavía la ideología sexista establece exclusiones y diferencias con base en el cuerpo de las personas, con base en el sexo.

Por otra parte, lo característico de los seres humanos es el lenguaje, que implica una función simbolizadora y que es el medio fundamental para estructurarnos psíquica y culturalmente: para

volvemos sujetos y seres sociales. Como el *género* está incrustado en el lenguaje, lo masculino y lo femenino suelen no tener el mismo estatuto en la dimensión pública de la comunicación social.<sup>4</sup> En las lenguas indoeuropeas, como la nuestra, las mujeres están subsumidas en un referente supuestamente neutro y universal, pero curiosamente masculino: el Hombre, con "h" mayúscula. Sin embargo, no hay neutralidad en el discurso que oculta a las mujeres. La explicación de que hablar en masculino no significa excluir a las mujeres pierde credibilidad a medida que la crítica antisexista avanza. Las prácticas discriminatorias no pueden disociarse de un uso lingüístico que ni siquiera registra a las mujeres.<sup>5</sup> El androcentrismo cultural tiñe todo debate o reflexión. No se trata de una exclusión deliberada, sino consecuencia de la idea de un sujeto abstracto, pero masculino. Al subsumir a las mujeres en el concepto de *Hombre* ni siquiera se reconoce que se les deja afuera.

Además de la eficacia de un lenguaje androcéntrico, lo que da fuerza al sexismo es la acción simbólica colectiva, sustentada en los procesos de significación, tejidos en el entramado de la cultura, que producen efectos en el imaginario de las personas. Así, de la representación que las personas nos hacemos de nosotras mismas nace la violencia de subordinar un sexo al otro, en un juego de reciprocidad perversa que, como apunta Bolívar Echeverría,<sup>6</sup> reparte los papeles de "víctima" y "verdugo" en torno a la necesidad productivista de subordinar los intereses de la *madre* a los del *guerrero*.

Implacable medida de nuestra civilización, el sexismo despliega su poder cotidiano mediante la violencia simbólica. Bourdieu<sup>7</sup> define "violencia simbólica" como la violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad o consentimiento y señala

<sup>4</sup> Un interesante análisis es el de Deborah Tannen, *Género y discurso*. Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>5</sup> Patricia Violi analiza las difíciles relaciones del lenguaje con la diferencia sexual. Cf. *El infinito singular*. Madrid, Cátedra, 1991.

<sup>6</sup> Bolívar Echeverría, comunicación personal, 27 de abril de 1997.

<sup>7</sup> Pierre Bourdieu, "Social Space and Symbolic Power", en *Sociological Theory*, 7, núm. 1, junio de 1988. Una definición más amplia se encuentra en Pierre Bourdieu y Lóic J. D. Wacquant, *An invitation to Reflexive Sociology*. Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

que la forma paradigmática de *violencia simbólica* es la lógica de la dominación de *género*.

La relevancia aterradora del sexismo es que, contra los datos de la realidad, prevalece la fuerza de la simbolización. Así surgirán a lo largo de los siglos las explicaciones y justificaciones para que las mujeres no hagan ciertas tareas o hagan otras; para que obedezcan al marido; para que no estudien; para que toleren la frigidez o la castidad como virtudes; para que no voten; para que acepten no tener el control de sus cuerpos; para que no deseen el poder; o sea, para que reciban, como algo "natural" o merecido, la violencia de la moral sexista en todas sus formas y manifestaciones. Al estar vestidos con las ropas del dominador o del verdugo, a los hombres se les dificulta confrontar la represión sexista que viven y que, aunque no tiene los tintes victimistas de la de las mujeres, tiene también efectos nefastos.

Pero tabúes y reglamentaciones se establecen justamente porque nada, desde el punto de vista biológico, impediría que las personas realizaran ciertas tareas que, sin embargo, les son prohibidas. Celia Amorós<sup>8</sup> señala que solamente se prohíbe lo que se puede hacer; lo que no se puede hacer, evidentemente no se prohíbe.

A pesar de que el sexismo lo padecen ambos sexos, universalmente el lugar social subordinado lo ha ocupado el sexo femenino. Simone de Beauvoir<sup>9</sup> explica muy bien cómo el estatuto ontológico de la mujer, en el pensamiento judeocristiano occidental, es justamente el de *segundo sexo*. La célebre declaración que hizo en 1949 — "Una no nace, sino que se convierte en mujer" — planteó que las mujeres no son reflejo de una realidad "natural", sino, al igual que los hombres, el resultado de una producción histórica y cultural.

Por este rango universal subordinado de las mujeres es que una reflexión sobre el sexismo no puede prescindir de lo que el feminismo ha venido vociferando, más o menos airadamente, pero con indudable puntería. La posición dominante de los hombres

<sup>8</sup> Cf. Celia Amorós Puente, *Feminismo: igualdad y diferencia*. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1994. (Col. Libros del PUEG)

<sup>9</sup> Cf. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1981.

está tan enraizada en las costumbres y las instituciones que, de hecho, produce graves atentados contra los derechos humanos de las mujeres. Hasta hace muy poco tiempo las mujeres estuvieron reducidas a meras propiedades u objetos de los hombres, con un estatuto legal similar al de un niño, un demente o un incapacitado. No les voy a asestar la larga lista de ejemplos elocuentes de violencia sexista contra las mujeres, pero la extendida y cotidiana subordinación femenina al marido muestra lo "natural" que se considera que él la mande e, incluso, la golpee. Además, una violenta explotación se lleva a cabo con el trabajo doméstico, del cual se suelen beneficiar los hombres como grupo social. Este trabajo de atención y cuidado humano en la esfera privada no se reconoce como *trabajo*, en parte porque se formula como una expresión de amor y porque realizarlo bien es prueba de feminidad y también por la manera en que, tradicionalmente, se define *trabajo* como una actividad económica. Como los hombres detentan la universalidad en cuanto sujetos dominantes de la vida social, los valores dominantes en la sociedad son valores patriarcales. Parafraseando a Marx, los valores reinantes son los valores de quienes reinan.

Hoy sabemos que el *género* produce un imaginario con una eficacia política contundente y que da lugar a las concepciones sociales y culturales sobre la masculinidad y feminidad que son la base del sexismo. Sabemos también que el *sujeto* es producido por las representaciones simbólicas dentro de formaciones sociales dadas. Pero aunque en las sociedades más desarrolladas empiezan a alcanzarse las condiciones para eliminar la desigualdad sexista, no es fácil enfrentar las resistencias irracionales, ni tomar distancia respecto de los siglos de ideología producida por instituciones de predominio patriarcal.

Desde hace más de veinte años, a partir del Año Internacional de la Mujer (1975), establecido por la ONU, se han ganado importantes avances en igualdad jurídica. Pero sobre el papel todo es fácil: la realidad dista todavía mucho de corresponder con la ley, y se requieren avances que ni siquiera tienen expresión formal. Sin embargo, más allá de cambios legales, que son imprescindibles, la vida misma empuja a profundas transformaciones. Una diferenciación mayor de los papeles y actividades humanas anuncia un futuro des-generizado y una sociedad de "diferencia

proliferante".<sup>10</sup> Un número cada vez mayor de personas tienen experiencias de vida que no se ajustan al sexismo imperante. Estas mujeres y hombres son violentados por el sexismo en su identidad, su deseo y sus potencialidades. Modificar las prácticas sexistas vigentes requiere transformar los códigos culturales y los estereotipos de *género* existentes.

Así, poco a poco crece una revolución cultural donde se combate el sexismo, e incluso se establecen medidas preventivas con relación al sexismo hacia los hombres. La equidad, o sea, el trato equitativo con reconocimiento de las diferencias, se perfila como una alternativa viable para eliminar esta forma insidiosa y violenta de discriminación.

Los seres humanos vivimos un complejo proceso vital en donde se articulan elementos de orden biológico, simbólico y social. No podemos inscribir la amplia gama de nuestras desventuras y goces en el estrecho margen de lo que se supone es "propio" de las mujeres y de los hombres. Hay que retomar una interrogante básica del feminismo: ¿cuál es la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente construidos? Reconocer la multiplicidad de posiciones de sujeto de mujeres y hombres, y la complejidad de las relaciones humanas, requiere ampliar nuestra comprensión del destino infausto que compartimos ambos sexos como seres humanos incompletos y escindidos. Desconstruir el esquema complementarista requiere aceptar, entre otras cosas, que no todas las mujeres desean ser la *madre* ni todos los hombres el *guerrero*; que no todas las mujeres son víctimas ni todos los hombres verdugos.

La violencia del sexismo no se debe contar sólo por las espeluznantes estadísticas que ilustran la subordinación económica, laboral, social, política, simbólica y física de las mujeres, ni por los todavía escasos estudios que testimonian distintos tipos de opresión masculina. La violencia del sexismo se debe comprender con relación a esa forma de muerte psíquica que es la construcción del deseo de vivir y ser. Ése es el punto nodal: el sexismo es violencia contra la libertad, tanto de las mujeres como de los hombres.

<sup>10</sup> Cf. Kate Soper, "El postmodernismo y sus malestares", en *Debate Feminista*, núm. 5, marzo de 1992.

Poner al día la reflexión sobre las condiciones de la libertad de las personas requiere retomar una parte importante de la reflexión marxista. Como señala Rossana Rossanda,<sup>11</sup> Marx no es un pensador de la economía, sino de las relaciones entre los seres humanos en lo económico: *es un pensador de las condiciones de la libertad*. Continuar el trazado de su reflexión implica tomar en cuenta no sólo la determinación de clase, sino también la de género. Las condiciones sociales de producción de mujeres y hombres están teñidas por la simbolización de la diferencia sexual, y en la medida en que persista la ceguera sobre ese hecho contundente al que nombramos género, persistirá la violencia simbólica y material del sexismo, base de tanta injusticia y explotación.

<sup>11</sup> Rossana Rossanda, "El problema de la democracia", en *La Jornada Semanal*, núm. 253. México, 17 de abril de 1994.

## LA FILOSOFÍA Y LA TOLERANCIA\*

Fernando Salmerón

### I

EN SUS ORÍGENES históricos, el concepto de tolerancia y su contrario se usaron sobre todo en contextos religiosos. Es decir, en relación con problemas surgidos por la presencia de individuos con distintas creencias, en el interior de una comunidad religiosa; pero también en relación con problemas surgidos de la coexistencia de grupos de personas con creencias religiosas diferentes. En los tiempos modernos, sin embargo, la influencia del pensamiento ilustrado contribuyó —al menos en algunos países—, a desplazar el centro de interés de la tolerancia, de los problemas religiosos, hacia cuestiones más estrictamente de orden político y acaso moral. Y en los días actuales, al parecer, el primer plano de la atención se dirige más bien a contemplar otras diferencias que, en términos generales, se suelen calificar de diferencias étnicas, lingüísticas o culturales.

Lo anterior no quiere decir, por supuesto, que aun en los planteamientos más abiertos de intolerancia étnica, por ejemplo, no estén mezclados en los primeros términos otros elementos de orden religioso, político o moral. La calificación misma de diferencia cultural puede abarcarlos todos, e incluso ocultar por completo los propiamente étnicos. Por eso mismo, parece aconsejable simplificar los planteamientos iniciales a partir de alguna experien-

\* El presente artículo constituye el capítulo I del libro de Fernando Salmerón *Diversidad cultural y tolerancia*. México, UNAM/Paidós. (Biblioteca Iberoamericana de Ensayo) En prensa.

El doctor Salmerón se proponía presentar este trabajo como ponencia en el Coloquio. Desgraciadamente la agravación de la enfermedad que padecía y que, meses después, tuvo un fatal desenlace, no permitió que lo expusiera personalmente. El texto fue leído por su hija Ana María en la sesión vespertina del Coloquio, el 28 de abril de 1997. (Nota del editor.)

cia contemporánea, en busca de un deslinde más fácil de las razones de la tolerancia, para hacer ver en qué puedan consistir su promoción y sus dificultades.

La intensidad de las comunicaciones en todo el mundo y el fácil tránsito de las personas, al multiplicar los contactos entre las culturas diversas, ha hecho más visibles sus diferencias y propiciado reacciones parecidas en el interior de los Estados nacionales. El ideal cosmopolita de la Ilustración tropezó primero, en el siglo XIX, con el desarrollo de los grandes Estados nacionales; y en la segunda mitad del siglo nuestro se ha encontrado con el florecimiento de las culturas regionales en el interior de cada Estado nacional. Se entiende así la actualidad generalizada del tema de la tolerancia como materia de reflexión filosófica y como valor moral orientador de la política y de la vida cotidiana. Pero se entiende también que las formas de la tolerancia y sus razones no sean exactamente las mismas que, por ejemplo, las aducidas en otro tiempo para el contexto de los conflictos religiosos.

No debe resultar extraño, por tanto, que en las páginas que siguen mi preocupación atienda principalmente a los conflictos de grupos de cultura tradicional, dentro de escenarios políticos más amplios de una cultura nacional hegemónica y moderna. Tengo presente la experiencia de mi propio país, pero prescindiré por completo de toda anécdota.

## II

Decimos que una persona realiza un acto de tolerancia cuando, en atención a razones, y a pesar de tener competencia para hacerlo, no impide algún acto de otra, cuya ejecución lastima sus propias convicciones. Es una forma de omisión que, sin embargo, no se describe suficientemente si no se añaden un par de advertencias y se precisan ciertas condiciones. La primera advertencia consiste en aclarar que también podemos calificar de tolerante el comportamiento de una autoridad o de un grupo social, pero que en estos casos sólo extendemos el sentido del término con los recursos de la analogía. La segunda consiste en decir que la consideración de un acto aislado puede conectarse con la disposición de alguien para repetir, en circunstancias semejantes, el mismo com-

portamiento; y entonces podemos hablar de la propiedad de una persona de ser tolerante.

Las condiciones que hay que precisar, en el orden inverso al que han sido registradas, son las siguientes. En último lugar, hemos dicho que se toleran los actos que lastiman nuestras propias convicciones. Esto quiere decir que el tolerante no solamente no es un escéptico, sino que su conducta no es equiparable a la indiferencia: posee convicciones acerca de la materia del acto que tolera y, puesto que éste lo lastima, no se trata para él de un asunto trivial. De atenerse tan sólo a sus propias convicciones — tal vez meros prejuicios o motivos irracionales —, podríamos suponer que hubiera impedido el acto en vez de tolerarlo. Es la misma consideración que hay que tener en cuenta ante la respuesta del relativista extremo. Esta respuesta no puede ser confundida con la tolerancia, porque el relativista no asume ninguna posición como digna de defensa y, justo por esto, toma también una actitud indiferente.

Una segunda condición se refiere a la competencia para impedir el acto que nos lastima — competencia que en sentido amplio puede entenderse como poder. Toleramos las conductas que creemos erróneas cuando, de alguna manera, podemos oponernos a ellas y acaso impedir las, pero no hablaríamos de tolerancia si tuviéramos que soportar los mismos actos por la fuerza de la coacción, sea por debilidad o por incompetencia. Ya en el límite es posible imaginar todavía fórmulas que en un primer examen son imprecisas: por ejemplo, cuando el poder no está en uno de los dos lados, sino que las fuerzas se equilibran y se imponen los principios de reciprocidad que hacen la base de las concertaciones. En estos casos, habrá que examinar a fondo las razones de la concertación, para saber si no se trata de una pasiva resignación frente al acto erróneo.

Con esto tocamos la primera de las tres condiciones señaladas. Porque la decisión de permitir el cumplimiento de un acto ajeno, que por erróneo daña nuestras convicciones, a pesar de que tenemos competencia para impedirlo, no puede menos de encontrar justificación en algunas razones de mayor peso que el propio daño. Sin la ponderación de esas razones no se puede entender la tolerancia, ni es posible deslindarla de otros comportamientos de naturaleza diferente, como podrían ser: las omisiones invo-

luntarias; las diversas formas de desinterés por las acciones de los otros; las varias maneras de soportarlas por impotencia o temor; o cualquier otra forma pasiva de resignación o de paciencia esperanzada en la suspensión, sin intervención nuestra, del acto que lastima.

### III

Ahora bien, ponderar razones obliga, frente al riesgo de los prejuicios, a considerar las buenas razones en favor de la tolerancia. Porque ni es ésta una virtud sin límites, ni toda intolerancia es fanatismo.

Las primeras razones —probablemente también las más superficiales—, son las de la prudencia política, que lindan con la astucia o con la conveniencia pasajera. Ya aludimos a ellas antes, al insinuar una de las formas de la conducta tolerante que, ante el equilibrio de las competencias, apoya sus concertaciones en los principios de la reciprocidad. Pero el simple enunciado de meros acuerdos de tolerancia recíproca es suficiente para suponer la debilidad de sus razones últimas, puesto que deja caer el peso de sus bases en el puro equilibrio de fuerzas como medida transitoria.

No se podría decir, sin embargo, que este ejercicio elemental de tolerancia carece de ventajas prácticas: por lo pronto no implica la renuncia a la propia convicción y permite detener conflictos inmediatos. Solamente por eso habría que reconocer que, de entrada, ofrece mejores resultados que la intolerancia, cuya experiencia histórica parece probar no sólo la reafirmación de los conflictos, sino la proliferación de las conductas perseguidas. Pero sus perspectivas a largo plazo permanecen precarias puesto que, al depender del equilibrio de las fuerzas, no da lugar siquiera a la comprensión del punto de vista ajeno y a la apertura de la persuasión.

La disposición para la persuasión supone, frente a las posibilidades de la coacción o de la mera aceptación pasiva de una situación que se piensa pasajera, un acto permanente de confianza en la razón para dirimir controversias entre los hombres. En un cierto momento representó una de las grandes enseñanzas de la Ilustración y, en la política moderna, ha venido a ser una disposición

fundamental de la vida democrática. Lo que aquí más importa, no obstante, es su significado moral, porque como disposición de benevolencia hacia los otros no renuncia a la propia convicción, pero introduce una visión del hombre capaz de contemplar los intereses ajenos sin indiferencia. En el fondo viene a ser un principio moral cuyos orígenes y cuyos efectos pueden emparentarse con normas de igualdad jurídicas y políticas, e incluso con interpretaciones epistemológicas nacidas de la idea de que no existen conocimientos absolutamente infalibles. Se puede hablar de parentesco, aunque tal vez sería mejor decir, de equivalencia moral entre unas y otras posiciones teóricas; pero en ningún caso de una relación que implique necesariamente dependencia lógica. Como principio moral, esta visión del sujeto humano puede ofrecer sus propias razones para enfrentar los problemas de la diversidad cultural, cualesquiera que sean sus coincidencias con el derecho, y sin comprometerse por adelantado en las discusiones filosóficas sobre el relativismo y la naturaleza de la verdad.

La tolerancia no es acerca de la posibilidad de que coexistan cuerpos de creencias, doctrinas o conductas opuestas entre sí: es tolerancia acerca de las personas en tanto que detentadoras ellas mismas de una capacidad de imaginar y practicar ideas y costumbres, y de proseguir fines y proyectos de vida —que pueden ser opuestos. En el núcleo de las razones en favor de la tolerancia hay, desde luego, un principio de igualdad, pero es claro que tal principio no proviene del orden jurídico y que, no sólo desde el punto de vista histórico, es previo a las prescripciones de la ley. También es claro que no se refiere estrictamente a aptitudes cognitivas —entendidas como capacidad efectiva de contribuir a la elaboración de un cuerpo determinado de conocimientos. De lo que realmente se trata es de la dignidad de la persona, definida fundamentalmente por su capacidad para elegir fines y proseguir racionalmente su propio plan de vida. Una forma de autodeterminación que constituye la identidad personal, y cuyo carácter racional concilia plenamente los dos imperativos kantianos de universalidad y autonomía. La igualdad, por tanto, de la dignidad de los individuos como sujetos morales, nunca la igualdad de sus fines y proyectos de vida.

Ahora bien, por vía de la analogía, ese principio de igualdad registrado en el núcleo de las razones de la tolerancia, al menos

parcialmente, se puede aplicar a entidades colectivas. Lo que se dice de fines y de planes de vida de la persona individual, se dice también de colectividades — etnias, pueblos, naciones — que, sobre la base de algunas características culturales, logran unificar a la porción mayoritaria de su población alrededor de un proyecto común.

Estos planteamientos reproducen también las condiciones de la tolerancia y llevan a la búsqueda de razones análogas para enfrentar los problemas de la diversidad cultural. Su complejidad impide estudiarlos ahora, pero deja lugar para apuntar siquiera el camino hacia dónde habrá que explorar su solución.

El asunto crucial consiste en llevar la analogía hasta el extremo que permita contemplar a las colectividades como provistas de un proyecto histórico, siempre que se tenga presente que no son sujetos de conciencia como las personas, sino una mera construcción de los miembros individuales del grupo: una representación intersubjetiva al servicio de un plan de vida común. De esta manera pueden ser vistas como unidades culturales dignas de igual respeto en sus formas de vida y en la imagen que tienen de sí mismas. Si se acepta este principio de igualdad entre las culturas, como un equivalente moral de la dignidad de las personas por su capacidad para elegir fines y proseguir racionalmente ideales de vida, no surgirá ningún obstáculo adicional frente a las razones de la tolerancia. Pero aun si éstas continúan siendo las mismas, la tolerancia tiene sus límites.

Permanecen las mismas razones, simplemente porque la preservación de una cultura se justifica en términos del bienestar de sus miembros. Por tanto, esas razones son suficientes para el simple tolerar formas de vida diferentes. Pero también lo son cuando además se trata de alentar su desarrollo moral y material, y entonces es preciso recalcar este apoyo en consideraciones de libertad y dignidad humanas: es verdad que los compromisos y lealtades que dan sentido a las vidas individuales encarnan siempre en las prácticas sociales de una cultura — pero encarnan por la decisión libre de cada persona. Con una adhesión que no pierde nunca la capacidad crítica, ni aun la capacidad de abandonar en bloque la cultura de origen.

Hay en el enlace de estas razones — de libertad y prácticas sociales —, un supuesto de raíces kantianas en que encuentra su

apoyo la moralidad del pluralismo. La convicción de que el núcleo último de nuestra naturaleza moral no está en el contenido de los fines elegidos como ideales de vida, sino en nuestra capacidad racional para elegir fines.

#### IV

Hemos dicho que la tolerancia tiene sus límites, y éstos se han de precisar de acuerdo con su significado moral. Nada se opone en éste a la diversidad de los fines e ideales de vida personal; nada, en principio, tendría que oponerse a la pluralidad de las culturas. En los dos casos, todo parecería inclinarse en contra de cualquier prohibición que tuviera como consecuencia el empobrecimiento de la posible variedad de manifestaciones del pensamiento humano. La única limitación justificada — que también puede expresarse en términos kantianos —, sería la derivada de la coexistencia del arbitrio de uno con la libertad de cada uno de los demás, de acuerdo con una ley universal, que ha de ser la ley de la razón.

La tolerancia, en consecuencia, ha de extenderse a todos, con la sola excepción de aquellos que, en la práctica, rechazan el principio de igualdad que está en el núcleo de las razones en favor de la misma tolerancia. Una conclusión fácil por su simplicidad, si no se atiende adecuadamente a los diversos grados de intolerancia que pueden darse en la realidad, y que requieren también de respuestas graduadas según la índole de sus materias. Pero además, si no se considera que muchas veces — de acuerdo a esos grados, naturalmente —, ha de valer la pena poner en riesgo la libertad, para intentar vencer por persuasión al intolerante. Una decisión de prudencia, desde luego, pero que en ciertos casos puede abrir la posibilidad a una más eficaz operación de la tolerancia.

Habrá que volver sobre este punto que ha sido aludido como el riesgo de la libertad, para señalar posibles vías de reflexión en otras direcciones. Pero conviene ahora mantener la atención sobre los límites de la tolerancia, a la vista de un par de ejemplos pertinentes.

El reconocimiento igualitario es la regla de oro de las sociedades democráticas frente a los planteamientos del pluralismo cultural. Es probable, sin embargo, que la misma regla — si se

obedece con inteligencia —, lleve a reconocer espacios para las diferencias de las comunidades culturales, que coexisten dentro del mismo Estado nacional. En tal caso, este segundo reconocimiento permanece dentro de ciertos límites: no puede perder de vista el cerco de protección de los derechos fundamentales que guardan la dignidad del hombre como sujeto moral, que en la vida democrática cuenta además con la garantía de las reglas de salvaguarda de las minorías. De la misma manera que el cerco de neutralidad del multiculturalismo de tradición liberal, no impone restricción alguna a los grupos sociales cualesquiera que sean los contenidos de sus ideales de perfección y sus formas de vida con una sola excepción: la de aquellas comunidades que, en la práctica, sean incapaces de coexistir con otras y de respetar su capacidad para tener ideales y formas de vida diferentes.

Lo que se acaba de decir, sin embargo, no debe entenderse en el sentido del adelgazamiento de las funciones del Estado nacional, hasta el extremo de responsabilizarse solamente de la protección de la libertad de individuos y de grupos sociales para elegir sus ideales de vida y concepciones del mundo. Aunque sea igualitaria, en cuanto que el Estado se autolimita en una posición de neutralidad, es también una forma insuficiente de protección —al menos en dos direcciones.

En primer lugar, en la dirección del individuo en su relación directa con una comunidad particular de cultura. Es el caso de una comunidad que, habiendo logrado formas de autonomía dentro del Estado nacional, se hace opresiva a su interior en detrimento de la dignidad de sus propios miembros y de los extraños que con ella interactúan. Los individuos pueden ver reducidas sus libertades por una política que impone ideales de vida y de perfección moral, con el solo argumento de la autenticidad de una tradición: un criterio siempre discutible que se cierra a los cambios del tiempo y a las reformas que dan vitalidad a una cultura, fortalece prejuicios y aísla frente a otras comunidades. Aquí encuentra su límite la neutralidad del Estado nacional, porque no puede extender sus razones a una cultura no liberal y tiene que utilizar contra ésta medidas de apremio, para oponerse activamente a sus aspectos opresivos y proteger los derechos fundamentales —los derechos humanos— de sus miembros. Si bien habrá que considerar, en cada caso, que no se trate de fallas oca-

sionales de socialización dentro de una comunidad, sino de rasgos sistemáticos de su cultura.

Otro problema, quizá más frecuente en la situación intercultural, obliga también a prolongar de modo positivo la acción del Estado nacional en otra dirección, que parece también una vía muy clara, aunque con límites más difíciles de precisar. La exigencia de respeto igual a comunidades de cultura diferente — aun con las limitaciones ya dichas —, puede tropezar con otras dificultades, cuando se da en aquéllas un ritmo de desarrollo desigual, no tanto en la vitalidad y fortaleza de sus tradiciones cuanto en recursos de orden económico y social. Si la pobreza de recursos — por ejemplo en educación y salud —, es tanta que impida la satisfacción de las necesidades básicas de los individuos, puede hacer imposible la realización de cualquier plan de vida, por modestos que fueran sus ideales libremente adoptados. En este caso no se discute el valor de los ideales personales de perfección de un grupo, sino el mínimo de bienestar que los haga posibles, como asunto de política pública. El resultado, a partir de una observación elemental, es la conexión indudable entre la libertad del sujeto moral para concebir fines y planes de vida, y el poder llevarlos a cabo — es decir, el derecho a disponer de los medios indispensables para realizarlos.

Aquí no podemos entrar en el detalle de esta tarea de justicia, apoyada sin duda en la misma idea de la persona como agente moral, que está en el punto de partida de estas reflexiones. Pero es indudable que estos dos aspectos de la concepción contemporánea enlazan un punto de vista moral con una teoría objetiva de las necesidades humanas, que se coloca por encima de las diferencias entre las concepciones del mundo y sus respectivos ideales de perfección. Las líneas de protección de los derechos humanos fundamentales, que recogen en su articulado las constituciones modernas — los derechos humanos clásicos del pensamiento político —, se abren a nuevas perspectivas: los llamados derechos humanos de segunda generación, relativos a prestaciones económicas y sociales mínimas.

Es indudable que las razones morales aducidas anteriormente en favor de los derechos fundamentales prestan coherencia a la argumentación en favor de los derechos del segundo grupo. El compromiso con la libertad se extiende de manera natural a los

medios indispensables para su ejercicio, aunque la ausencia de normas jurídicas específicas no deje su protección en manos de tribunales establecidos, sino a merced de los principios de política pública, y de acuerdo con la disponibilidad de los recursos de la sociedad y del Estado. Y de acuerdo también, por supuesto, a la capacidad de presión de los grupos sociales en cada coyuntura.

La cuestión decisiva pudiera no ser, por tanto, la ausencia de una legislación formalmente institucionalizada, puesto que permanece abierto el camino de la negociación y el diálogo. Menos todavía la concepción liberal del Estado, obligado a limitar sus propios poderes en bien de los derechos humanos, porque la obligación se extiende también a limitar otros poderes — de personas y de grupos sociales —, en razón de la protección de los mismos derechos. El verdadero problema pudiera ser el de las prioridades, en aquellos casos en que la distribución justa de oportunidades y recursos entrara en oposición con los derechos humanos fundamentales. Pero ya sabemos que una tal discrepancia no puede provenir de diferentes fuentes, puesto que, en su conjunto, son las mismas razones morales las que están en la base de los derechos y de la justicia distributiva. Resultarán acaso de inmunidades y privilegios de otra índole, surgidos de las omisiones o excesos de su ejercicio.

De cualquier manera, parece claro que la dignidad y autonomía del sujeto moral no son el único ingrediente de los derechos humanos a proteger, pero son el ingrediente capital a cuyo servicio se han de disponer las bases mínimas para la puesta en práctica, en términos racionales, de los planes de vida que el sujeto concibe.

De acuerdo a esta conclusión y a la vista de los dos ejemplos aducidos, lo mismo el multiculturalismo que la tolerancia encuentran allí sus límites. El primero no tiene otra justificación que constituirse en el campo inmediato de acción del sujeto humano: el juego de posibilidades, instituciones y papeles a desempeñar, a partir de los cuales éste puede organizar y cumplir su plan de vida y sus ideales de perfección. Su valor dependerá a la vez de las seguridades y de las libertades ofrecidas para ese cumplimiento, incluida además la capacidad de coexistir al lado de otras concepciones igualmente libres. Es decir, dependerá de su capacidad de tolerancia, que tampoco tiene por sí misma un valor y

permanece al servicio de la dignidad y autonomía del sujeto moral.

## V

Sin necesidad de volver a nuestros ejemplos y sin suscitar enemistad alguna contra las utopías, sabemos por experiencia de la dificultad de lograr un perfecto equilibrio en las relaciones entre las culturas, como tampoco puede haber, al interior de cada una de ellas, una armonía sin tensiones, entre quienes promueven cambios y quienes los resisten. Aun sin admitir el carácter endémico de los conflictos, es preciso aceptar la necesidad de la tolerancia como un instrumento para enfrentarlos racionalmente, sobre todo en el interior de cada comunidad particular, porque la convivencia de los individuos con los grupos de diversa identidad cultural no puede hacerse sino en el intercambio racional, que impide el aislamiento y las oposiciones frontales. Y en el más amplio nivel de la organización nacional es igualmente indispensable una cultura más general — por encima de la de las comunidades particulares —, apoyada en un entorno económico equilibrado y con un lenguaje político común, que configure un espacio intersubjetivo de respeto y de diálogo. En estos espacios — cuando la cooperación ha eliminado las situaciones de marginalidad, desigualdad excesiva o discriminación —, es donde los argumentos de la tolerancia pueden dar sus mejores frutos.

En el contexto de nuestros dos ejemplos, el pluralismo cultural puede verse como el otro lado de la moneda de la tolerancia, si se contempla a esta última como una de las virtudes públicas. A partir de una realidad multicultural, y del reconocimiento igualitario de cada una de las comunidades particulares, tiene que haber un principio de política que oriente prácticas y disposiciones congruentes con la libertad y la dignidad de todos los grupos. También, por supuesto, con sus límites: la libertad de una comunidad termina donde empieza la libertad de otra.

Ahora bien, como principio de política pública, la tolerancia propicia prácticas y hábitos de convivencia que acaban por incorporarse a las costumbres y a los ideales colectivos, sin necesidad de convertirse en contenidos de la educación formal. Pero aunque no niegue su parentesco moral con las leyes de la democra-

cia, la tolerancia como virtud pública no forma parte de las reglas del juego político, sino de su trasfondo cultural. No puede sustituir a la cooperación de los partidos o a los esfuerzos de las organizaciones de la sociedad civil, o a la acción del Estado. Por eso no puede entenderse como un punto de partida para negociar acuerdos políticos; menos todavía como el episodio previo de condescendencia, para después reprimir a los intolerantes. Ni siquiera se puede confundir, por ejemplo, con formas democráticas concretas, como aquella que garantiza a la minoría — cuando ésta acepta el voto mayoritario — el derecho a mantener sus opiniones divergentes sin tener que pasar a la clandestinidad.

Distinta de las reglas del juego real de la política, la tolerancia puede considerarse como un principio que alimenta los ideales colectivos de la vida democrática, y, a su vez, crece en el ejercicio de las prácticas de esta forma de vida. Pero la cercanía y aun las maneras en que las normas de una promueven los ideales de la otra, las beneficia a ambas pero no las confunde.

Más fácil resulta separar la tolerancia en el mundo de la vida privada del ámbito de las cuestiones públicas, si recuperamos la descripción inicial como parte de una actitud moral de los individuos. Es decir, como una propiedad de ciertas conductas frente a los actos de otras personas, que se caracteriza por las condiciones y las advertencias que ya quedaron registradas. Se trata específicamente de una omisión ante una conducta ajena, justo porque la persona tolerante tiene presente la condición de sujeto moral del autor de la acción tolerada, y con esto se abre a sus razones y evaluaciones, no estrictamente objetivas. En este sentido, la omisión puede ser llamada participativa.

Por esto podemos decir que el significado moral de la tolerancia radica en su disposición a comprender las actitudes ajenas y ponderar sus razones, para dejar a un lado las equivocadas y acercar las mejor fundadas a las propias; en un diálogo que revisa también las convicciones propias originales, para afirmar en ellas lo valioso y cambiar lo que se descubre como simple prejuicio. Es el inicio de un intercambio que, sin embargo, no supone una doctrina epistemológica determinada. Pero tiene su equivalente moral en opiniones menos estrictas acerca del tiempo y de los cambios de la historia, que no perciben a los fenómenos de la cultura humana como entidades fijas de una vez para siempre, sino como

realidades surgidas de los proyectos de los hombres. Y el sentido de estos proyectos está siempre en cuestión y tiene que ser defendido sobre la base de convicciones firmes, que dispongan cada vez de mejores razones.

Nadie podrá entender como exageración, si a lo dicho se añade que la tolerancia está profundamente vinculada a la ética, y que el papel de la filosofía en su promoción no es diferente de aquel que desempeña esta actividad cuando se trata de otros problemas morales. Pero tal vez habría que insistir, además, en la necesidad de no tratarla como materia aislada de otras virtudes públicas. Y, sobre todo, en la necesidad de esclarecer la conexión de los ideales de vida personal de las actitudes morales de los individuos, con las concepciones del mundo aceptadas por las comunidades de cultura —un asunto que aquí no se ha podido tocar. Pero, en todo caso, nada sería una contribución mayor, desde el punto de vista de la filosofía, que aportar precisiones sobre la naturaleza de la tolerancia y sobre su significado moral.



## V. ESPACIOS DE LA VIOLENCIA



## VIOLENCIA Y MICROPODERES

Mariflor Aguilar Rivero\*

Antes que nada quiero agradecer la invitación del doctor Sánchez Vázquez para participar en este Coloquio. Él me sugirió el tema de los micropoderes, lo que también le agradezco. Mi compromiso es, entonces, referirme a la violencia en relación con los micropoderes. Inicialmente puede parecer que entre ambos términos hay incompatibilidad. La violencia puede verse como una forma exagerada del ejercicio del poder; no tendría nada que ver con lo "micro" sino más bien con lo "macro", con lo evidente, con lo muy visible. ¿Cómo articular entonces ambos términos?

Uno de los objetivos de este escrito es precisamente mostrar que los que se llaman "micropoderes" tienen una fuerza tal que pueden destruir una vida o aniquilar conciencias, efectos tan brutales a veces que legítimamente pueden reconocerse como violentos.

Para comenzar trato de explicar la cuestión de los "micropoderes". La palabra es evidentemente de filiación foucaultiana y corresponde a una de las formas del poder de las que habla Foucault. En efecto, en un libro titulado *Vigilar y castigar*, publicado en 1975, Foucault piensa probablemente por primera vez el término de "microfísica del poder" para referirse al ejercicio de un poder distinto de como habitualmente se había concebido e incluso como habitualmente lo había concebido él mismo; es decir, distinto del poder Central o el poder Estatal y distinto también de un poder pensado básicamente en términos clásicos de represión y castigo, de opresor y oprimido. Foucault recuerda que en *La historia de la locura* y en *El orden del discurso* hablaba básicamente en términos de un poder represivo que excluía al loco y a ciertos discursos. Hablaba entonces de un poder que

\*Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

prohíbe, que dice no, “con toda una letanía de efectos negativos: exclusión, rechazo, barrera, negaciones, ocultaciones, etcétera”.<sup>1</sup>

En realidad es ésta una forma habitual de comprender el poder que se plantea bajo lo que llamo *hipótesis represiva* acerca del poder. Cuando escuchamos hablar del poder estatal lo que habitualmente nos representamos son cuestiones policiacas, de persecución, de pérdida de libertad, de tortura, de cárcel.

Y sin embargo, Foucault aclara que a esta concepción del poder la concidera inadecuada.<sup>2</sup> Ahora prefiere pensarlo en términos tales que permita comprender su fácil reproducción, su permanencia y su aceptación. Por eso, entre 1971 y 1972 —años de elaboración de *Vigilar y castigar*— se refiere al poder de otra manera: como a “pequeños ardidés dotados de un gran poder de difusión, condicionamientos sutiles, de apariencia inocente, pero en extremo sospechosos, dispositivos que obedecen a inconfesables economías, o que persiguen coerciones sin grandeza”.<sup>3</sup> Aparentemente el poder pierde su espectacularidad. No es ya esas grandes ceremonias, que se narran de manera escalofriante en *Vigilar y castigar*, en las que se convocaba al pueblo a presenciar el ritual del castigo al delincuente; ahora son dispositivos de las *cosas pequeñas*. Se trata en este caso de un conjunto de aparatos e instituciones que garantizan la sujeción de los ciudadanos a un Estado dado, como un sistema general de dominación apoyado en “técnicas esenciales, minuciosas, ínfimas, que definen cierto modo de adscripción política y detallada del cuerpo”.<sup>4</sup>

Quiere concebir así al poder porque sólo así puede explicarse que no haya una rebelión masiva y explosiva en su contra. Desde esta perspectiva el poder adquiere rasgos técnicos, tácticos, disciplinarios, en las que la disciplina es un “arte de componer unas fuerzas para obtener un aparato eficaz”,<sup>5</sup> es una “anatomía política del detalle”.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Cf. “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, en Michel Foucault, *Microfísica del poder*. Barcelona, La Piqueta, 1978.

<sup>2</sup> *Idem*.

<sup>3</sup> M. Foucault, *Vigilar y castigar*. 4a. ed. México, Siglo XXI, 1980, pp. 142-143.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 143.

El poder de lo pequeño plasmado en técnicas y procedimientos también nos resulta familiar. Ciertamente se trata en este caso de un concepto diferente de aquél grandilocuente y espectacular de la represión palpable y manifiesta. Pero aun así sabemos muy bien cuándo el poder se ejerce mediante tales técnicas; es decir, sabemos que no hace falta que los sistemas policíacos persigan y encarcelen injustamente para poder hablar del ejercicio del poder sobre los individuos. Sabemos cómo a través de aparatos que seleccionan y excluyen; de comités y comisiones; de archivos y carpetas perdidas; de contactos impersonales, siempre mediados por terceros, humanos o técnicos, se puede anular a un individuo. Sabemos cómo estos mecanismos introducen jerarquías arbitrarias que dejan de atender ciertos problemas, ciertas solicitudes; jerarquías que dejan de atender algunos trámites por atender algunos otros, siempre prioritarios, con los que se construye una mejor imagen, con los que se hace mejor papel y con los que, con suerte, quien atiende pueda beneficiarse o pueda cobrar el favor. El desplazamiento indefinido de la solución a problemas particulares suele frenar oportunidades diversas en la formación y desarrollo de las personas y generar desazón moral. El tiempo, el espacio y jerarquías casi invisibles son utilizadas para el control, siempre ordenado, justificado, racionalizado pero también siempre destructor.

Cuando se dice que a alguien le interesa el poder, lo que en general entendemos es que se trata de alguien a quien le interesa beneficiar a amigos o correligionarios y descalificar o excluir a quienes no lo son, sin importar ningún otro criterio más que la cercanía o la simpatía personales. Entendemos también que se trata de individuos que trabajan para sí, para su bienestar, gloria y lucimiento. Estas exclusiones y autoengrandecimientos no tienen que llevarse a cabo de manera explícita y evidente. Para ello son suficientes técnicas y aparatos que en ocasiones operan por complicidades implícitas o explícitas.

Lo que aparentemente es nuevo en todo esto es un mecanismo efectivo para suprimir la necesidad de una cierta forma de violencia<sup>7</sup> en el ejercicio del poder: la violencia relacionada con el

<sup>7</sup> Caroline Ramazonoglu, ed., *Up against Foucault*. Londres-Nueva York, Routledge, 1993, p. 211.

poder-espectáculo. Si esto es así, puede decirse que ese mecanismo opera mediante dos principios: *el principio de lo pequeño y el de la productividad*. De “lo pequeño” por el tránsito a las tecnologías que se acompañan de aparatos y dispositivos mínimos, detallados y disimulados, que dificultan la percepción del poder-espectáculo. De “la productividad”, porque el poder se comprende ahora no sólo en términos negativos sino según expresiones productivas: el poder produce, crea cosas, produce saberes sobre diversos dominios que, en última instancia, controlan el cuerpo de los sujetos. El poder produce objetos, maquinaria, tecnología. Produce órdenes y organizaciones: separa, distingue, y porque distingue a veces jerarquiza y controla, y todo esto ordena, limpia, justifica y hace posible el buen funcionamiento de la organización social.

Esta forma del poder, pensada mediante lo que llamo *hipótesis tecnológica*, no es, sin embargo, el último intento de Foucault para precisar el tema que le inquieta. En realidad, hacia los años 1975 y 1976 se aleja parcialmente del poder tecnológico y disciplinario para hablar de él como un conjunto de “relaciones de fuerza”. El poder ya no será solamente un “conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos a un Estado determinado. Tampoco [...] un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla [...]”<sup>8</sup> sino será también relacional, es decir, que se juega siempre en relación, al menos en relación de a dos, de punto a punto; en cada punto se produce de manera local, inestable y móvil. Esto significa que es insuficiente comprender al poder sólo en términos de pares de opuestos, ocupando solamente el espacio de los dominadores. Hay que entenderlo ocupando también todos los espacios, de punto a punto, dominadores y dominados.<sup>9</sup>

Esta tercera forma de presentar al poder como “relaciones de fuerza” implica nuevos rasgos del mismo: *reproducción, dirección, resistencia, libertad y placer*. *Reproducción*, porque ocurre que los dominados ejercen a su vez el poder sobre otros produciendo lo que Foucault llama “amplios efectos de escisión que recorren el

<sup>8</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad*. 1. *La voluntad de saber*. México, Siglo XXI, 1977, p. 112.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 117.

conjunto del cuerpo social". Esto es que al ejercerse el poder sobre otro, éste —el otro— se escinde reproduciéndolo; lo recibe pero a la vez busca ejercerlo. Se escinde en receptor y transmisor y reproduce el poder.

En esta nueva situación relacional se presenta también algo básico para el pensamiento foucaultiano puesto que aparentemente alude a lo que está en la base de toda relación, que es el deseo de *dirigir* el comportamiento de otro.<sup>10</sup> Acerca de este tema, tan sugerente como enigmático en los trabajos que atiendo ahora, no se dice mucho más. Si se llega a afirmar que este deseo no puede desaparecer, a propósito de lo cual Foucault cuestiona la intención habermasiana de pretender disolverlo con la ética discursiva. Creo que no es correcta la interpretación foucaultiana de Habermas pero discutir esto sea quizá motivo de otro trabajo. Lo que quiero destacar aquí es que Foucault afirma que aunque este deseo no puede desaparecer estas relaciones de poder, que son distintas de las relaciones de dominación, pueden, sin embargo, transformarse, es decir, las de poder pueden convertirse en relaciones de dominación. Sobre esto volveré después.

Decía que el poder también desarrolla *resistencias*. Se resiste al poder que se recibe. Y de la posibilidad de resistir es condición la *libertad*,<sup>11</sup> libertad de planear algún ardid, de revertir la situación o libertad de no desplomarse y esperar el momento de fuga de un poder mantenido sistemáticamente.

Por otra parte, en la descripción del poder como "relaciones de fuerza" se presenta otro aspecto supuesto y a la vez implicado por ella que es el poder como *generador de placer*. Hay placeres articulados con el poder: por ejemplo, el placer mismo de ejercer el poder sobre otro, el de ejercer la libertad en las resistencias, el placer de reproducir el poder, el de producir saberes que contribuyen al ejercicio del poder, etcétera.

Los cinco principios que he mencionado se articulan en torno de lo que llamo "*hipótesis de la complicidad*", en tanto que según

<sup>10</sup> "The ethic of care for the self as a practice of freedom", entrevista con Michel Foucault del 20 de enero de 1984, conducida por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker, Alfredo Gómez-Müller, en J. Bernauer y J. Rasmussen, eds., *The final Foucault*. Cambridge, MIT Press, 1988, p. 11.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 12.

ella todos los sujetos cooperan *sotto voce* en la circulación del poder.

Pero tal vez es el momento de preguntar: ¿qué se ha ganado con todo esto? ¿Qué aporta esta nueva visión del poder como "relaciones de fuerza"? Creo que las ganancias son muchas pero destaco sólo una. A partir de aquí, me parece, se introduce algo que tiene que ver con una nueva posición del sujeto en cuanto al poder. Desde esta posición Foucault rechaza la dicotomía *pasivo/activo* en relación con los modos previos del poder. Sea bajo la forma de la hipótesis represiva o bajo la hipótesis tecnológica, las víctimas del poder permanecen en posición pasiva y receptora, atrapadas, sujetas, aparentemente inmovilizadas. Cuando se dice que el poder tecnológico no sólo reprime sino que también produce, esta producción ciertamente no es pasiva sino activa pero corre por cuenta de los dominadores. Desde la *hipótesis de la complicidad*, en cambio, la actividad en el poder compete a todos, dominadores y dominados. El poder circula de otra manera, en él todos son *activos*, y al tomar, en tanto cómplice, este papel activo se introduce la responsabilidad y con ella la dimensión ética.

Parecería, sin embargo, que el análisis de las relaciones de poder tiene que ver más con un sentido positivo de la fuerza que con un poder que engendra violencia. Y así es, en efecto. Pero estas relaciones necesarias de poder, que articulan y componen los lazos sociales pueden, como había dicho, devenir en dominación. Dije antes que en Foucault se encuentra la idea de que las relaciones de poder, aunque distintas de las relaciones de dominación, pueden transformarse en ellas, es decir pasar del poder a la dominación. Y ocurre que esta transformación es imperceptible y es en ella donde entra la violencia. La transformación se lleva a cabo mediante pequeñas modificaciones, pequeños cambios paulatinos y reiterativos que van torneando las expectativas de la voluntad y el cuerpo mediante expresiones de confianza, de la apropiación de ilusiones y deseos ajenos o de amenazas sonrientes y veladas. Las relaciones de poder, dice Foucault, dejan de ser variables y flexibles; no permiten más que los participantes tengan una estrategia que las altere; comienzan a armarse firmemente y a congelarse; previenen toda reversibilidad de movimiento, mientras que la inercia de la conciencia va sustituyendo unas

libertades por otras, libertades reales, realmente creativas por libertades restringidas, libertad de decir sí de varias maneras o de enfrentar situaciones dilemáticas violentas en cualquier caso. Los cinco principios (reproducción, dirección, resistencia, libertad y placer) siguen operando y ocupando su mismo lugar, lo que posibilita que la metamorfosis quede encubierta. Pero estos principios cambian de signo en cuanto los márgenes se van estrechando. La estructura de las relaciones de poder y las de dominación es la misma, por lo que embonan y se confunden.

Las instancias organizativas suelen ponerse como ejemplo del resultado de esta mutación, denunciando la facultad que tienen para aniquilar la voluntad e incluso la dignidad humana.<sup>12</sup> En tanto que el poder organizativo se ejerce sobre todos, se dice, son las mismas víctimas las que después gozan con su ejercicio transformándose en organizadores ideales sin resistencia a la autoridad, con una identidad personal armada alrededor de la adulación que busca la aprobación de los superiores. Se pueden armar así largas cadenas de poderes y contrapoderes en los que se ponen en juego voluntades múltiples de controlar o dirigir las acciones de otros. Complicidades que aceptan incondicionalidades, renuncia a la propia voluntad y al propio pensar porque con el guiño de ojo se garantiza no sólo subir algún peldaño sino también la autoridad para exigir a otros la misma renuncia a la voluntad y al pensar propios. Estas cadenas confirman el principio de reciprocidad y del placer que se reúnen en la hipótesis de la complicidad.

Ciertamente no termina aquí la teoría foucaultiana del poder ni de los micropoderes. Sus trabajos últimos continúan el tema aunque con un sesgo que se aparta del tema de la violencia. Con lo expuesto he querido mostrar cómo plantea Michel Foucault la tesis de que la violencia puede ejercerse incluso mediante micropoderes por sutiles que éstos sean.

<sup>12</sup> C. Ramazonoglu, ed., *op. cit.*, p. 211.



## ¿VIOLENCIA ES DESTINO?

Horacio Cerutti Guldberg\*

LÉASE (o escúchese) la argumentación que presentaré a continuación como una gran hipótesis de trabajo que quiere ser sometida a riguroso escrutinio. Aunque pudiera parecerlo en algún momento no hay nada de asertórico en el texto y sí, en cambio, la voluntad explícita de mantenerse en el nivel hipotético.

Si aceptamos, a fin de hacer viable la reflexión, que la violencia no es inherente a lo humano y está, en cambio, motivada en diversas y complejas condiciones históricas, podría quizá avanzarse en la exploración de alternativas a su presunta irremediabilidad o incontrolabilidad. En todo caso, es menester, aunque sólo sea como postulado, afirmar que no es *fatum* al que se está irremisiblemente condenados y más bien un *factum* que requiere de esclarecimiento en cuanto a las modalidades de su interpretación.

Aquí es donde puedo entrar de lleno en mi tema. Hace aproximadamente un cuarto de siglo existía una conceptualización hegemónica en los sectores progresistas latinoamericanos que procuraré caracterizar como sigue. A partir de la convicción de que la violencia engendra violencia, se pasaba a constatar que la violencia del sistema engendraba y alimentaba la violencia de los sectores sociales subalternizados. Se concebía así la violencia al interior de un círculo — ¿vicioso?, quizá patológico — del cual sólo se podía salir en función de quien dispusiera de más fuerza. Las reglas de juego de la aplicación correcta de la fuerza, de su concentración y uso eficiente se suponía que regían y debían regir la planificación de estrategias y tácticas, la misma intelección de lo que se hallaba en pugna y hasta los marcos en que el conflicto se

\* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, e investigador del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la misma Universidad.

manifestaba.<sup>1</sup> En esta concepción se procedía, muy a pesar de Clausewitz, a reducir la política a la guerra o a concebir la política en términos de guerra.<sup>2</sup> Incluso algunas reflexiones aparentemente muy alejadas en principio de la constelación temática directamente relacionadas con nuestro objeto de reflexión, como por ejemplo la concepción esgrimida por la teología de la liberación de un pecado estructural, estaban diseñadas según las líneas maestras que acabo de esquematizar.

En esta exposición pretendo aproximarme al esclarecimiento de dos puntos, a mi juicio, cruciales en relación con el fenómeno que nos ocupa. ¿Exige la situación actual una variación en la matriz conceptual antes mencionada y, si es así, cómo se piensa el fenómeno en el contexto presente?, y ¿es factible una conceptualización alternativa?

Según el pensamiento hegemónico pretendidamente único, dominante por ya casi dos décadas en todo el mundo y con consecuencias quizá irreversibles en la práctica, su interpretación se identifica con la realidad, expresa la realidad y descalifica —por principio— cualquier intento de interpretación alternativa. Con lo cual, dicho sea de paso, la interpretación dejaría de ser tal para convertirse en una reproducción a nivel conceptual de la realidad. Demás está señalar el realismo ingenuo que anida en el corazón de esta posición.

<sup>1</sup> De los muchos testimonios que podrían citarse, remito a la brillante síntesis novelada del guatemalteco Marios Payeras, *El trueno en la ciudad* (1987). México, Praxis, 1996, 117 pp.

<sup>2</sup> Conviene, sobre todo en estos tiempos, releer a Clausewitz y a algunas de las derivaciones a que su pensamiento ha dado lugar. Cf. los sugestivos textos de Lenin et al., *Clausewitz en el pensamiento marxista*. México, Siglo XXI, 1979. (Cuadernos de pasado y presente, 75)

Al momento de preparar este texto para la imprenta me encuentro con el interesante volumen de León Rozitchner, *Las desventuras del sujeto político. Ensayos y errores*. Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1996, el cual incluye textos elaborados desde 1955, la mayoría en un esfuerzo por aprovechar la lectura de Clausewitz para explicar el peronismo.

Esto sin perjuicio de no descuidar otros valiosos antecedentes como Sun Tse, "El arte de la guerra: un manual militar del siglo IV a. C." Trad. de Cinna Lomnitz, en *Casa del Tiempo*, vol. X, núm. 93. México, UAM, enero-febrero de 1990, pp. 6-19 (son, por cierto, destacables los comentarios del traductor).

Sin embargo, en contra de tamañas argucias, es dable constatar ciertos desplazamientos conceptuales que hacen muy discutible no sólo estas ingenuidades gnoseológicas insostenibles, sino la interpretación misma y su carga paradigmática excluyente. Consideraré sólo uno de estos desplazamientos, quizá el de consecuencias más devastadoras en los planos teórico y práctico. Me refiero a la tendencia a hipostasiar, aislándolos, cada uno de los componentes del triángulo Estado, mercado, sociedad. Impulsando, de este modo, la tendencia a ocultar o, simplemente, a desestimar que la distinción entre ellos es puramente analítica pero que *de facto* se encuentran inextricablemente unidos. A punto tal que son impensables cada uno sin los otros dos, en tanto tres dimensiones entrelazadas y meticulosamente articuladas de una misma realidad: el proceso histórico humano tal como lo conocemos y experimentamos desde hace siglos. Lo cual, por cierto, no quiere decir que sean impensables o inimaginables otras constelaciones en las que éstas u otras dimensiones se combinen en modalidades diversas. Pero, en todo caso, es de la historia constatable de la que requerimos dar razón. Historia a la que le pertenece una dimensión de lo imaginario, como retomaré en su momento.

Producido el desplazamiento es factible organizar un escenario según el cual el Estado aparece como el malvado que sofoca los esfuerzos sociales por desarrollar virtualidades muy fecundas y el obstáculo que traba el funcionamiento aceitado del mecanismo autorregulado de un mercado perfecto librado a sus propias regulaciones. A partir de este diagnóstico la terapia es muy simple, aunque el costo a pagar sea literalmente incalculable. Debilitemos al Estado para circunscribir su maldad, permitamos que la autorregulación mercantil se imponga en el proceso tomado en su conjunto y así la sociedad se desenvolverá libre de trabas. Todo esto como si hubiera mercado sin sociedad y Estado o como si el Estado no fuera la organización política de la sociedad o, y muy enfáticamente, como si pudieran pensarse los componentes de este triángulo analítico fuera de toda referencia a las características históricas que su entrelazamiento ha ido adquiriendo.

En mi opinión el diagnóstico es falso para todo tiempo y lugar. Pero no me interesa entrar a esa discusión en general, sino remitirla a su localización en nuestra América. Para el caso latinoame-

ricano el diagnóstico era incorrecto y, además, completamente innecesario el sufrimiento que la pretendida terapia de él derivada ha conllevado. Aunque más no fuera atendiendo al proceso peculiar seguido por la constitución de los Estados nacionales en la región. Estados nacionales que no culminaron o coronaron ningún esfuerzo de organización societal mercantil desde la base, sino que instauraron una organización impuesta desde la cúspide. Enfocado así el asunto, no queda menos que remitirse al siglo XIX, en el cual se gestaron estos Estados nacionales que hoy conocemos. En ese siglo y como resultado de largos procesos anteriores, los Estados nacionales fueron concebidos como espacios geográficos perfectamente acotados (con fronteras) al interior de los cuales el Estado (la organización política institucionalizada de la sociedad) poseía el monopolio de la fuerza para impedir que cada quien pretendiera hacerse justicia por la propia mano, situación sólo factible si reinaba, en esas repúblicas (¿entecas?), el Estado de derecho. La nacionalidad era imaginada como homogénea y, por supuesto, sería impuesta también. La instauración de estos Estados nacionales se dio en medio de efusiones de violencia que duraron en la zona continental medio siglo en sus manifestaciones más agudas. En este contexto quizá tendría sentido afirmar que el Estado, en su pretensión de frenar la violencia espontánea y en ejercicio de su monopolio de la misma, engendra violencia. Pero conviene aquí volver a nuestros días para examinar con mayor detalle matices diferenciales.<sup>3</sup>

Los aprendices de brujo (léase tecnócratas) dedicados a introducir modificaciones en el delicadísimo engranaje en equilibrio inestable del triángulo de referencia, optaron por debilitar al Estado según su diagnóstico simplista. El resultado ha sido constatable: se ha debilitado la totalidad de los componentes del triángulo: Estado, sociedad y —en contra de todas las previsiones del pensamiento pretendidamente único— mercado. Este debilitamiento, como era también de esperar, ha propiciado la

<sup>3</sup> Por supuesto, no se pretende sostener la trivialidad de que el recurso historiográfico disuelve como por arte de magia tales malinterpretaciones. Hay, por cierto, un "uso" de la historia. Para el caso, la desafortunada obra de Neill Macaulay y David Bushnell, *El nacimiento de los países latinoamericanos*. Madrid, Nerea, 1989, que tal parece inspirada para justificar históricamente el diagnóstico neoliberal a inicios de la "década perdida".

proliferación de violencias en los tres puntos de intersección. En otros términos, si no están claras las reglas del juego o no hay quien las haga respetar, cada quien apela a sus propias fuerzas y trata de imponerse. Ante la no vigencia del Estado de derecho y ante la debilidad de Estados que no ejercen el monopolio de la violencia en su territorio, la violencia se generaliza. No es que exista un *quantum* de violencia encapsulada y permanente como una especie de energía fija sólo encauzable. Es, me parece, que la violencia viene exigida ante la impotencia institucionalizada. Por otra parte, para complicar más todavía el cuadro, la territorialidad acotada aparecía como un componente indispensable de la noción misma de soberanía decimonónica, la cual está seriamente horadada en nuestros días.<sup>4</sup> En suma, la acciones punitivas quedan deslegitimadas al perder el Estado el monopolio de la violencia y quedar, *de facto*, ubicado al mismo nivel de un contendiente más en el juego peligrosísimo de "a ver quién tiene más fuerza". Así, el escenario hollywoodense de película de *Far West* se generaliza al conjunto social y ¡cada quien a hacer valer sus derechos, o lo que considera que lo son, como pueda! Si las instituciones no cumplen con aquellos objetivos para lo que supuestamente están organizadas, pues a procurar hacerse justicia por la propia mano. O, contradicción en los términos, "ley de la selva..."<sup>5</sup>

¿Alternativas? Quizá no sea una salida retórica o menos moralista pretender el diseño de un proyecto de convivencia (lo cual reclama también un imaginario) compartible y generoso que dé cabida a todos y a todas. Cualesquiera que fuesen sus caracterís-

<sup>4</sup> Por fuerzas internas pero, obviamente también, por fuerzas externas. Para el caso de México cf. de John Saxe-Fernández, "ALENA: Reencontre entre la géopolitique et la géo-économie du capital", en *Alternatives Sud*, vol. III, núm. 4. París, L'Harmattan, 1966, pp. 147-166.

<sup>5</sup> Quizá no esté demás considerar cómo se pensaba, a nivel internacional, la cuestión de la violencia y de la paz en la década pasada. Cf. el material sobre "Violence et dialogue", en *Comprendre. Revue de politique de la culture*. Venise, Société Européenne de Culture, 1983-1984, núms. 47-48, y las memorias del Coloquio Canadá-Bulgaria, *Conceptions de la paix dans l'histoire de la philosophie*. Montreal, Éditions Montmorency, 1987. Venant Cauchy advierte atinadamente en su "Introduction" a este último texto de la necesidad de precaverse contra el subdesarrollo ético de nuestro tiempo (*le sous-développement éthique*).

ticas un tal proyecto entrará — por definición de ambos — en conflicto con las tendencias espontáneas del mercado. Por lo tanto, la alternativa no es siquiera concebible, ni apenas el diagnóstico que a ella conduce como se ha visto, sin incluir en la misma conceptualización la dimensión política. Parte del programa alternativo sería una reconstitución de la política pensada fuera de los códigos estrechos de la guerra. Dado que en la guerra todos pierden, sólo queda la política como ámbito de racionalización y mediación del conflicto. Pero reinventar la política exige reinventar todos los componentes del triángulo. Quizá así se cerraría la metáfora y la figura compuesta por esos tres ángulos delimitarían los confines de lo político como su elemento viabilizador. Metáforas, finalmente, que invitan a pensar. Sin embargo, cabe observar que ni siquiera en el plano metafórico aquí insinuado es suficiente la geometría clásica. Parece más pertinente apelar a un tercer plano e introducir un cuarto elemento; quizá desplazar la metáfora del triángulo hacia un prisma para incluir el aspecto más delicado: una dimensión utópica o el horizonte axiológico de todo proyecto, más que indispensable todavía, si se pretende alternativo. En lo que viene es menester aplicarse y extremar las precauciones. Ese horizonte apuntaría, nada menos, que a recuperar el Estado por y para la sociedad. Frente a experiencias históricas donde, salvo honrosas excepciones, los Estados en la región han actuado contra sus propias sociedades, se trataría ahora de exigir que cumplan con los proyectos que las sociedades diseñen. Habría que evitar la proclividad — muy “utópica”, en el sentido peyorativo del término — de atribuirle a este tipo de propuestas una carga de perfección o de reconciliación total. Como si fuera factible eliminar el conflicto de la vida histórica. Se trataría, más bien, de buscar los procedimientos para, cuando menos, suavizar la virulencia de los conflictos. En otras palabras, quizá cabría pensar en que no es fecundo hablar sin más de la maldad estatal y que, redefinido, remodelado, reconceptualizado, el Estado como instancia es demasiado importante como para pretender prescindir de él o dejarlo en manos — libres y fuera de todo control jurídico, como se ha visto *ad nauseam* en la historia de este siglo — no leales a la sociedad. Claro que aquí se abre otro tema, apenas mencionable en el presente trabajo y es el de la representatividad y su necesaria reconsideración en las democracias actuales.

Si es que se trata de mirar de frente a las dificultades de la hora convendría terminar estas hipotéticas reflexiones con unas palabras no exentas de esperanza de Hans Magnus Enzensberger: "Bienaventurado aquel que llegara a convencerse de que la cultura es capaz de proteger a una sociedad frente a la violencia. Ya antes de iniciarse el siglo XX, los artistas, escritores y teóricos de la modernidad demostraron justo lo contrario".<sup>6</sup>

Y digo no exentas de esperanza porque, si tomamos sus palabras en serio, quizá sería factible descargar de su peso mesiánico a la *intelligentzia* y asumirla —¿asumirnos?— con responsabilidad ciudadana plena, sin apelar a prerrogativas corporativas seguramente inmerecidas.

<sup>6</sup> De un capítulo de su libro *Ausichten auf den Bürgerkrieg (Perspectivas de la guerra civil)*. Suhrkamp, 1993, adelantado en castellano en *Kulturchronik*, año 15, núm. 1. Bonn, Inter Naciones, 1997, p. 16.



## LA VIOLENCIA EN LA HISTORIA

José Ignacio Palencia\*

INTENTAR la comprensión filosófica de la violencia en el desarrollo de la historia desde la perspectiva hegeliana, como en este caso se me pide, no puede limitarse a una enumeración casi anecdótica de las múltiples violencias acaecidas en la historia, ni busca procurar la fundamentación como argumentación en pro o en contra de expresiones que, desde una u otra posición, vengan a ser calificadas de violentas. La pretensión hegeliana de hacer efectiva o realizar la coexistencia compatible entre la *racionalidad* entendida como necesidad objetiva y la *libertad* entendida como subjetividad expresiva o autodeterminación,<sup>1</sup> nos permite, como ámbito de referencia, desarrollar el intento por la comprensión de esta coincidencia o convergencia entre la inteligencia dada de una racionalidad y la determinación de una conciencia actuante de su libertad.

La efectividad<sup>2</sup> en el proceso de esta convergencia y la dialéctica de la conciencia que en él se manifiesta, encontraría su paradigma, para Hegel, en el momento de la *Ilustración* y la *Revolución*. El extremo y el colapso de la libertad en *el Terror*, sólo demuestra el carácter relativo de las pretensiones de afirmar un absoluto, tanto en la racionalidad como en la libertad, y, por lo mismo, la necesidad de superar las posiciones unilaterales y globalizantes o totalitarias que pretenden imponer un término al proceso de este desarrollo real del hombre como ser histórico y social, como ser práctico que actúa la negatividad y se transforma al transformar la realidad.

\* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

<sup>1</sup> Cf. Charles Taylor, "The Claims of Speculative Reason", en *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

<sup>2</sup> Preferimos "efectividad" como traducción de *Wirklichkeit*, pues conserva el sentido y matiz de autenticidad y realidad y permite reservar "verdad" para la traducción de *Wahrheit*.

Frente a las aspiraciones y las pretensiones ilustradas de una paz perpetua constatamos en la historia la perpetuación de la violencia que se reproduce de múltiples maneras:

Si buscamos referirla podemos constatarla bien documentada en cuantos mitos acerca del origen podemos recordar: Ormuz y Arimán dentro de la tradición iránica, Set y Osiris en la egipcia, Huitzilopochtli y los huisnahua en Mesoamérica, Caín y Abel o los héroes y los dioses a los que canta Homero en torno a Troya.

La lucha a muerte por el reconocimiento o el sometimiento no es una gratuita tipificación que recoja lo anecdótico con intención de incorporarlo a la necesidad del desarrollo del concepto hegeliano del espíritu, entendido éste como conciencia que surge de la organicidad de la materia y de la vida pero que reflexiona sobre sí en cuanto se aparta del inmediato consumir por el que se satisface a la apetencia y que establece, como mediación entre la apropiación y el consumir, entre la necesidad y su satisfacción, la posesión delimitada como propiedad que se mantiene, se transmite, e incluso se acrecienta, conforme a las estipulaciones de un contrato y en el marco de una sociedad.

Como esencia de la autoconciencia, la apetencia o el deseo no encuentra su satisfacción en el solo e inmediato mantenerse y consumir que es propio de la vida natural: el individuo autoconsciente reclama el reconocimiento, arriesgará por él la vida hasta enfrentar la muerte y luchará también por mantener la propiedad con que se identifica y asegura su sustento.

Para él, como sujeto y en concreto, el reconocimiento abstracto, formalmente jurídico, como persona, sujeto de derechos y de obligaciones, es tan insatisfactorio como el derecho abstracto de la propiedad librado al ciego juego del mercado que se posesiona del producto de su fuerza de trabajo mientras él se encuentra inmerso en el conflicto de intereses de un sistema de necesidades en que no se reconoce y por el que es utilizado.

A partir de estas premisas profundiza Hegel en el análisis de la violencia como presencia ineludible y necesaria en el desarrollo de la historia real: violencia implica negatividad u oposición entre el desarrollo libre de un sujeto y la objetividad del mundo en que se encuentra. Cabe aclarar que hablamos de sujeto, individuo, individualidad, en el sentido del ser autoconsciente que se identifica y determina como sí mismo y por sí mismo:

puede ser una persona, pero también una comunidad, un pueblo, o un Estado nacional.

Para el individuo, la necesidad de ser reconocido incluye la posibilidad de su autodeterminación: frente al otro como semejante, frente a lo otro como extraño. Frente al otro busca ser reconocido precisamente como otro, esto es, no limitado ni subordinado por aquél: lo que entre personas puede ser la lucha o el enfrentamiento cuyo desenlace se establece como libertad o como servidumbre, aun a riesgo de la vida que se pone en juego, es, entre otros individuos, pueblos o comunidades, o entre Estados nacionales, un conflicto de soberanías.

“Sólo arriesgando la vida se mantiene la libertad”,<sup>3</sup> pero la supresión del otro en esta lucha a muerte no sólo privaría a éste de la vida, sino también, a quien se impone, del reconocimiento y de la servidumbre que se procuraba. No ha de llegar, pues, el enfrentamiento hasta ese extremo y surge ante él la mediación. La conciencia sometida, empero, vive en su sometimiento la necesidad de superar un mundo en el que no se reconoce y que es extraño para ella: experimenta, en el trabajo, la posibilidad de transformarlo y, al transformarlo, ella misma se transforma. Al humanizar lo que es naturaleza, se humaniza, “sabe de sí misma y sabe de su obrar”,<sup>4</sup> actividad transformadora de la realidad en que se encuentra, se apropia de lo otro que era extraño para ella y surge para ella, de esta apropiación, un interés.

El interés de uno, como particular o individual, habrá de confrontarse, en este nuevo plano, no sólo con los intereses de particulares, individuos, contrapuestos, sino con la masa de intereses que presentan o presumen un carácter de legalidad o de necesidad pretendidamente universal. Esta masa que, en su positividad, se ve enfrentada a la conciencia actuante, no representa en realidad sino el cadáver o las ruinas de momentos anteriores, ya sin alma, que la historia deja tras de sí,<sup>5</sup> pero en su objetividad es refractaria a la penetración de la conciencia.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, “Autoconciencia”, en *Fenomenología del espíritu*, cap. IV. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, FCE, 1966, p. 116.

<sup>4</sup> El sentido de esta frase se elabora en múltiples pasajes de *Fenomenología del espíritu*, por ejemplo, “Fuerza y entendimiento”, cap. III; “Autoconciencia”, cap. IV, p. 126; “Razón”, cap. V, pp. 144-145 y 235, y “Espíritu”, cap. VI, p. 259.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, “Prólogo”, en *op. cit.*, p. 8.

La conciencia, viva, actuante y emergente por el ejercicio en el que su libertad alcanza su verdad y su realización, se experimenta de este modo como transgresora de las formaciones frente a las que emerge y se sustenta. La violencia se da también, como necesidad, del lado de la libertad y no podemos soslayarla: la necesidad individual de luchar por el reconocimiento se enfrenta de este modo a la necesidad de una comunidad que busca suprimir las diferencias o las disidencias para preservar su propia identidad. La individualidad insurgente sólo encuentra en las configuraciones sociales lo contrario a su ser y querer.

Resumiendo: el impulso de la vida requiere del consumo para mantenerse y subsistir. La mediación de esta apetencia<sup>6</sup> y de su satisfacción por la libre apropiación y el consumir, se traduce en posesión que se delimita frente a la apetencia extraña como propiedad.

La reflexión de la conciencia sobre sí, a partir del consumir, de la apropiación y, sobre todo, del trabajo como actividad transformadora de la realidad, como efectiva,<sup>7</sup> lleva a esta conciencia, en su particularidad individual, a buscar el reconocimiento frente a otras particularidades, a la vez que frente a la universalidad en que se encuentra.

Lo que era en la inmediatez el impulso de la vida natural —el consumir para la subsistencia—, es, mediado por la relación al otro, lucha por obtener el reconocimiento y es también mediado por la relación al mundo que, en cuanto ha sido apropiado y transformado por la actividad humana, representa un interés o una gama de intereses en conflicto y, como positividad objetivada a la

<sup>6</sup> *Apetencia* es el término que utilizan en su traducción W. Roces y R. Guerra por el alemán *Begierde*: castizamente inobjetable, no es de uso común entre nosotros, aunque si buscamos su etimología lo hemos de relacionar con apetito. Otra traducción para *Begierde* pudiese ser concupiscencia, pero este término que en su original latino no es sino el deseo ardiente, intenso y anheloso, tiene en español la carga de una moralina que los traductores, no sin fundamento, quieren eludir: para la doctrina religiosa del catolicismo tridentino, la concupiscencia proviene del pecado e inclina hacia el pecado. No es ciertamente la intención de Hegel al usar en alemán el término *Begierde* asumir esta intención moralizante. La traducción francesa de *Begierde* por *désir* perdería, vertida al español, la intensidad y fuerza que puede conservar en el francés.

<sup>7</sup> *Efectiva*: aquí en el doble sentido de transitiva e intransitiva: que es real (*wirklich*) y que produce un efecto.

que se enfrenta el individuo, resulta más impenetrable y resistente que la mera resistencia material de la naturaleza.

Lo que era así apetencia, como impulso natural, vital, que esencialmente se satisfacía en el otro semejante y en el hacer entre ambos compartido, se muestra ahora, en la verdad de su efectividad, como el conflicto de intereses y necesidades, tanto materiales como culturales, regido por la utilidad de cada uno que busca para sí mismo libertad pero "utiliza a los otros y por ellos es utilizado".<sup>8</sup>

Se manifiesta de este modo la violencia, como la afirmación de independencia o del interés individual frente a la universalidad en que se encuentra y en la que encuentra su limitación; se manifiesta de igual modo, o se produce, como conflicto de interés entre particulares, dentro de la totalidad concreta en que se encuentran.

La totalidad resiste a toda disidencia y busca suprimirla como a la infidencia; los particulares se resisten a las diferencias y a la discrepancia y buscan afirmar ante ellas su supremacía. Coerción y represión se convalidan como instrumentos de orden público o con argumentos de soberanía.

\*

Podría quizá esperarse, de la filosofía, que, por su profesión de racionalidad, al hablar de la violencia, se pronunciase sin más por descalificarla, pero no se trata, en la filosofía, de caer en la adjetivación o de construir retóricas edificantes. Si lo que se busca es comprender la realidad y proceder a su transformación; respecto de la historia, como "verdadera historia natural del hombre",<sup>9</sup> más que sólo referirla o referirse a ella como espacio de violencia, lo que busca en ella la filosofía es "la efectividad, y la verdad y la evidencia"<sup>10</sup> del hacer del ser humano natural que a sí

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, "Espíritu", en *op. cit.*, cap. VI, p. 331.

<sup>9</sup> Karl Marx, "Crítica de la dialéctica de Hegel y de la filosofía hegeliana en general", en *Manuscritos económico-filosóficos*. Recop. y trad. de W. Roces. México, Grijalbo, 1962, p. 112.

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, "El saber absoluto", en *op. cit.*, cap. VIII, p. 473. (Versión ligeramente modificada.)

mismo se construye en esa historia como naturaleza espiritual, como sujeto que en y por su actividad y su capacidad de reflexión se enfrenta a la objetividad muerta de que surge, la transforma y, al hacerlo, él mismo se transforma.

En este movimiento que es la lucha existencial del ser humano por ser y por saberse hombre, la filosofía comprende ambos lados del enfrentamiento en el que aparecen o se manifiestan como opuestos pero a la vez como entre sí relacionados, objetividad y subjetividad, por mor de su interés en el conflicto. Se trata de un momento en que la acción del uno, objetivada, en su configuración como interés, se ve en oposición, en cuanto limitante, respecto de la acción del otro en la que se manifiesta como vida de un sujeto en su necesidad de ser y de crecer.

El proceso en el que se producen o se manifiestan tanto un sujeto frente a un objeto cuanto un objeto frente a un sujeto no es de este modo un acaecer abstracto al margen de otras subjetividades y otras objetividades: es el desarrollo de la historia humana real como conflicto en toda su complejidad y en toda su efectividad.

Como totalidad, en su universalidad, nos muestra, este proceso, tanto la fuerza apropiativa de la especie en su aspecto natural, cuanto el empeño constitutivo o constructivo de su desarrollo espiritual. Hablar a estas alturas de natural y espiritual, acaso sea una concesión a la costumbre o a la tradición, pues no se trata sino de un proceso y de una especie, de una historia y de un conflicto en el cual nos encontramos y sobre el que, a la vez, reflexionamos.

La pregunta pertinente es, pues, no cómo mantener la paz perpetua, si esto significa la anulación o mediatización de toda manifestación de vida que, en cuanto busca espacio o reconocimiento, resulta conflictiva, sino qué hacer para que la necesidad de vida, que requiere expresarse, no se refleje en expresiones de violencia sino que se traduzca en producción de humanidad.

En otras palabras: en cuanto reconocemos como necesaria la confrontación entre la subjetividad emergente y la objetividad subsistente, no podemos pretender erradicarla por la anulación —o sumisión— de uno u otro de estos términos en ella confrontados. Son, es cierto, en lo inmediato, intereses contrapuestos en conflicto, pero son también y al mismo tiempo sólo configuracio-

nes contrapuestas de una misma realidad: la vida en su necesidad de mantenerse y expresarse que nosotros nos representamos como propiedad<sup>11</sup> y libertad.

En cuanto propiedad, el objeto sufre la violencia del ser vivo que no sólo lo hace suyo, sino lo transforma y configura: "se apodera de él, lo priva de su constitución particular, lo reduce a su medio y le da como sustancia su propia actividad".<sup>12</sup>

En cuanto libertad, se quiere a sí, inmediatamente, este ser vivo, ya no sólo limitado a la materialidad de que destaca y frente a la que actúa, sino en la posibilidad de autodeterminarse, curar de sí, de su presente y su futuro, trascender la finitud del límite, de la configuración en que se encuentra.

En uno y otro caso, en el ejercicio de su libertad y en el reclamo de su propiedad, la particularidad subjetiva se halla limitada dentro del sistema de las relaciones y necesidades en el que se encuentra y ante el cual actúa, como la realidad de una totalidad concreta y objetiva que también actúa sobre ella.

Identidad y diferencia o diferencia en la unidad serían así los términos abstractos que dan cuenta del fenómeno de la violencia como el conflicto de las particularidades entre sí en su relación como totalidad. Cada formación cultural, como totalidad histórica y concreta, soportará un grado mayor o menor de diferencia dentro de su propia identidad. No se trata, pues, para o desde la filosofía, de suprimir la diferencia o anular la discrepancia, sino de superar, dentro del conflictivo desarrollo de la historia real, actuaciones o expresiones excluyentes de las posibilidades de la convivencia.

La racionalidad de este proceso — desde el enfrentamiento hasta la convivencia —, no es *a priori* ni inducida desde fuera. Así la constatamos si nos preguntamos por el doloroso curso en el que se evidencia su conflicto con la sinrazón: "la razón en la historia se hace en el momento mismo en (el) que se realiza",<sup>13</sup> y por el que el hombre al mismo tiempo se realiza.

<sup>11</sup> *Propiedad*: también en el doble sentido de posesión y atributo o nota, constitutiva o distintiva.

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. II. Trad. de A. y R. Mondolfo. Buenos Aires, Hachette, 1956, p. 492.

<sup>13</sup> Karel Kosík, "Praxis y totalidad", en *Dialéctica de lo concreto*. Trad. de Adolfo Sánchez Vázquez. Grijalbo, 1967, p. 255.

Los momentos regresivos hacia manifestaciones de una irracionalidad elemental siempre son posibles y siempre están presentes: lo que con toda propiedad llamamos la reacción se manifiesta de múltiples maneras, no excluidas las formas más violentas de la represión y la coacción, aunque puedan ser, en ocasiones, tales formas, solapadas y sutiles en cuanto configuran un despojo de la dignidad o de la propiedad.

Frente a la lucha por la vida en su forma elemental, el desarrollo cultural-espiritual busca construir y ampliar los círculos de convivencia en que se encuentra realizado: como racionalidad se expresa en el lenguaje y busca comprensión en el discurso del entendimiento. Como ejercicio de la libertad busca su concreción en el consenso de una democracia.

Creer en o hacia la democracia no es una utopía, es afirmar la dignidad de cada uno reconociéndole en la práctica de cada día y es, a la vez, buscar que la justicia para todos sea efectiva.

Justicia, democracia y libertad con dignidad, no son vanas utopías: en cuanto se concretan y realizan, así sea siempre relativamente, integran el sentido de la historia real como proceso en el que el hombre se humaniza, no en el progreso lineal hacia una idea o regido por alguna idea, sino en la práctica real que busca transformar la situación concreta en que se encuentra y abrir en ella cada vez mayor espacio al reconocimiento mutuo y a la convivencia. "Este proceso no es pues una evolución pacífica y sin resistencias ni desgarramientos: la historia [sólo] progresa en el sentido de que ambas partes abandonen su parcialidad",<sup>14</sup> su unilateralidad.

Frente a un mundo de violencia, "la filosofía llega siempre tarde como pensamiento":<sup>15</sup> como reflexión acerca de la realidad y del modo en el que ésta aparece ante nosotros, nos remite a la consideración de la unidad frente a la diferencia y de la diferencia en la unidad, a considerar la alteridad como incluyente y no excluyente, a superar la inmediatez y a mediar la negatividad.

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel, "Introducción especial", en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. 3a. ed. Trad. de José Gaos. Madrid, Alianza Universidad, 1985, p. 210.

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, "Prólogo", en *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de J. L. Verma. Buenos Aires, Sudamericana, 1975.

Pero asimismo, y como crítica es, en palabras de Villoro, "actividad disruptiva de la razón [...] en el límite de todo pensamiento científico [es] veracidad frente a prejuicio. Autenticidad frente a enajenación. Libertad frente a opresión. [Es] el pensamiento que trabajosamente, una y otra vez, intenta concebir, sin lograrlo nunca plenamente, lo distinto [...] lo alejado de toda sociedad en [la] que la razón esté sujeta".<sup>16</sup>

La experiencia de la historia puede ser reflexionada desde la conciencia como "la unidad en la que las diferencias sólo son como momentos"<sup>17</sup> que en su movimiento se han de superar. Pero, frente a este pensamiento, y como práctica, para mantener con vida, en vilo, esta experiencia y no ir al acabóse de la destrucción total, es necesaria una actitud de voluntad y lucidez para buscar entendimiento sin pretender sometimiento, para aceptar disentimientos sin dramatizar desgarramientos, para asumir enfrentamientos sin llegar al aniquilamiento.

No pretendemos ignorar ni suprimir las diferencias en el curso de la vida y de la historia. Sí señalamos, ante la existencia conflictiva de las diferencias, la necesidad de tolerancia, de aceptación del otro y de lo otro como otro, de interlocución en busca del entendimiento, ya que "es hablándonos y no matándonos como podremos resolver nuestros problemas".

<sup>16</sup> Luis Villoro, "Filosofía y dominación" (discurso de ingreso a El Colegio Nacional), en *El concepto de ideología y otros ensayos*. México, FCE, 1985, pp. 135-152. (Cuadernos de la Gaceta, 4)

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, "Religión", en *Fenomenología del espíritu*, cap. VII, p. 452.



## LA VIOLENCIA NEOLIBERAL (LA DEMOLICIÓN DE LOS VÍNCULOS. HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA DEL TERROR)

Ana María Rivadeo\*

LAS CORRELACIONES entre una empresa de destrucción y el espacio de las palabras no son fáciles ni evidentes. Hay una exclusión recíproca entre palabra y violencia. Pero el compromiso ético de hablar, de dar testimonio, de nombrar contra el silencio, es un punto de partida. Porque, como sabemos, en materia de violencia callar es mortífero. Sin embargo, hablar no es inocente. Y convocar la violencia al espacio de lo hablable es peligroso. En el caso de la violencia neoliberal, que hoy nos ocupa, por la tentación del amontonamiento estadístico de las cifras del desempleo, del número de los expulsados, los desechados y los amenazados; de las fábricas de pobres; de las guerras contra los pobres y entre los pobres; de los cielos privados y los vastos infiernos al asedio; del desmantelamiento de las leyes y la invasión de los fuera de la ley. De esa demolición tendencial masiva de los lazos sociales que atraviesa todas las construcciones colectivas — desde la nación hasta la palabra —, y que apunta a instituir al pánico mutuo en el único vínculo colectivo de sobrevivencia disponible.<sup>1</sup>

Pero éste es el otro lado peligroso del discurso en torno a la violencia: la captura de las palabras por el sadismo del texto. Y si bien resulta imprescindible evitar el colapso que acecha en ese surco angosto que media entre el horror y el acto de pensamiento, es, sin embargo, dentro de esa grieta donde ha de construirse el pensamiento. Crear un intervalo entre el horror — de la sobra, del trabajo esclavo, o del asesinato llano de los niños de nuestras

\* Profesora de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales de la UNAM, Acatlán.

<sup>1</sup> Cf. Eduardo Galeano, "Los prisioneros", en *La Jornada*. México, 11 de agosto de 1996.

calles latinoamericanas, por ejemplo — y su reflexión. Simbolizar el patrimonio mortífero que estamos testimoniando y heredando; elaborarlo para hacerlo significable, y por ende transmisible. Quebrar la invisibilidad, el olvido y la venganza inscribiendo una memoria; nombrar y sancionar la violencia y el crimen construyendo una historia.

Los que venimos de alguna experiencia de terror de Estado sabemos que las violencias masivas producen catástrofes sociales, y que éstas incluyen lo epistémico. El Estado moderno, como Estado de derecho tiene el monopolio de la violencia y del terror legítimos. Y si él constituye, asimismo, como Estado democrático, un ámbito de inscripción de las luchas, las resistencias, las conquistas y la presencia populares, no es menos cierto que las correlaciones de fuerzas sociales cambiantes que condensa material e idealmente se registran en un sistema de aparatos y de leyes que articula internamente con la violencia. La ley conforma el orden represivo y la organización de la violencia ejercida por el Estado. Instituye los espacios de aplicación y los objetos de la violencia. Estructura las condiciones de funcionamiento de la represión, designa sus modalidades y encuadra sus dispositivos. Lejos de la *escisión-oposición* entre ley y violencia, la ley constituye el *código* de la violencia pública organizada. De ahí que la cuestión de los límites, o las garantías, que el Estado como Estado de derecho pone contra su propia violencia sea siempre una cuestión *abierta*, que se juega en el campo de la correlación de fuerzas sociales. De las luchas, la presencia organizada, y el poder efectivo de los grupos subalternos en la trama estatal, en cuanto el Estado tiene el monopolio de la violencia física y legal, en orden a la administración de la muerte y la vulneración de los cuerpos individuales y sociales.<sup>2</sup> Y ello tanto en los términos materiales inmediatos de la represión, como en los no menos materiales por mediatos de la gestión de la economía, de la urdimbre social y la cultura por cuenta propia, y a cuenta de los sujetos sometidos a su ley.

Cuando la violencia estatal, en el complejo sentido apuntado, es ejercida contra una parte de la sociedad civil, y tiene por objeto — empírico demostrable — la eliminación de una categoría o gru-

<sup>2</sup> Cf. N. Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*. México, Siglo XXI, 1979.

po de sus ciudadanos — en las formas múltiples y diversas que admite el concepto de “eliminación” —, actúa según el método del genocidio (definición de actos genocidas, Asamblea General de Naciones Unidas, 1948: “Actos genocidas son aquellos cometidos con la intención de destruir total o parcialmente grupos nacionales, étnicos, raciales y/o religiosos. Ellos son: a) asesinar a miembros del grupo; b) causar serios daños corporales o mentales al grupo; c) infligir deliberadamente *condiciones de vida* calculadas para generar daños físicos totales o parciales...”).

Pero la máquina de muerte que administra el Estado no tiene, decíamos, un alcance parcial: no se limita al exterminio o mutilación de uno o algunos grupos. La violencia de esa acción mortífera — cualquiera que sean sus formas, sus objetos específicos, los dispositivos y los aparatos de su ejercicio y su modulación — entraña siempre, como momento interno del ejercicio del poder dominante — en que se articulan la ley, el terror y la legitimación —, el borramiento del asesinato: la violencia de la denegación.<sup>3</sup> Ésta es la catástrofe epistémica, del orden del saber, que apareja con el terror como política de Estado, y confiere a éste su alcance masivo: no sobre uno, o algunos grupos, sino sobre todos. No se trata aquí sólo de la exclusión-exterminio de determinados sectores, sino también y al mismo tiempo del borramiento y la invisibilización de los excluidos del campo de la memoria de los sobrevivientes. Para éstos, y por medio de ellos para el conjunto que forman con las generaciones que les preceden y les siguen, esa violencia pone en suspenso lo simbólico. Agujera como *sin-sentido*, y corporiza en el *sin-lugar*. Alcanza, para destruirlas, a la memoria y al territorio de lo social.<sup>4</sup> De ahí la analogía que se hace hoy en Argentina entre los “desaparecidos” de ayer y los “desempleados-desechados” de hoy.<sup>5</sup> Lo que se borra como no

<sup>3</sup> Cf. R. Kaës, “Rupturas catastróficas y trabajo de la memoria”, en *Violencia de Estado y psicoanálisis*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.

<sup>4</sup> Sobre los temas del lugar de la historia y la territorialización en la conformación de la nación, entendida como modalidad específica de articulación social, cf. A. M. Rivadeo, *El marxismo y la cuestión nacional*. México, UNAM, ENEP-Acatlán, 1994.

<sup>5</sup> Declaración conjunta de doscientas organizaciones de derechos humanos, sociales, sindicales y políticas, en ocasión del veintiún aniversario del golpe militar del 24 de marzo de 1976 en Argentina. Cf. S. Calloni, “A 21 años del golpe en

habiendo tenido o no estar teniendo lugar, no tiene lugar donde escribirse para ser pensado, y para articular los cuerpos y los cursos de las historias individuales con los de la historia colectiva. En nuestra América, la construcción de la categoría de “desaparecido” expresa un trabajo de resistencia contra el borramiento en lo espacial, lo histórico y lo simbólico. Esa categoría es un significante de la violencia de Estado. Mejor aún, un significante mantenido *contra* la denegación del pensamiento. Sostener abierta la cuestión de los desaparecidos fue, en primer lugar para las madres, pero en seguida para todos nosotros, corporizar el rehusamiento a la expulsión de sus muertes fuera de lo pensable: el rechazo al enquistamiento sin término de la violencia. Y otra cosa esencial: la recusación de la complicidad en el asesinato del pensamiento.

Por supuesto que la catástrofe social producida por las dictaduras terroristas de Estado reviste diferencias importantes y múltiples respecto a la violencia y al terror desplegados actualmente por los Estados de derecho neoliberales. Pero he elegido no ese tema, de suyo imprescindible y por hacer, sino el de las continuidades. Una discontinuidad que no obstante quiero enfatizar es la de que en estos últimos la posibilidad de hablar y conocer existe, en cuanto no convoca la inminencia de la aniquilación física inmediata y segura. Y sin embargo, los trasvasamientos resultan inquietantes. La irrupción del horror comporta la concurrencia de dos elementos contrastantes: la *brutalidad* y la *impos-tura* de la racionalidad (de la ley, en sentido amplio). El peligro o la amenaza se experimenta entonces siempre en los extremos: la estridencia o la obturación. *Nunca se sabe* — saber en la dimensión de oposición al desconocimiento, a la mutilación de la evidencia — si el riesgo se sobreestima o se subestima. Pienso en Viviane Forrester y su analítica del “horror económico” neoliberal. Sobre todo en sus preguntas: ¿es preciso merecer vivir, o sea ser rentable, explotable, para tener derecho a vivir?; ¿pero qué pasa con el derecho a vivir cuando se prohíbe cumplir con ese deber, cuando lo que se impone se vuelve imposible? Hoy se sabe, dice Viviane, que los accesos al trabajo están obturados en forma permanente...

Argentina, el grito sigue siendo no a la impunidad”, en *La Jornada*. México, 25 de marzo de 1997.

En estas circunstancias, ¿es normal, es lógico imponer lo que escasea? ¿Es siquiera legal exigir lo que no existe como condición necesaria de la sobrevivencia?<sup>6</sup> Desde luego que como latinoamericanos sabemos bastante sobre esto. El horror reside, y ella lo dice, en vislumbrar que empieza a pasarles lo que parecía que sólo era posible que nos ocurriera a nosotros. Nosotros podríamos referirnos, aparte del desempleo estructural en cuanto quiebra civilizatoria, al desempleo sin seguro de desempleo, o abreviando, sin ninguna garantía o derecho para la fuerza de trabajo, que se esconde bajo los eufemismos del "trabajo informal", la pobreza "extrema" o la "marginalidad" de las mayorías; a la expropiación masiva de la riqueza nacional popular ejercitada por las políticas de pago de la llamada deuda externa, de privatización de los bienes nacionales históricos, y de los recursos naturales; a la inminencia permanente de los colapsos devaluatorios que se abate como catástrofe siempre anunciada sobre los grupos subalternos; a los negocios legales e ilegales del poder con todo, incluyendo nuestros aportes jubilatorios; al terror masivo en torno a la "pérdida de confianza por parte de la comunidad financiera internacional" — esa neo-"comunidad" que parece apostar a ser la única y la última. Sin que ésta quiera ser una lista exhaustiva, podríamos enunciar someramente otros horrores. Políticos, por ejemplo. Los amañamientos de toda índole del poder político estatal nacional-transnacional,<sup>7</sup> vertebrados sobre la despotenciación, el vaciamiento o la pantomimización de los poderes de las instituciones democráticas. Desde las políticas secretas y sus aparatos paralelo-clandestinos protegidos contra esas instituciones democráticas, pasando por la amplia gama de la "eficacia" en cuanto dislocación del poder respecto al control, la presencia y la participación organizada de los grupos subordinados. Las elecciones como concurso de perjurio, la pulverización de las Constituciones en lo que ellas registran de construcción democrático-popular, la multiplicación de autoridades *ad hoc* que no responden a

<sup>6</sup> Cf. V. Forrester, *L'horreur économique*. París, Fayard, 1996.

<sup>7</sup> Cf. Informe de Naciones Unidas, investigación a cargo del economista canadiense Michel Chossudovsky. Citado por G. Almeyra, "El dinero no huele", en *La Jornada*. México, 17 de marzo de 1997.

ningún electorado,<sup>8</sup> la impunidad de los responsables, que enuncia: es la "única política posible", es "la ley natural". (Me pregunto, luego, porque habrá un luego, ¿dirán que "no sabían"?; ¿invocarán la "obediencia debida"?; ¿o pedirán una estatua ecuestre en pago a la victoria y los servicios prestados a la humanidad restringida, amputada del tercio o los dos tercios de desecho que hoy le sobran?)

Lo siniestro, decía Freud, es ese lugar donde la actualidad alucinada y el desconocimiento de la percepción alcanzan una distancia ínfima: buscar experiencias y percepciones en esta zona es, además, una de las fuentes de la eficacia del terror. La amenaza coloca la evidencia en un sitio donde la distancia entre lo que "no puede ser" y "es", sin embargo, no es de fácil discriminación. Donde el criterio de realidad sobre lo espantoso es equívoco y funciona en el exceso. Lo que es, es imposible de creer. Esto empuja al discernimiento hasta los límites del letargo y la estupidez — "no pasa nada".

Si hay una frase que haya consagrado en el decir histórico la distancia entre los que atravesaron el horror y quienes pudieron evitarlo es esa de las víctimas, que dice: "ustedes no pueden saber". Y que coincide siempre en espejo con la de los indemnes: "nosotros no lo sabíamos". ¿Qué expresa y qué oculta esta antinomia aparente que insiste, atraviesa el tiempo, el contexto, las geografías, desde el holocausto al neoliberalismo? — En este último, las votaciones "equivocadas", los "errores" de apreciación de las instituciones y las personas sobre la dimensión y los efectos de sus transformaciones. Qué, si no el muro de silencios que separa universos de experiencia que *no tienen ya una medida común entre sí*. El terror neoliberal de nuestros días apunta a quebrar la medida común de *lo humano* que había logrado construir la humanidad a través de organizaciones, derechos, valores, instituciones, prácticas, todo lo que podríamos condensar en los conceptos, las obras y los sueros colectivos de la democracia como soberanía popular efectiva.<sup>9</sup> Por eso, si no elaboramos, pensamos,

<sup>8</sup> Cf. E. Hobsbawm, *Historia del siglo XX*. Barcelona, Grijalbo/Mondadori, 1995.

<sup>9</sup> Sobre el actual proceso de transnacionalización capitalista; la rearticulación de la trama mundial y los tejidos nacionales; la transformación de la conden-

gritamos, cantamos; si no sancionamos simbólicamente y prácticamente ese despeñadero, la guerra será tal vez irreversible: la guerra contra los pobres, en primer término. Pero también la guerra de los pobres contra otros más pobres. La guerra de los asustados contra los que sobran. Las xenofobias y la multiplicación de los enjaulamientos de todos los que sienten que tienen algo que perder, aunque sea nada. La *extranjerización*, el fuera-de-lugar masivo de todos los otros, que por supuesto somos todos. La llamada "profundización de la heterogeneidad social" es uno de los nombres que no nombran la deportación *in situ*, el repudio *in situ*, el destierro *in situ* del paroxismo de la exclusión en que se significa el neoliberalismo. Esa reconformación generalizada del campo del poder, de lo político, lo social, los espacios y las historias colectivas, en que se vislumbra "la sombra, el anuncio o la huella de un crimen".

No es poca cosa para los poderes dominantes haber llevado a todos esos hombres y mujeres a mendigar un trabajo, cualquier trabajo, a cualquier precio, donde sea. Aun a costa de la muerte, en ese *extranjero global*, gigantescamente ampliado, que es hoy la patria de los pobres, de los ex trabajadores, ese anverso orgánico de la *patria global* del capital. Haber llevado ahí a los que antes cuestionaban la explotación. A los que ayer mismo eran acaso combatientes.

Tampoco es poca cosa tener a su merced a los que aún tienen trabajo, o derechos: obligarlos a aceptar la precarización, el dismantelamiento de todos sus derechos, sus organizaciones, sus inscripciones sociales, sus espacios y sus historias, como condición para el empleo. Pero hay más, a legitimar, junto a esas situaciones, otro mecanismo paradigmático del terror: la responsabilización del *agredido*. El Banco Mundial dice, en su informe de este año sobre la agenda inconclusa de América Latina, que "la

sación acuerpada por la forma nacional-estatal; el contenido de las alteraciones de lo nacional implicada por las mutaciones en curso de los sistemas hegemónicos — esencialmente, la ruptura con las tendencias democrática, popular, incluyente, socialmente expansiva y homogeneizadora contenidas en la forma nacional de dominación hegemónica precedente —, cf. A. M. Rivadeo, *Nación y transnacionalización*. México, UNAM, ENEP-Acatlán, en prensa.

causa del desempleo son los sindicatos y los regímenes salariales inflexibles infestados de protecciones".<sup>10</sup>

En cuanto configuración paroxística de los mecanismos del terror de Estado, volvamos, para avanzar, a la figura latinoamericana de la desaparición forzada. La perpetuación del desconocimiento de su muerte articula ahí con la prescripción a la familia para que *ella* asuma el acto de nombrarlo-instituirlo muerto. En el caso de la violencia neoliberal que acuerpa en nuestros des-empleados, des-echados, a-terrados, criminalizados de todo tipo, la superfluidad respecto de lo humano no es un juicio que emita el Estado, o el mercado. Como se sabe, el mercado en cuanto entidad inmanente no decide nada por sí solo. Porque es un mecanismo cuya lógica y acción están articuladas y subordinadas a una construcción político-social, que hasta hoy continúa condensándose en el Estado, con todo y las transformaciones múltiples que lo atraviesan. La intervención de éste, por medio de la acción o la omisión, sí es, en cambio, decisiva. Pero el Estado neoliberal no emite, tampoco, un juicio de aquella índole: naturaliza la exclusión, privatiza la responsabilidad, culpabiliza a las víctimas, articula su inimputabilidad, es cierto, a través de la invocación-construcción del Mercado-Sujeto. Pero no declara la exclusión de lo humano del desechado. Salvo los casos en que el desechado adquiere el carácter de "enemigo", categorización política que depende de una teoría de la Seguridad, ya desde los años setentas de índole transnacional y centrada en la aniquilación del "enemigo interno". En la actualidad, esa categoría corporiza de modo privilegiado en las figuras del "terrorista" y el "narcotraficante". La reciente masacre fujimorista en el Perú me obliga a mencionar, al menos, el dictamen estatal de no-humanidad emitido contra los miembros del MRTA —ya implícito en las condiciones carcelarias de sus presos. Y la flexibilidad que en orden a la humanidad de los ex rehenes comporta la prioridad de la aniquilación de aquéllos para el Estado y los poderes transnacionales. Pero aún en este extremo, la operación política de desechamiento sólo puede completarse a través de una legitimación que hace posible

<sup>10</sup> Cf. "Reforma laboral y creación de empleo: la agenda inconclusa en América Latina", en Informe del Banco Mundial, citado en *La Jornada*. México, 5 de abril de 1997.

acompañar con la complicidad del placer o del silencio ese brindis obsceno al pie de los acribillados.

Como en el caso de los "enemigos", en el de los múltiples expulsados de las políticas neoliberales la declaratoria de exclusión de lo humano espera poder instituirse como declaración del *prójimo* del excluido, una vez dislocados los vínculos sociales entre éstos. Rehusarnos. Reivindicar su humanidad, su integridad, su imprescindibilidad como condiciones necesarias de las nuestras. Resistir al "ajuste" de los espacios, y de los que caben. Desbordar e interrumpir las despotenciaciones y las fragmentaciones que los bloques dominantes imponen sobre las diversas formas de presencia, unidad y organización de los grupos subalternos. Contrapuntear la ofensiva de contracción, vaciamiento y des-socialización de lo político y la política. De su subsunción en la economía como ley de acumulación del capital, y de ésta en la inexorabilidad natural. Cuestionar la identificación de la política con la economía política y la política económica del capital, que supone la autonomización de lo económico respecto a la acción política de las mayorías. Desbrozar una disputa en todos los planos y direcciones, por la conformación material e ideal del campo de lo público, la igualdad, la libertad, las autonomías, la justicia y la ciudadanía. Que se anuda en torno a la construcción, los significados y la consistencia de la *democracia*, y contrasta las modalidades neoliberales de la *evanescencia autoritaria* de ésta. Interrumpir los monopolios y las certidumbres del poder y del saber aventurando una experiencia múltiple y diversa de imaginación, reentramado y construcción de *solidaridades*. Viejas y nuevas, horizontales y verticales, en el espacio y en el tiempo. Entre los trabajadores con empleo y sin él, rurales y urbanos, fijos y precarios, mujeres y hombres, los ancianos, los jóvenes y los niños... Entre los de este lado y todos los de los otros lados de la trama transnacional de la producción, el comercio y los servicios. Para reducir los horarios de trabajo, frenar la desocupación, establecer tutelas sociales sobre el trabajo de los menores, los salarios, la libertad sindical, la educación. Para defender la naturaleza, nuestra casa de la vida, otro objeto de una ofensiva gigantesca en que se juega la existencia aun de las generaciones no nacidas.

Veinte años después, las madres siguen repitiendo: "vivos los llevaron, vivos los queremos". "¡Están locas!", decían — dicen to-

davía algunos; Menem, por ejemplo. Ellas respondían: es justo para *no* volvernos locas.<sup>11</sup> En la misma línea se coloca, creo yo, lo que expresan nuestros indios, esos profesionales de la resistencia a la exclusión, y por ello de la esperanza (no veinte, quinientos años), cuando dicen nunca más un México, un mundo, una humanidad sin nosotros. Sin todos nosotros, incluyendo a nuestros muertos y a los todavía sin nacer. O lo que es lo mismo: habrá humanidad para todos, o no la habrá quizás para nadie.

El ejercicio del horror provoca siempre sin-sentido. Culpabilización de las víctimas ("no me culpes, yo no voté por..."). Desamparo. Soledad. Denegación. Repudio ("por algo le habrá ocurrido eso") como recurso fantástico para poner el horror afuera y permanecer más allá de su alcance. Borramiento del crimen. Obturación del pensamiento. No se trata sólo de la pérdida o la mutilación de la vida, sino esencialmente de la *pérdida misma de lo perdido*: de "la memoria significativa colectiva que estructura la humanidad de un grupo inscribiendo a sus muertos", dice Piralian.<sup>12</sup> Tributo de dolor, la violencia neoliberal marca, pero obstaculiza el trabajo de la memoria quebrando los vínculos sociales actuales, pasados y futuros. Abre a una extraña clase de verdad: lo que aún no se ha experimentado y se teme como futuro es algo que ya ocurrió en el pasado. Una verdad que exige la elaboración minuciosa de algo así como una geografía y un memorial de lo impensable. Indignarse contra la injusticia. Nombrar e inscribir a los excluidos. Reconstruir los por qué, los quiénes, los lazos horizontales y transversales del pasado, el presente y el futuro. Reapropiarse la historia y los espacios. Señalar, responsabilizar y penalizar al agresor —que no es nunca una mano invisible. Éstas, creo yo, son algunas de las líneas por las que discurre, hoy como ayer, la empresa humana, esencialmente pública y colectiva, de la construcción democrática como resistencia, límite y alternativa a las múltiples formas de la violencia terrorista de los poderes dominantes.

<sup>11</sup> Cf. H. Bonafini, *Historias de vida*. Buenos Aires, Fraterna, 1985.

<sup>12</sup> Cf. H. Piralian, "Genocide et transmission. Sauver la morte". Rapport au Colloque Centre National de Recherche Scientifique-MIRE, en *Rencontres avec la psychanalyse, les fonctions du père*. Paris, mayo de 1987. Citado por R. Käs, *op. cit.*

## VIOLENCIA Y ECONOMÍA

Rolando Cordera Campos\*

POR VIOLENCIA se entiende la intervención física de un individuo o grupo contra otro individuo o grupo. La violencia conlleva una intervención física y una intención: destruir, dañar, coartar. Hay violencia cuando se actúa directamente, pero también haciendo uso de medios indirectos, destinados a alterar el ambiente físico en que la víctima se encuentra por medio de la destrucción, el daño o la sustracción de recursos materiales. En este sentido descriptivo, la violencia puede considerarse sinónimo de fuerza. Hasta aquí el *Diccionario de política*.<sup>1</sup>

Al mismo tiempo, es claro que el vocablo aparece siempre ligado al poder, cuyo ejercicio y constitución no pueden desvincularse de una interpretación sobre el uso o la disposición de la fuerza. Sin embargo, es indispensable asumir a la vez que entre uno y otro término hay no sólo diferencias descriptivas sino conceptuales. Y, desde luego, diferencias en cuanto a sus implicaciones sobre la configuración y el desempeño de los sistemas sociales.

Con la perspectiva que nos abre la interpretación política de la violencia y su sentido, podemos ahora adelantar una proposición inicial sobre el tema que nos ocupa: la violencia, diríamos, no es ni ha sido nunca un elemento exclusivo de la economía para asegurar la producción y distribución de los medios necesarios para la subsistencia y expansión de las sociedades humanas. Tampoco podría decirse, hoy, que la violencia sea o haya sido fundamento principal, mucho menos exclusivo, del poder o el desarrollo económicos. No obstante, al igual que ocurre con la noción de poder político, es imposible hablar o pensar en la economía y su

\* Profesor de la Facultad de Economía de la UNAM y director del programa TV-Nexos.

<sup>1</sup> N. Bobbio N. y N. Mateucci, *Diccionario de política*. México, Siglo XXI, pp. 1671-1680. t. II.

desarrollo, desde las fases más atrasadas de su organización hasta las más modernas y, en otro sentido, las más históricamente ambiciosas como fue el experimento comunista de este siglo, sin encontrar vinculaciones del más diverso signo entre economía y violencia.

En la actualidad, un tiempo de grandes fracturas y mutaciones culturales y sociales que produce sin cesar el cambio globalizador del mundo, suele hablarse de una "violencia estructural" que se acentúa y generaliza con los cambios en la estructura económica que apuntan hacia la implantación de un mercado mundial unificado. De aquí suele también pasarse, a veces con demasiada premura, a postular la raigambre violenta del sistema económico finisecular que promueve la ideología neo-liberal, cuando no del capitalismo como tal. Mundialización, neoliberalismo y violencia estructural, formarían así un triángulo de hierro y dolor parecido al que se conformó en el amanecer del capitalismo y hasta la irrupción de la Revolución industrial. Un cambio epocal que tiene lugar, como en el pasado, mediante una violencia brutal, implacable y destructiva.

Perpleja, la sociedad de este fin de siglo atestigua en efecto una violencia social que afecta directa e inmediatamente a millones, no sólo en las áreas atrasadas y convulsas de siempre, sino en el corazón mismo de Europa. En los grandes espacios africanos y asiáticos, así como en nuestro propio continente, aparecen fenómenos de violencia cuyas implicaciones sobre la economía son no sólo aparentes, sino de tal complejidad que llevan a pensar a muchos que la subsistencia y la reproducción material de esas sociedades dependen, o tienen como base, el uso y el usufructo de la fuerza, la aplicación de la violencia con fines y por motivos económicos.

Así, sin mediaciones o distinciones analíticas o genéticas, se habla de una economía de la violencia, de una economía violenta o bien de una economía que irremisiblemente gesta espacios de violencia, los necesite o no, para su vigencia o reproducción. En la óptica de la así llamada "resistencia global a la globalización", sin embargo, se trata de expresiones de un proceso único y unificador.

La comprensión de la violencia como un fenómeno contemporáneo y actual obliga más bien a intentar una disección de sus

manifestaciones. El buscar que la violencia no se implante como eje del comportamiento social obliga a su vez a tratar de examinar con detalle sus diversas implicaciones sobre el cuerpo político-económico. Sólo así es posible encontrar o inventar políticas e instituciones que, sin desbarrancarse en la "contraviolencia-violenta", puedan disolver sus núcleos más duros y agresivos.

De manera esquemática, con la exposición franca de algunas ironías y perplejidades extraídas del discurso de la economía política, es lo que trataré de hacer en adelante, buscando a la vez ilustrar con ejemplos mexicanos algunas de estas situaciones.

### LA ECONOMÍA DE LA VIOLENCIA

Sin duda, en el mundo de hoy existe una economía de la violencia, tal como hay aquí, en Italia o China, una economía política de la corrupción y la corrosión, cuyas instituciones básicas están todavía a la espera de ser expuestas. Una y otra se dan la mano en los cruces más espectaculares del tráfico de armamentos y de narcóticos, ambos articulados por organizaciones criminales cuya morfología y dinámica las lleva a vincularse con los órganos del Estado y a contaminar el poder político.

La producción y el usufructo de este tipo de actividad económica se realiza en función o dependencia del recurso a la violencia. En las actuales condiciones institucionales, que no son sólo legales sino también de costumbres y creencias sobre la salud pública, el bien común o el interés general, este tipo de producción y distribución de bienes y generación de ganancias, es inseparable del ejercicio de la violencia. No basta el acceso al poder político y sus agencias que puedan lograr tales productores; en toda instancia del proceso económico la violencia tiene que estar presente como un hecho cercano, nada virtual o tendencial, como ocurre con el poder del Estado. En este territorio de la economía no hay Estado sino fuerza y capacidad de fuego.

La economía de la violencia no es, sin embargo, siempre ilegal o criminal. La producción en masa de medios de destrucción y armamento en general, que tuvo lugar durante la Guerra fría, es la más conspicua expresión de esta economía de la violencia y para la violencia que logró incluso legitimidad internacional y le fue atribuida una funcionalidad económica de gran importancia.

Del desarrollo de la economía armamentista dependieron millones de empleos y se obtuvieron cuantiosas ganancias, en tanto que regiones enteras, como California, hicieron depender de esa actividad su espectacular opulencia. Esta producción estuvo destinada a una violencia que nunca se desplegó totalmente. Su futilidad destructiva, en la que se insistió una vez que quedó claro que se estaba produciendo en masa un armamento que no podría tener aplicación en este mundo, llevó a muchos a pensar no sólo en la locura del género humano, sino en que se trataba de un simulacro siniestro, pero no por ello antieconómico, destinado a sostener lo insostenible: un sistema capitalista que ya era incapaz de crear y recrear campos de inversión y mercados, para asegurar la reproducción ampliada del modo de producción.

Hoy, después de la Guerra fría, se discute mucho sobre el "dividendo de la paz" y algunas de las mejores mentes económicas, como Leontieff o Galbraith, han dedicado grandes esfuerzos a precisar y contabilizar los usos alternativos, de paz y desarrollo, que la reconversión de la economía bélica podría tener sin afectar la racionalidad axial del sistema. No se ha avanzado mucho en ello, pero es claro que la centralidad de la economía de guerra no era tal.

El crecimiento económico estadounidense registró ciclos e inestabilidades, y tendrá más en el futuro, pero Estados Unidos sigue adelante y encabeza la economía mundial con tasas de desempleo reducidas y avances tecnológicos formidables, impulsores de inversión y consumo adicionales, muchos de ellos gestados en aquella economía de la violencia. Sin menoscabo de sus efectos impulsores de la economía capitalista, todavía a debate en estrictos términos de racionalidad económica, puede decirse que de esa experiencia terrible no puede derivarse un caso general concluyente contra el capitalismo, como un sistema económico articulado por la violencia.

Volvamos a las manifestaciones criminales de la economía de la violencia. El tráfico de armas y el de drogas, y el crimen organizado en general, tienen ramificaciones múltiples hacia la economía legal, civil y no violenta, muchas de cuyas ramas subsisten o se expanden gracias a esas conexiones. Mucha gente vive de estos negocios fincados en la violencia; bancos y constructoras, servicios de todo tipo, florecen gracias al blanqueo de la ganancia ile-

gal y se vuelven un factor de estímulo para que esta economía de la violencia no sólo se mantenga sino que se reproduzca.

Con todo, vale la pena traerlo a cuento, el fin de la Prohibición no fue el fin de la industria alcohólica ni de todos los industriales de la violencia de aquel entonces. Muchos de ellos se reconvirtieron y encontraron en la economía no violenta campos de inversión y fuentes de ganancia. Más que explicar el desarrollo de esta economía con razones económicas —escasez o demanda, por ejemplo—, habría que acudir a factores institucionales y a las decisiones irracionales propiciadas o permitidas por las instituciones o por su ausencia. El cambio institucional no trajo consigo la desaparición de la producción y el consumo, sino el cambio en las condiciones de producción y obtención y uso de ganancias. La fatalidad de la violencia asociada a un cierto tipo de producto o forma productiva no es evidente, al menos no lo es en un sistema cuya esencia es el cambio permanente y acelerado de gustos, técnicas y métodos productivos.

Es claro, por otro lado, que el cambio legal no produjo el fin de la economía de la violencia. Varios de sus actores se reconvirtieron dentro de sus fronteras y desarrollaron nuevas actividades. Hoy, como se sabe, éstas han alcanzado niveles de lucro y poder inimaginados por los pioneros de la industrialización del crimen y la violencia.

#### LA ECONOMÍA VIOLENTA

No sólo hay unas economías de la violencia sino una forma violenta de hacer economía. Históricamente, la violencia como método económico se ubica en las formas precapitalistas del saqueo y la conquista de territorios y poblaciones, la esclavitud y el trabajo forzoso. Se trata de las sociedades organizadas en torno a la dependencia directa, basada en la religión o la magia, pero siempre con el uso de la fuerza, en las que la sujeción de la fuerza de trabajo y el trabajo servil fueron factor decisivo de la supervivencia y la expansión de los grupos humanos.

Con el colonialismo y la ampliación mercantilista, parafraseando a Volodia Teitelboim, el capitalismo tuvo un "rojo amanecer". Las poblaciones diezmadas y sojuzgadas, los territorios ago-

tados tuvieron su contraparte en esos procesos que Marx resumió en la idea de una acumulación originaria. Todos estos desarrollos son propios del predominio de una forma genérica de asegurar la supervivencia. Al igual que el resto de los animales, los humanos buscamos satisfacer las necesidades mediante la recolección de frutos de la naturaleza y la apropiación de territorios. Pero, como nos indica la pensadora estadounidense Jane Jacobs, a diferencia de otras especies también comerciamos y producimos para comerciar.<sup>2</sup>

Mientras predomina el primer método de sobrevivir, tiende a predominar lo que he llamado economía violenta. A medida que se desarrolle el segundo, puede por lo menos proponerse que la violencia o el uso directo de la fuerza dejen de ser los componentes principales de la economía. Son otros los problemas que encara la cuestión de la supervivencia. Sin embargo, la unificación del mundo por el comercio, gran ambición y promesa del capitalismo, no se cumple nunca de una sola vez ni se implanta de un modo homogéneo y normalizador.

A todo lo largo del siglo, en busca de territorios y mercados, la humanidad ha vivido largos y duros años de guerra y destrucción, como lo relata con pasión y lucidez el historiador Eric Hobsbawm. Para afirmar el Reich, tomar revancha del abuso victorioso que puso a un lado el interés capitalista más elemental y dio paso a la pasión nacionalista, así como para afirmar una nueva hegemonía mundial y racial, los nazis no titubearon en reeditar el método del trabajo forzado en sus campos de producción y exterminio y llevaron al delirio estas formas violentas de hacer economía.

Peor aún, en los grandes saltos fallidos de los años treinta en la URSS y los cincuenta en China, con la divisa de ir más allá del mercado y el capitalismo, se echó mano de la violencia sobre los hombres y la naturaleza y "el plan" se volvió más bien libreta de instrucciones para violentar la voluntad de la sociedad y simular transformaciones productivas e históricas. Los saldos están ya a nuestra vista.

Lo que hoy ocurre en África, pero también en vastos territorios de Asia y América Latina, es precisamente una lucha abierta, vio-

<sup>2</sup> Cf. Jane Jacobs, *Systems of Survival*. Nueva York, Random House, 1972.

lenta, por tierra y recursos, con cargo a la población local que es movilizadada y usada violentamente. La experiencia chiapaneca es, para nosotros, emblemática y no debía soslayarse este componente económico violento que se asocia sin duda a la expoliación, pero también al precario desarrollo mercantil de la región.

En América Latina y en México, en particular, esta economía violenta no tiene una explicación económica unívoca. No son la escasez o la falta absoluta de relaciones comerciales los factores que explican este recurso sistemático a la violencia, sino más que nada es la "falta de Estado", de capacidad jurídica efectiva y civilizatoria, la que permite la emergencia y reproducción de estas "zonas marrones", como las llama Guillermo O'Donnell, que ponen en entredicho los flamantes procesos de democratización que han acompañado los ajustes y la globalización económica en que se ha embarcado el continente desde hace más de una década.

Por cierto, es en estas zonas marrones donde tienden a fundirse y confundirse la economía de la violencia y la economía violenta, el narco, la guerrilla y la ocupación extensiva y depredadora de la naturaleza. Con todo, como lo ha sugerido recientemente Ivon Lebot para Chiapas, la falta de firmes vínculos con el mercado exterior y el consecuente desarrollo de formas mercantiles y productivas así orientadas, puede implicar severos obstáculos para la conformación de la base mínima que el sueño zapatista requiere si aspira a ser una realidad más o menos alternativa.

#### MERCADO, CIVILIZACIÓN Y VIOLENCIA

Aquí se ha insinuado que la superación de la violencia, como método o forma económica, se asocia al desarrollo del comercio y a la generalización de los métodos productivos que son propios de la economía industrial capitalista. Así lo propusieron, entre otros, Adam Smith en el siglo XVIII, Keynes en las primeras décadas del presente siglo y, más recientemente, Albert Hirschman, en su pequeño gran libro *Las pasiones y los intereses*.

Oigamos a Smith:

El comercio y las manufacturas introdujeron gradualmente un orden y un buen gobierno, y con ellos la libertad y la seguridad de

los individuos, quienes habían vivido antes en un estado continuo de guerra con sus vecinos, así como de dependencia servil respecto de sus superiores. Esto, aunque ha sido lo menos observado, es con mucho su efecto más importante.<sup>3</sup>

En un ensayo reciente, Hirschman retoma su tratamiento de la relación entre las pasiones y los intereses y nos recuerda lo que Keynes proponía al final de su Teoría General:

Las inclinaciones humanas peligrosas pueden ser encauzadas por canales comparativamente no dañinos, a través de la existencia de oportunidades para hacer dinero y riqueza privada. De no poderse satisfacer esos deseos de esta manera pacífica, pueden encontrar una salida en la crueldad, la búsqueda atropellada del poder y la autoridad personal y otras formas de autoengrandecimiento.<sup>4</sup>

La experiencia del mercado no ha sido así de cumplidora. Para empezar, como hemos sugerido, la civilización mercantil se impuso a punta de cañón y a costa de la destrucción de formas culturales y productivas, gente y tierras. Y a todo lo largo de esta Edad de los Extremos, como la ha llamado Eric Hobsbawm, las convulsiones y mutaciones económicas que son propias de esta forma de organización productiva, que llamamos genéricamente capitalista, han pasado por momentos de extrema violencia. La nueva organización industrial estadounidense, de la gran empresa y los grandes sindicatos no emergió sino a través de grandes y sangrientos conflictos, y nuestra propia forma de organización mercantil capitalista, así como la conformación del Estado, se abrieron paso por las armas y la guerra civil revolucionaria.

Las dos grandes interrupciones de la economía mundial y sus procesos globalizadores en este siglo desembocaron en dos grandes guerras de alcance mundial y, como lo recuerda Anthony Giddens, "no fue el desarrollo endógeno del industrialismo lo que disolvió el poder de las elites tradicionales en Alemania y Japón, y no fueron los procesos internos de cambio político los que pro-

<sup>3</sup> *Wealth of Nations*, III. vol. 4, citado por Skinner, *Adam Smith. The Invisible Hand*. The New Palgrave, Eatwell, Milgate y Newman, eds. Londres, 1989, p. 11.

<sup>4</sup> Citado por A. Hirschman, *A Propensity to Self-Subversion*. Harvard, Harvard University Press, 1995, p. 217.

dujeron la emergencia de las democracias liberales en esos Estados. Lo primero fue el resultado de la derrota en la guerra, en tanto que lo segundo fue el producto de la intervención directa de Estados Unidos y otros gobiernos aliados".<sup>5</sup> Los efectos pacificadores y civilizatorios del capitalismo se ven no sólo marcados por sus orígenes violentos sino que se ven siempre acompañados por erupciones de violencia que hoy se ven magnificadas por la formidable capacidad de destrucción que la producción de armas en masa, con la más alta tecnología imaginable, hace posible.

La nueva y vertiginosa oleada de globalización que hoy vivimos de nuevo promete el fin de la guerra y del recurso a la violencia para "hacer economía". Pero la cosificación y fetichización del mercado ponen de nuevo a la sociedad humana ante posibilidades de disrupción que no están lejos de la violencia abierta. Frente a la globalización se busca poner la afirmación de nuevas o viejas identidades y en esta lucha de identidades siempre está presente la posibilidad de una guerra. Disolver por el comercio este frenesí particularista de culturas y adscripciones nacionales, locales y hasta tribales como en África, no parece un camino fácil ni exento del recurso a la violencia.

Las transformaciones del capitalismo dan cuenta de la enorme capacidad que tiene la sociedad moderna para producir cambios e innovar en la ciencia y la técnica, así como en la propia organización social. Pero el reino del mercado no es sólo magia sino desesperación y angustia ante la inseguridad y la incertidumbre que acompañan al cambio. Más que reflotar el más grosero de los darwinismos sociales, y hacer de la competencia un fetiche destructivo, lo que parece estar en el orden del día es la invención de nuevas formas de cooperación entre estados, naciones y grupos sociales. Como lo ha dicho recientemente George Soros: "Hay algo erróneo en convertir la supervivencia del más apto en el principio conductor de la sociedad civilizada. Mi punto principal es que la cooperación es, tanto como la competencia, una parte del sistema y que el *slogan* 'supervivencia del más apto' distorsiona este hecho".<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Anthony Giddens, *The Nation State and Violence*. Los Ángeles, University of California Press, 1987, p. 243.

<sup>6</sup> George Soros, "The Capitalist Threat", en *The Atlantic Monthly*. Febrero de 1997.

La sociedad se las ha arreglado para convivir con, y sobrevivir a, la violencia. Y sus métodos de producción y distribución prometen hoy como nunca antes que esta sobreposición a la fuerza como recurso económico puede en efecto volverse un sistema universal de vida.

¿Se puede ir más allá del mercado? Los intentos de este siglo acabaron en el caos económico, extremaron el recurso a la violencia directa sobre la gente, como sucedió en la URSS en los años veintes y treintas. Ahora, en busca del mercado, esas sociedades y otras más que en realidad nunca pretendieron abolirlo del todo, se despeñan por el desfiladero de la desintegración nacional, la guerra intestina y la violencia abierta con fines de acumulación y enriquecimiento.

Pero, a la vez, la propia experiencia histórica con que contamos nos indica la posibilidad real y realista de contar con mercados diferentes y no con "el mercado", con capitalismo que recogen combinaciones y compensaciones sociales y no con "el capitalismo" que es ciego y sordo a la existencia colectiva y de hecho, en su exaltación individualista arrincona cualquier posibilidad de desarrollo individual. Es esta búsqueda la que hoy se puede y debe intentar. Crear las condiciones para que esta exploración de nuevas combinaciones cooperativas sea viable y realista es lo que sigue como tarea central del desarrollo y de toda visión que quiera superar la violencia.

Éstos son, ni duda cabe, los retos del México de fin de siglo. La violencia se disemina y amenaza con contaminar la todavía frágil trama de relaciones sociales que ha emergido del cambio estructural de la economía y del que ha tenido lugar por décadas en nuestras formas culturales y de relación con el mundo. También cuestiona la convivencia democrática que se quiere implantar como la forma principal para dirimir el conflicto político y conformar y renovar el poder.

México está, así, frente a la necesidad urgente de innovar en materia de cooperación política y social. La economía, por sí sola, no parece capaz de producir esos mecanismos de intercambio que, sin afectar las cuerdas maestras del mercado, propicien a la vez relaciones de solidaridad entre los actores y agentes del drama económico y social.

Para terminar: algunas preguntas que parecen útiles para acercarse en otra ocasión al caso mexicano. ¿Podemos pensar en una cooperación socialmente productiva en medio de la pobreza, el empobrecimiento y la más aguda concentración del ingreso y la riqueza registrada en el siglo? ¿Puede darse esta cooperación necesaria para disolver la violencia, en medio de la competencia salvaje y de la contaminación de la política por el delito? Estos son, al filo del milenio, nuestros desafíos.



## LA VIOLENCIA DE GÉNERO

Graciela Hierro\*

### GÉNERO Y VIOLENCIA

Todos sabemos que la mayor opresión ocurrida en la historia no ha sido la de los esclavos, siervos u obreros asalariados, sino la de las mujeres en las sociedades patriarcales.

Karl Manheim, *Diagnóstico de nuestro tiempo*

DESEO referirme en este trabajo a un tipo de violencia de género, la que se deriva de la preferencia que el poder confiere al género masculino en los diversos ámbitos de la vida cotidiana, y la cual ha hecho exclamar a un conocido escritor de esta Facultad que: "Se necesita estar loco para ser mujer". Creo que así lo dijo Tito Monterroso.

Es bien sabido que una parte importante de la población mundial rutinariamente se halla sujeta a tortura, hambre, terrorismo, humillación, mutilación, incluso asesinato, simplemente por ser mujeres. Crímenes como éstos, cometidos contra cualquier otro grupo que no fueran mujeres, serían reconocidos como una emergencia civil y política, y como la violación de los derechos humanos. Sin embargo, los derechos de las mujeres y los derechos humanos son considerados diferentes.

En un somero análisis de la violencia de género pretendo intentar develar el sentido profundo de esas acciones, descubrir lo que está en la base, que no se considera violencia, porque han llegado a ser tan cotidianas sus expresiones que se visualizan como "naturales", e incluso como deseadas o propiciadas por las mis-

\* Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y directora del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de esta misma Institución.

mas víctimas. Esto obedece tal vez al hecho de que existen mujeres violadas o golpeadas que encubren y defienden a sus victimarios. Tal como sucede con los niños golpeados por sus propios padres o madres, que en medio del dolor, claman por ellos.

Le llamo violencia de género haciendo la salvedad que no identifico género con mujer o con lo femenino. La violencia de género también se ejerce en contra de los hombres, como es el caso, por ejemplo, de la homofobia, pero a ese tipo de violencia no me voy a referir en este escrito: sólo a la que se ejerce contra las mujeres.

Hablo de género como la identidad social diferente de acuerdo con el sexo biológico, que se lee como inferioridad para las mujeres. Y es precisamente la consideración asimétrica de la identidad genérica lo que deseo relacionar con el uso de la violencia, como el instrumento para ejercer el poder de la instancia que se considera superior. En suma, se trata del ejercicio de la violencia, la fuerza, el poder y la potencia, contra los derechos humanos de las mujeres, como apunté arriba.

El trabajo se desarrolla en dos secciones; en la primera me refiero a una interpretación de la violencia tomada del texto, con ese nombre, de Hannah Arendt. Ella se refiere a la violencia política, sin embargo, para las feministas como yo "lo personal es político"; por ello su análisis me resultó muy adecuado.

Una vez caracterizada la violencia, en la segunda sección hablo de la violencia de género, leo a varias autoras y distingo la violencia de acuerdo con los ámbitos en los que aparece, para develar sus causas. Se trata de:

1. La violencia cultural que es la configuración de los espacios genéricos.
2. La violencia de la socialización diferenciada y asimétrica, en la conformación de los roles genéricos.
3. La violencia de las instituciones sociales: la familia, la sociedad civil y el Estado.

Para finalizar, comento brevemente la respuesta política de las mujeres al feminismo, y hago una propuesta personal acerca de los derechos humanos de las mujeres al placer, fundamento de una ética feminista del placer. Dos formas de atacar la violencia y desarticular, en cierta medida, el poder patriarcal.

## LA VIOLENCIA

Conviene distinguir, como lo hace Arendt, entre poder, fuerza, potencia, autoridad y violencia.<sup>1</sup> Que no constituye un problema de gramática, sino de perspectiva histórica. Cada una de estas palabras indica los medios por los cuales el hombre gobierna al hombre, como dice Arendt, y yo añado: y los hombres a las mujeres.

Poder y violencia pueden sentirse como sinónimos porque realizan la misma función: "Hacer que los otros y las otras actúen como yo deseo".<sup>2</sup> La violencia es la más flagrante manifestación de poder. Y de acuerdo con Arendt, el poder es un tipo de violencia mitigada.

Una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder se sostiene por los números y la violencia no los necesita, tiene un carácter instrumental y es un medio para conservar el poder.

Dado que la violencia es distinta del poder requiere de otros implementos. La sustancia de la acción violenta, según Arendt, se norma por la categoría-medio-fin, cuya característica básica, cuando se aplica a las cuestiones humanas, es que el fin puede verse arrasado por los medios que éste justifica y que se requieren para alcanzarlo. Dado que los medios en las acciones humanas son diferentes de los artefactos, no pueden ser precedidos en forma precisa. Y es así que los medios violentos que se utilizan para alcanzar los fines políticos a menudo alcanzan más relevancia para el mundo futuro que los mismos fines.<sup>3</sup>

Dado que los resultados de las acciones humanas están fuera del control de los agentes, es por ello que la violencia trae consigo un elemento adicional de arbitrariedad impredecible.

En suma, la violencia es el ejercicio de la fuerza o el poder, que ataca fundamentalmente los derechos humanos, las leyes y la justicia. Y dado que los hombres utilizan la violencia para conservar el poder, que supone la consideración asimétrica del género, esta

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *On Violence*. Orlando, Harcourt Brace Jovanovich, 1970, p. 43.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 4.

violencia, en la medida en que sus resultados son impredecibles, constituye la causa de la flagrante violación de los derechos humanos de las mujeres a los cuales antes hice referencia.

Desgraciadamente, Arendt, en su brillante ensayo sobre la violencia, no se ocupa de la violencia de género, no habla del sexismo, que es una de las varias formas de esta violencia de género; no es la única, pero tal vez sí la más difundida por estar dirigida hacia la mitad de la población humana: las mujeres. Y lo que es más grave, no se considera como violación a los derechos — como advertí antes — y por ello es más difícil de prever, controlar y erradicar.

Arendt analiza el racismo en Estados Unidos en contra de los africanos negros, y de este análisis surgen similitudes interesantes para el tema que nos ocupa, como veremos en seguida.

El sexismo, distinguido del sexo, no es un hecho natural; es una ideología y los hechos que provoca no son acciones reflejas, sino actos deliberados basados en teorías pseudocientíficas, como las que han sido utilizadas para justificar la discriminación racial; por ejemplo, menor inteligencia, sensibilidad excesiva, goce en las tareas que les son “propias” — los negros cortar algodón, las mujeres cuidar a los niños. El hemisferio cerebral femenino y el masculino, con funciones diferenciadas axiológicamente. La pretendida no agresividad femenina. La pretendida racionalidad masculina, y el instinto maternal y explicaciones afines, tradicionalmente, se han utilizado para intentar legitimar la violencia racista y/o sexista.

La violencia en la lucha entre los géneros como entre las razas puede ser mortal, pero no es irracional, como se ha pretendido mostrar. Es la consecuencia lógica y por ello racional del sexismo y el racismo. No me refiero a prejuicios vagos de alguno de los lados, sino a un sistema ideológico explícito, que en el caso del sexismo es el sistema patriarcal, al que me referiré en seguida.

## EL PATRIARCADO

La mujer que no pertenece a un hombre en concreto, pertenece a todos.

El patriarcado es una estructura de violencia que se institucionaliza en la familia, se refuerza en la sociedad civil y se legitima en el Estado. Bajo este sistema no se da el entendimiento ni la aceptación profunda de la mujer como persona, ni como ciudadana autónoma sujeta de derechos. La consideración de la mujer como menor de edad perpetúa o como objeto permanece viva en muchos ámbitos de la vida cotidiana, que sostiene, por ejemplo, el síndrome violación-prostitución-pornografía; con toda la carga de violencia que cada una de estas instancias supone para las mujeres.

El poder patriarcal se mantiene y perpetúa por medio de la violencia de género a la que venimos haciendo referencia, y su finalidad es conservar la autoridad y el control del colectivo femenino con base en diversos mecanismos que nos son muy familiares, tales como la división del trabajo, la doble jornada — una no retribuida —, la diferencia salarial y la carencia de poder de las mujeres en la política tradicional.<sup>4</sup>

La ideología patriarcal excluye el pensamiento acerca de la mujer, que es la forma central de violencia de género, violencia simbólica para las mujeres, porque intenta detener el tiempo, negar el cambio y la evolución de las cosas. “La mujer no existe”, dirá Lacan. Actúa por decreto, paternalísticamente, enunciando que: en cualquier situación, “yo — hombre — sé mejor que tú lo que a ti te conviene, mujer”.

Finalmente, el patriarcado no es la conjura de los hombres o de algunos hombres en contra de las mujeres. No supone la unidad ontológica estable del colectivo masculino. Es un conjunto instrumentado de prácticas reales y prácticas simbólicas, y su consistencia viene de estas prácticas, que finalmente se apoyan en

<sup>4</sup> María Teresa Gallegos Méndez, “Violencia, política y feminismo, una aproximación conceptual”, en Virginia Maquieira y Cristina Sánchez, comps., *Violencia y sociedad patriarcal*. Madrid, Pablo Iglesias, 1990, p. 74.

los pactos masculinos que son el fundamento de la jerarquización patriarcal.<sup>5</sup>

En esa medida, si nos preguntamos con Amorós quién o quiénes sostienen el orden patriarcal, obviamente responderíamos que los patriarcas, el genérico hombre, legitimado por la religión, la tradición, la costumbre y también el conjunto de las mujeres: todos aquellos que utilizan la violencia represiva para situar a las mujeres en el espacio, en el tiempo, y en la condición, que a juicio de los patriarcas nos es "natural".

Los ejemplos de esta violencia son claros, históricamente, desde la guillotina para Olimpia de Gouges, hasta el cierre de los "clubs de mujeres" en la Revolución francesa. En las guerras mundiales de este siglo, cuando los hombres parten a las batallas, se pide a las mujeres que salgan al espacio público y que realicen todos los trabajos; una vez que están de regreso los hombres, se ordena a las mujeres regresar a sus dominios. Recordemos el análisis que realiza Betty Friedan en *La mística femenina*. En nuestro país, como estamos viendo que sucede ahora en los países fundamentalistas, si una mujer se opone a la violencia con la violencia, como sucedió con Claudia Rodríguez, la mujer que mata al hombre que intenta violarla, es condenada por situarse en espacios que no le corresponden, como es un puente en la madrugada después de haber bebido y paseado con un hombre. Ella se ha colocado así en el espacio y en el tiempo apropiados para ser usada sexualmente (México, 1997).

La interpretación de los modelos socioculturales también forma parte del patriarcado. Son relatos que corresponden al sacerdocio, a la judicatura, a las magistraturas, a las cátedras, al alto periodismo, a la representación parlamentaria, entre otros. El sacerdocio nos está vedado; las altas cátedras no están libres para temas feministas; los puestos de distinción y dirección se protegen por el llamado "techo de cristal", que nos impide a las mujeres alcanzar los verdaderos espacios de poder.

Lo anterior se sostiene por medio de la violencia que se ordena en tres tipos: la configuración de los espacios genéricos; la socialización diferenciada y asimétrica, y, finalmente, los "aparatos

<sup>5</sup> Celia Amorós, "Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales", en *Violencia y sociedad patriarcal*, p. 10.

ideológicos” del patriarcado —para usar el concepto althusseriano—, las instituciones sociales como la familia, la sociedad civil y el Estado, que pretenden legitimar, perpetuar y legalizar la asimetría de los géneros.

### LOS ESPACIOS GENÉRICOS

La cultura patriarcal ofrece una red complicada de conceptualizaciones, mediante las cuales las relaciones sociales de desigualdad entre hombres y mujeres, son interpretadas como producto de características biológicas y/o psicológicas de los seres humanos. Se pretende justificar —con ello— las relaciones desiguales entre los géneros. Este mecanismo, por ser invisible, oculta o distorsiona la estructura social asimétrica y enmascara la violencia que se requiere para sostener este estado de cosas, tanto en lo que se refiere a sus formas de operar como a su perpetuación.

El patriarcado, como todo sistema de dominación, delimita los espacios jerárquicos dotándolos de una significación, que opera como barrera que incluye o excluye a los grupos subordinados, de acuerdo con las necesidades y los intereses del poder.

La violencia en contra de las mujeres bajo esta perspectiva se refiere al hecho de que a ellas se les confina a espacios no elegidos por ellas mismas. En esa medida, se viola su derecho humano a decidir los espacios que se desea habitar, transitar, modificar y gozar. Al referirnos a los espacios pueden analizarse como perteneciendo a dos tipos: espacios físicos como la casa, determinadas zonas de las ciudades, ámbitos específicos de trabajo y de recreación —por ejemplo, a las trabajadoras sexuales en nuestro país se les prohíbe transitar por el mercado de La Merced a determinadas horas, y con determinados atuendos. También existen los espacios simbólicos, como la esfera privada, la naturaleza, el intimismo y ciertas figuras míticas y religiosas, los cuales se crean y definen para el genérico femenino por oposición a los espacios de reconocimiento y poder del grupo hegemónico del genérico masculino.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> V. Maquieira y C. Sánchez, comps., *Violencia y sociedad patriarcal*, p. VIII.

Respecto del tiempo, sólo me voy a referir al tiempo laboral. Los horarios de trabajo oficiales no contemplan los trabajos y las tareas adjudicadas a las mujeres, como son el cuidado infantil y las tareas domésticas. No existe el tiempo de las mujeres.

En suma, la violencia patriarcal se entiende como la codificación de los espacios restringidos para las mujeres, que genera, a su vez, cuando existen transgresiones, la violencia represiva que surge cuando se intenta reubicarlas en el orden instituido.

#### LA SOCIALIZACIÓN DIFERENCIADA

El grupo dominante presenta modelos socioculturales con sus respectivas interpretaciones estereotipadas de género, que en verdad son mecanismos de la violencia instrumental que impide el libre desarrollo y expresión de las personas y los grupos. Se ejerce contra los géneros masculino y femenino. Los mecanismos de implantación de los estereotipos de género se desarrollan progresivamente en la subjetividad mediante mecanismo de socialización minuciosos y complejos; adquieren carácter normativo que regula y legitima la interacción desigualitaria entre los grupos, y se ejerce contra los hombres y las mujeres.

La permanencia de los estereotipos se sostiene mediante dos procesos, uno externo y otro interno. La legislación que no favorece los cambios, ya que por el contrario, ésta se opone violentamente a que esto suceda. El interno, que obedece a la socialización femenina de dependencia en materia sexual y la represión del placer, a los cuales me referiré en la última sección de esta presentación. Aun cuando se da un discurso legitimador del cambio, sin embargo, no corresponde al comportamiento de las y los actores sociales. Por ejemplo, en la actuación en el seno de la pareja, cuando se dan agresiones y maltratos sobre las mujeres, la eficacia de la introyección del modelo de jerarquización entre los géneros produce en las mujeres ansiedades, resistencias y temores que obstaculizan la alteración del modelo impuesto. A eso obedece, en cierta medida, el fenómeno a que hicimos referencia al inicio del trabajo, en el sentido de que las mujeres aceptan la violencia doméstica. Éstos y otros factores — como el económico —, en las mujeres, impiden la alteración del modelo impuesto

y dificultan la generación de una identidad genérica congruente con los intereses de las mujeres y los hombres, tal como ellos mismos los expresan y legitiman.<sup>7</sup>

#### LA FAMILIA, LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO

Son las maquinarias encargadas de llevar a cabo la socialización diferenciada asimétrica de hombres y mujeres. La familia, desde la llamada "educación no formal", que yo caracterizo como "domesticación femenina" —de *domus*, casa.<sup>8</sup> La sociedad civil, que legitima desde hace siglos que se ejerza la violencia sobre el género femenino. El tipo de violencia primaria que se hace invisible o apenas perceptible, y que actuando de manera cotidiana contribuye a mantener y defender el poder hegemónico, adquiriendo las características de "normalidad", a las cuales antes hice referencia. Es decir, todo lo que se torna habitual mediante el cumplimiento de una norma impuesta de hecho o de derecho.

Este proceso violentador de ellos y ellas es más afín a ellos, porque está hecho por hombres y para hombres. Para nosotras es bastante ajeno, a no ser que se acepte la domesticación, o se conviertan las mujeres en transgresoras, que desde las categorías hegemónicas se percibe como agresión. Con un grave costo personal y social para las mujeres. Se le llama la "agresión feminista".

#### EL FEMINISMO

Existen colectivos de mujeres que transgreden la asignación patriarcal y se apoderan de la palabra —el arma más contundente, a decir de García Márquez en el coloquio reciente del idioma español— que les fue arrebatada por el orden patriarcal, el poder del padre en la familia, del patrón en la sociedad y del padre eterno en el cielo.

El feminismo de cualquier signo —porque se dan muchos feminismos— supone la emergencia de un nuevo sujeto histórico

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> Cf. Graciela Hierro, *De la domesticación a la educación de las mexicanas*. México, Torres y Asociados, 1990.

y de conocimiento que plantea, desde sus objetivos y necesidades, una crítica de los significados y de los saberes vigentes, como en este trabajo se ha intentado hacer, al analizar la violencia contra las mujeres como un fenómeno estructural inherente a la hegemonía patriarcal.

El feminismo articula demandas legítimas y persigue finalidades significativas para toda la sociedad, que han de potenciarse como ideología de cuestionamiento y de propuestas lúcidas, estableciendo alianzas para desestructurar el sistema de violencia del patriarcado y la desesperación de la sociedad actual, pudiendo, para ello, utilizar la "violencia de las pacíficas" para alcanzar un modo de vida más aceptable para todas y todos.

#### LA ÉTICA

Quien controla tu placer, te controla a ti.

Lezek Kolakowsky

Hemos tratado de analizar la violencia de género como una de las circunstancias que han impedido a las mujeres la posibilidad de alcanzar el placer, puesto que para muchas mujeres el deber de ser felices ha sido uno de los deberes más olvidados.

La moral patriarcal, específicamente la doble moral sexual, ha sido la estrategia apropiada para mantener a las mujeres bajo control. En efecto, precisamente la represión de la sexualidad femenina ha garantizado, entre otras cosas, la limitación del placer dedicando a las mujeres a la procreación.

Resulta necesario determinar en primera instancia nuestro derecho al placer, para en seguida reclamarlo. Los derechos humanos de las mujeres se contemplan como el fundamento de tal ética y no al revés: la ética legitimadora de los derechos. Es decir, para poder referirnos en verdad a una ética autónoma de cualquier signo, pienso yo, hemos de argumentar nuestro derecho a ser felices. Dignas de ser felices, diría Kant; con el derecho a la libertad para elegir la propia ética, con independencia de la diferencia de género.

Finalmente, ser libres de transitar por todos los espacios, de utilizar todos los tiempos, de elegir el propio modelo de vida, la propia educación, el trabajo y el erotismo. Elegir el ocio para soñar con el tipo de sociedad que a cada quién le gustaría vivir. Utopía en efecto, pero la que no espera lo inesperado nunca le llega, como afirma el sabio Heráclito.



## LA VIOLENCIA URBANA

Carlos Monsiváis\*

¿QUÉ ES la violencia urbana? La respuesta clásica sería: si no lo sabes no tiene caso que lo preguntes; aunque se puede también intentar una definición, aludiendo a los conflictos, las tragedias, las situaciones crónicas, las repercusiones en la conducta propiciados por el estallido perpetuo — económico, social y demográfico — de las ciudades, y la imposibilidad de un control fundado en la aplicación estricta de la ley. Para entrar en tema escojo como paradigma de violencia urbana a la ciudad de México, no sólo por chovinismo apocalíptico, sino por su expansión incesante ciertamente anunciadora del porvenir cercano, en un siglo XXI poblado de megalópolis. Entre los elementos constantes de la violencia urbana localizo los siguientes, sin jerarquía alguna:

— El vínculo cotidiano con las representaciones de la violencia en los medios electrónicos, que conduce a debates interminables sobre la sobre-exposición de los niños a simulacros de la crueldad y la barbarie, o informaciones detalladas.

— Los alcances de la delincuencia, propiciados por la descomposición de los cuerpos policíacos, los desastres de la economía popular, y la confianza en la impunidad surgida de un conocimiento: más del ochenta por ciento de los delitos cometidos en la capital jamás reciben castigo.

— Los productos de las presiones de la ciudad, los casos psicopatológicos, por fortuna todavía restringidos.

— La violación de los derechos humanos a cargo, fundamentalmente, de la policía y de un poder judicial cuya corrupción alcanza niveles orgánicos.

— Las tensiones y agravios padecidos por las personas, que se resuelven dramáticamente en el seno de las familias. Tales desahogos o golpes de autoritarismo, que con frecuencia desembo-

\* Escritor, cronista de la ciudad y colaborador de *Proceso* y *La Jornada*.

can en el asesinato o la violación, se amparan en los derechos que el tradicionalismo le concede a los padres de familia, y se potencian por las sensaciones de anomia. Lo más fácil, y muy probablemente lo más efectivo, es culpar de la violencia familiar a la condición humana, que desde Caín y Abel atiende las soluciones de exterminio, pero eso menosprecia los poderes desquiciantes de las urbes, con su pérdida obligada del sentimiento comunitario. Una filicida célebre, Elvira Luz Cruz, mató a sus cuatro hijos e intentó suicidarse acto seguido. Los vecinos lo impidieron, pero los vecinos mismos nada hicieron por ayudarla en su desesperación y abandono. Debilitada por la subalimentación y la ignorancia, apresada por la dependencia extrema y el abandono, incapacitada para darle de comer a sus hijos, Elvira Luz Cruz optó por la extinción.

Con lo anterior, no le adjudico una causa definible y repetitiva a los incontables casos de violencia familiar. Sólo apunto la influencia del medio urbano que, salvo en circunstancias extremas, ha ido cancelando los dispositivos de solidaridad en favor del egoísmo de la sobrevivencia. En este caso "cada quien para su santo" significa tan sólo: "Si es tan poco lo que puedo hacer por mí y por los míos. ¿cómo podré hacer algo por los demás?" Esto sin olvidar otro hecho significativo: pese a la disolución evidente del impulso comunitario, la reacción más sistemática contra la violencia familiar se da tratándose de niños. Es constante la denuncia de los vecinos contra el maltrato o el hostigamiento sexual a niños. Un caso no tan infrecuente como parece, el del hombre que hurtó a su mujer y a sus hijos del conocimiento del mundo (*El castillo de la pureza*), se califica ya de monstruosidad límite.

Como extensión de la moral del hacendado, uno de los ejes de la violencia urbana es la deshumanización de las víctimas, la cancelación de sus derechos corporales. Nada que no ocurra en el universo agrario y que en las urbes se multiplica al cobijo del anonimato. El violador cree de paso satisfacer a la víctima, el policía judicial está convencido de la falta de derechos (la falta de existencia ciudadana) del torturado, el asaltante que golpea e insulta al asaltado está seguro de que alguien incapaz de protegerse sólo merece oprobio. ¿Por qué él tiene y yo no, o por qué él no sabe eximirse de asaltos?

En última instancia, lo plenamente urbano de esta violencia es su posibilidad muy concreta de disolverse en el gentío. ¿Quién identificará con certeza al violador o al asaltante si no se le detiene en el acto, qué previsiones existen contra el delito en una sociedad de masas, quién no cree poder ocultarse tras el anonimato de millones de personas?

La pobreza como explicación específica de una zona de la violencia urbana. No creo en el determinismo, y así como no acepto la afirmación reiterada de Carlos Salinas ("En la pobreza no hay democracia"), también estoy convencido de que en la pobreza hay y puede haber vida cultural, y que la carencia de recursos económicos no elimina ni mucho menos los recursos espirituales y morales. Sin embargo, la condición desesperada de las clases populares es gran caldo de cultivo de la violencia. Si la burguesía y la clase política hacen uso de la violencia como prerrogativa y extensión casi natural de sus privilegios, en las clases populares cuentan mucho el atraso, lo incipiente de la cultura de los derechos humanos, el sentimiento de represalia contra un orden injusto, la necesidad de establecer su personalidad pese a las evidencias en contra. (El padre de familia que no consigue trabajo, explotado, cansado, hartado, trata con saña a su mujer y a sus hijos con tal de existir ante sí mismo, en una táctica bárbara pero probada históricamente.) Y la violencia popular, engendrada en la pobreza, se acerca por momentos a la violencia del Estado. En la madrugada del 28 de abril de 1997, en La Purificación Tepetitla, Texcoco, integrantes de la guardia de vecinos sorprenden a cuatro personas despojando de sus llantas a un vehículo Dart K guayín modelo 1985. Se detiene a Fidel Marco Patiño, de cuarenta y cinco años, y a Eduardo Mojica Villa, de cincuenta y dos años, y se les lleva a la plaza principal del pueblo. Las campanas de la iglesia alertan a la comunidad, trescientos de cuyos integrantes asisten al interrogatorio de los detenidos, exigiéndoles el nombre de sus cómplices. Se vendaron a los detenidos y se les ata de pies y manos, golpeándoles con furia. Se convoca a las autoridades, y como no acuden, al amanecer les colocan a los delincuentes sogas en el cuello y se prepara la ejecución. En ese momento se presentan el presidente municipal, Federico de la Vega Murillo, con el director de la policía local, Antonio Morat, a negociar la entrega de los detenidos. Llegan luego la agente del Ministerio Público y

el delegado de Averiguaciones Previas. Al final la turba entrega a los ladrones de llantas, y son hospitalizados de inmediato. Fidel Marcos Patino sufre estallamiento de vísceras, fractura de mandíbulas y la pérdida de varios dientes, y Mojica Villa tiene fracturas de cráneo y lesiones diversas.

Insisto: para todo efecto práctico Texcoco es urbano. Está electrificado, conurbado a la ciudad de México y enlazado en su tiempo libre por la televisión, la radio, los videocasetes, los sistemas informativos y educativos de la megalópolis. Y el delito cometido no ameritaba ni con mucho la explosión de rabia. Como se quiera ver, un robo de llantas no es asesinato o violación. Por eso, y no obstante sus similitudes con numerosos hechos de esta índole en regiones indígenas y campesinas, la violencia en Texcoco es plenamente urbana. Los linchadores no se inmutan ante la presencia de fotógrafos, se atienen a la gran valía de un automóvil, la propiedad más entrañable después de la casa, creen a su bárbara manera que el linchamiento es una de las prerrogativas de la sociedad civil, y ven en el crimen por razón del despojo a una nueva exigencia urbana. Esto sucede en Texcoco, pero hace seis meses ocurrió algo similar en el Centro Histórico, en la calle de San Ildefonso y aledañas. Un automovilista atropella sin mayores consecuencias a un niño de cuatro años de edad. La multitud reunida en un instante quiso linchar al conductor, acudió la policía a protegerlo, y se dispusieron a linchar a los policías que se salvaron luego de una presencia muy fuerte del cuerpo policiaco.

Lo anterior, parte del complicado paisaje de la violencia urbana, intensificado año con año en el aumento de índices delictivos, de hechos de violencia familiar, de enfrentamientos entre la policía y los ciudadanos (en su versión, por ejemplo, de vendedores ambulantes), de riñas de tránsito, de atmósferas tensas. Todo desemboca en visiones de la distopía, la utopía negativa, donde la violencia urbana, prefigurada míticamente por Los Ángeles de *Blade Runner*, con su lluvia ácida y su imaginería de la multiplicación de conductas que los replicantes emblematisan, es la señal distintiva de las atmósferas inescapables. Megalópolis es ya sinónimo de violencia, de las formas de la decadencia que impone toda vasta concentración humana, sobre todo en un orden económico donde el trabajo, sustituido por la automatización, tiende a

disminuir, mientras la violencia se acrecienta, al ritmo del relativismo ético, o de la posmoral pregonada por varios analistas. Por desgracia, dadas las condiciones actuales, es fácil, sin ánimo catastrofista, predecir el incremento de la violencia urbana, ya lenguaje inseparable en ciudades donde la justicia es la mezcla de aplazamientos, impunidades y distribución siempre inequitativa de la ley, y en donde los servicios se encarecen y disminuyen sin remedio.

También, y esto es determinante, la violencia se interioriza en cada uno de los habitantes de la urbe, no tanto como las ganas de ajustarle cuentas a la realidad a través de explosiones de furia, sino como la espera de lo inminente, la resignación ante la carga de hechos injustos e irreparables que la ciudad impone. Esto no es desde luego únicamente psicológico. Todo el tiempo, en la medida de sus posibilidades y de sus posesiones, cada uno de nosotros aguarda la llegada de la violencia, en el esperando a Godot de las múltiples cerraduras en las puertas, de los dispositivos de seguridad en los automóviles, de los seguros sin los cuales no se transita, de las armas en la casa, de la proliferación de las compañías de seguridad, de los *gadgets* innumerables de protección personal, del simple miedo físico a lo que ocultan los grupos o los individuos con los que uno se tropieza a partir de ciertas horas. Las cargas de adrenalina como homenaje a la ubicuidad de la violencia urbana.

En el París del siglo XIX, distinguía Walter Benjamin al *flanneur*, al que tomaba la calle como su morada, con esas cuatro paredes de la curiosidad y la vitalidad. En la megalópolis de fines del siglo XX al *flanneur* lo sustituye como ocupante de las calles la Víctima en Potencia, que hace de la desconfianza su instrumento del conocimiento y del recelo su bitácora. La violencia nos desaloja de las calles, nos encierra doblemente en nuestras casas, multiplica, en el caso de los ricos, las precauciones y los guardaespaldas (los guaruras, esos ángeles de la guarda de las previsiones sombrías), modifica la intuición hasta volverla depósito de miedos ancestrales, se aterra ante la propia sombra porque no se sabe si el inconsciente va armado y, por último, nos convence de que la ciudad, en el sentido de sensaciones de libertad, es progresivamente de los Otros y es cada vez más el Otro y lo Otro, aquello que dejó de pertenecernos cuando aceptamos que la violencia es

por lo pronto indetenible, sabiendo en el fondo que este *por lo pronto*, dadas las características de la urbe, es a largo plazo.

En materia de violencia urbana sólo tiene conclusiones optimistas quien piense dormir con la puerta abierta.

## LA LEGISLACIÓN MEXICANA FRENTE A LA VIOLENCIA INTRAFAMILIAR

Laura Salinas Beristáin\*

LA VIOLENCIA intrafamiliar es un fenómeno que, además de afectar gravemente a mujeres, niños, ancianos y discapacitados, destruye a la familia, y recientemente se ha reconocido que implica discriminación y viola derechos humanos, porque constituye un abuso de poder. Este reconocimiento es fundamental porque, con él, esta violencia deja de ser vista como un asunto que sólo compete a quienes están involucrados en ella. Así fue declarado por el Comité para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, el cual consideró que es responsabilidad de los Estados prevenir y sancionar la comisión de todos los actos de violencia y que, si no lo hacen, vulneran a su vez los derechos humanos de las víctimas.<sup>1</sup>

México, por otra parte, ha suscrito la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, en la que se reconoce a las personas del sexo femenino el derecho a vivir sin ser agredidas.<sup>2</sup> Parece de toda lógica que, cuando las víctimas son los niños, los ancianos o los discapacitados, la violencia sea vista también, y quizá con mayor razón debido a la especial vulnerabilidad de la que ellos adolecen, como violatoria de sus derechos humanos.

\* Profesora e investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana y coordinadora del Programa de la Mujer, el Niño y la Familia, de la Comisión Nacional de Derechos Humanos.

<sup>1</sup> Organización de las Naciones Unidas, *Discrimination al égard des femmes: la Convention et le Comité* (Decimoprimer Reunión, 1992). Ginebra, 1995, pp. 32-33. (Col. Droits de l'homme, ficha de información 22)

<sup>2</sup> Convención de Belem do Pará, aprobada por la Asamblea General de la OEA el 9 de junio de 1994.

Conviene hacer la siguiente descripción del fenómeno, la cual sintetiza los resultados de largos años de estudio en los ámbitos académico y de atención a víctimas.<sup>3</sup>

1. La violencia intrafamiliar tiene muchas formas; consiste en acciones — como ataques verbales y sexuales, golpes, amenazas, confinamiento y otras formas de agresión que producen lesiones físicas y psicológicas e incluso la muerte —, en privación y en abandono; pone en peligro la vida, la salud y la integridad de quienes la sufren, y puede darse por una sola vez, o bien en forma repetida, de manera que lo que en cada ocasión no constituiría un daño, sí lo produce con la repetición.

Es muy importante, si se quiere atender a una visión completa del fenómeno, observar que, según lo indican las cifras proporcionadas por diversos organismos que atienden a víctimas,<sup>4</sup> siempre hay violencia psicológica; en gran parte de los casos acompañada de variadas formas de violencia física, entre las que se incluye la sexual.

2. La violencia tiene graves consecuencias: inhibe el desarrollo de las víctimas y les provoca daños irreversibles. En el Programa Nacional de la Mujer 1995-2000 se reconoce que “el abuso ejercido sobre las mujeres por... sus parejas deja huellas, tanto físicas como psicológicas... que... a largo plazo [llegan a] manifestarse mediante el miedo y la ansiedad”, y que “los lazos emocionales,

<sup>3</sup> En los espacios académicos y en los Organismos No Gubernamentales de asistencia a víctimas de violencia mexicanos, se ha logrado ya una caracterización muy precisa del fenómeno. En el estudio del problema y en la atención a las víctimas de violencia están empeñados: programas académicos (en El Colegio de México, en la UNAM y en la UAM); Organismos No Gubernamentales (en la Asociación Mexicana contra la Violencia hacia las Mujeres, en Mujeres en Acción Sindical, en la Federación Mexicana de Universitarias y en COVAC); Organismos Gubernamentales (en el Centro de Atención a la Violencia Intrafamiliar y en el Instituto Nacional de Pediatría), y profesionales independientes de diversas disciplinas (psicólogos, psicoanalistas, juristas, neurólogos, pediatras, sociólogos y antropólogos).

<sup>4</sup> Por ejemplo, en el *Perfil estadístico anual de violencia intrafamiliar; enero-diciembre 1996*, del Centro de Atención a la Violencia Intrafamiliar, se informa que en todos los casos hubo tal violencia psicológica, la cual estuvo acompañada en un 62.27% de agresión física no sexual y en un 25.21% de esta última también. Importa poner énfasis en el hecho de que en el porcentaje restante la violencia psicológica se presenta sola.

legales y económicos que vinculan a las mujeres con sus agresores, frecuentemente las conducen a un estado de baja autoestima, vulnerabilidad, aislamiento y desesperanza, circunstancias que dan lugar a problemas como el alcoholismo, la drogadicción y aun el suicidio".<sup>5</sup>

En los niños la violencia deja marcas de por vida, "de índoles y grados diversos: desde depresión y formas distintas y más o menos veladas de autodenigración, hasta necesidad de... hacer padecer a otros lo que se padeció en la infancia".<sup>6</sup> Ochoterena y Arrubarrera opinan que el maltrato tiene un impacto devastador en el funcionamiento del niño, y que "puede producir efectos importantes en todas las cuestiones evolutivas claves. También sería razonable — agregan — pensar que en todos los ámbitos del desarrollo (cognitivo, afectivo, social, lingüístico, etcétera) [pueden] aparecer déficits importantes, y que estos niños se [encuentran] en alto riesgo [de tener] problemas de conducta y [...] trastornos psicopatológicos".<sup>7</sup>

3. Como ya se dijo, las víctimas primordiales de la violencia intrafamiliar son las mujeres y los niños. Esta aseveración puede confirmarse con algunas cifras estadísticas: en un informe del Centro de Atención a la Violencia Intrafamiliar, dependiente de la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal, se dice que el 86% de las cincuenta y cinco mil novecientas cincuenta y dos personas que fueron atendidas entre 1991 y 1994 fue de mujeres adultas, el 10% de niñas y el resto de ancianos. En el *Perfil estadístico* emitido por el mismo Centro a fines de 1996,<sup>8</sup> se dice que en el 89.48% de los seis mil cuatrocientos cuarenta y nueve casos en que se detectó maltrato, las víctimas fueron mujeres.

"Un estudio realizado en ciudad Nezahualcóyotl revela que, alrededor de una de cada tres mujeres unidas en pareja con edades comprendidas entre los quince y los sesenta años, afirmó sufrir maltratos serios recurrentes a manos de un familiar. Asi-

<sup>5</sup> Secretaría de Gobernación, *Alianza para la igualdad. Programa Nacional de la Mujer 1995-2000*. México, SEGOB, 1996, pp. 49 y 52.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>7</sup> En *Memorias del Primer Seminario Interdisciplinario e Internacional*. México, FICOMI/UNICEF/CNDH/DDF, 1992, p. 31.

<sup>8</sup> Ver *supra*, n. 4.

mismo, datos provenientes del estado de Jalisco indican que cerca del 57% de las mujeres entrevistadas, residentes en zonas urbanas, y un 44% de las residentes en zonas rurales, había experimentado algún tipo de violencia intrafamiliar..."<sup>9</sup>

Por otra parte, en el Instituto Nacional de Pediatría se reciben cada vez más pacientes que padecen el síndrome de violencia.<sup>10</sup> "Durante el primer semestre de 1992, las cifras oficiales de México referían que se atendió a sesenta y cinco mil cincuenta y cinco menores maltratados y víctimas de abuso".<sup>11</sup>

También cabe decir que es característica común de las víctimas su vulnerabilidad derivada de muy diversos factores como, por ejemplo, su condición de dependencia, su imposibilidad de acceder a los espacios de procuración e impartición de justicia (sea por desconocimiento de cómo hacerlo, sea porque aún no tienen personalidad para ello), su desvinculación del medio social o el carácter afectivo de sus lazos con el agresor.

Por otra parte, los principales victimarios, según algunos autores y algunas fuentes, son los jefes de familia varones, en detrimento de las mujeres, los niños y otros miembros vulnerables del grupo familiar, y ocupan el segundo sitio como tales las mismas mujeres adultas, en contra de esos otros miembros vulnerables.

En el *Perfil estadístico anual de violencia intrafamiliar; enero-diciembre 1996*, se indica que, en un 86.12% de los casos a que se refiere, el responsable del maltrato es un hombre (en un 74.78% la pareja de la víctima, en un 5.3% el hijo, y en un 4.37% el ex cónyuge). En los documentos sobre ciudad Nezahualcóyotl y Jalisco, ya citados, se reporta que la mayoría de las mujeres motivo de las muestras sufría el maltrato de sus maridos.

Sin embargo, otras fuentes no menos fidedignas ofrecen datos que indican que, respecto de los niños, son mayoría las mujeres victimarias. Así, en un estudio sobre el maltrato a los niños, elaborado por Marcovich en el Hospital Infantil de México en 1977,

<sup>9</sup> Secretaría de Gobernación, *op. cit.*, p. 52. Cabe decir que estas cifras coinciden con las que maneja la Organización Mundial de la Salud, citado por Alicia Elena Pérez Duarte, *Derecho de familia*. México, FCE, 1994, p. 98.

<sup>10</sup> Arturo Loredó Abdalá *et al.*, "Maltrato físico", en A. Loredó, coord., *Maltrato al menor*. México, Interamérica/Mc Graw Hill, p. 11.

<sup>11</sup> Wilfredo Guzmán Guajardo, "Algunas formas de maltrato social en México", en A. Loredó, coord., *op. cit.*, p. 89.

se dice que, de seiscientos ochenta y seis casos, en el 39.3% fue la madre quien maltrató, en el 19.1% fue el padre, en el 10.7% el padrastro o la madrastra, y en el resto abuelos, tíos, hermanos y algunos otros, menos significativos, de cuyo sexo no se habla.<sup>12</sup> En otro estudio del Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia y del Programa de Prevención del Maltrato al Menor, sobre las denuncias de maltrato infantil recibidas en dicho programa entre 1983 y 1986, se puede ver que, de los mil ciento sesenta y seis casos atendidos, en cuatrocientos cincuenta y ocho la madre fue la agresora, en trescientos sesenta y cinco lo fue el padre, en ciento treinta y seis ambos, en setenta el padrastro y en cincuenta y seis la madrastra.<sup>13</sup>

De cualquier manera ha de hacerse una consideración de fundamental importancia: quienes imprimen violencia a sus relaciones en el ámbito de la familia ejercen de una manera abusiva un poder que tienen en razón de su autoridad, "profundamente arraigado desde el punto de vista cultural, y frecuentemente avalado o soslayado por la norma jurídica".<sup>14</sup>

4. La violencia a la que aludo se da en todo tipo de relaciones familiares, consideradas éstas en un sentido amplio: de noviazgo, de matrimonio, amasiato, concubinato o cualquier parentesco; de personas que convivieron en un grupo familiar que ya se ha disuelto.

"Conviene, [además], tomar en cuenta que, si bien la familia es universal, también es tan variable que hay muchos modelos de ella que atienden, tanto a patrones culturales muy diversos — como, por ejemplo, cuando el padre no habita con la madre y los hijos, sea porque prefiere vivir solo, sea, y éste es el más común

<sup>12</sup> J. Marcovich, *El maltrato a los hijos*. s./ed., 1978, p. 54. Citado por Gerardo González et al., *El maltrato y el abuso sexual a menores: una aproximación a estos fenómenos en México*. México, UAM-A/UNICEF/COVAC, 1993, p. 71.

<sup>13</sup> El resto de los agresores está conformado por otros, como tíos y abuelos, cuyo sexo no se menciona. *Denuncias recibidas en el Programa de Prevención del Maltrato al Menor*. DIF/PREMAN. Citado por G. González et al., *op. cit.*, p. 75.

<sup>14</sup> Comisión Nacional de Derechos Humanos, *Los derechos humanos de las mujeres en México*. México, CNDH, 1994, p. 11. Ahí se dice que quien comete actos de violencia contra mujeres y niños abusa "de una figura que es absurda y viciosa reminiscencia del derecho romano: la del derecho de corrección que no solamente forma parte de nuestra cultura, sino que en muchos lugares sigue siendo norma".

de los casos, porque tiene otra familia con la que sí comparte el domicilio —, como a sus bases legales — matrimonio o concubinato —, o a su extensión — desde la más pequeña, la pareja sin descendencia, hasta la muy extendida, que en México llega a incluir a parientes políticos, abuelos, tíos y otros”.<sup>15</sup>

Resulta también de suma importancia reconocer que en el problema, sus consecuencias y las posibilidades de resolverlo, tiene un peso relevante el hecho de que en los espacios en los que sucede “cabe esperar que [precisamente las víctimas] reciban cuidados y sean tratadas con respeto [...]”<sup>16</sup> “La violencia proviene de personas en las que se confía [o en las que se requiere confiar], a las que se ama, de las que se depende económicamente. Se produce dentro de los hogares, de esos espacios que suponen una protección de las agresiones externas; de esas cuatro paredes que implican un resguardo de la intimidad, que conforman un santuario de lo privado; [lo cual es] aprovechado por el agresor para [abusar de] su poder con doble certeza de su impunidad”.<sup>17</sup> Ello hace que a las víctimas les sea difícil optar por la solución penal<sup>18</sup> y, si lo hacen o buscan una solución por la vía civil, probar el maltrato.

Uno de los caminos que tiene el Estado para procurar la igualdad real de los diferentes, es el legislativo. La norma jurídica es condición, si no única, sí indispensable del ejercicio de los derechos humanos. En nuestro país no existe normativa que tutele el derecho a una vida libre de violencia en las relaciones familiares; es por eso urgente incorporar en la legislación mexicana lo nece-

<sup>15</sup> Gerardo González y Beatriz Saucedo, *Anteproyecto de reformas al Código Penal para el Distrito Federal y al Código de Procedimientos Civiles para el Distrito Federal en materia de violencia intrafamiliar*, p. 1.

<sup>16</sup> Comisión Nacional de Derechos Humanos, *op. cit.*, p. 10.

<sup>17</sup> A. E. Pérez Duarte, *op. cit.*, pp. 298-299.

<sup>18</sup> Cabe decir aquí que, por ejemplo, de los sesenta y cinco mil cincuenta y cinco menores victimados en el primer semestre de 1992, solamente se originaron cuatrocientos cincuenta y ocho investigaciones judiciales. W. Guzmán Guajardo, *op. cit.*, p. 89. Otro dato significativo es el de que, de las personas atendidas en el CAVI en 1994, “solamente un 9% presentó denuncia por ilícito penal. El resto buscó alternativas de solución que no desintegraran a su familia, o bien prefirió que la ruptura familiar no estuviera estigmatizada por haberse iniciado un proceso penal”. Datos tomados de Martha de la Lama Noriega, *Consideraciones en torno a una ley de atención y prevención de la violencia intrafamiliar*, abril de 1995.

sario para contrarrestar las desigualdades reales mediante el trato legislativo igualitario, es decir, diferenciado, que atienda a las particularidades de quienes sufren agresiones del tipo que nos ocupa.

En México, la fundamentación jurídica de toda medida en contra de la violencia está en la Constitución Política. Su artículo 4o. otorga a las personas de ambos sexos igualdad ante la ley y ordena que ésta proteja la organización y el desarrollo del grupo familiar. Además, consagra el deber de los padres de preservar el derecho de los menores a la satisfacción de sus necesidades y a la salud física y mental. La normativa secundaria, en cambio, no atiende al mandato constitucional y deja casi totalmente faltas de protección a las víctimas del abuso en el seno de la familia.

En resumen, se puede decir que, ni en el ámbito del derecho penal, ni en el del derecho familiar, se ve al fenómeno como un conjunto variable y complejo de síntomas que deben ser considerados partes de un todo.

Tampoco se prevé la habitualidad; es decir, no se describe, como una de las formas de la violencia que nos ocupa, el abuso frecuente que puede o no dejar huellas perceptibles a simple vista, pero que es siempre profundamente destructor.

Además, en ninguna norma se toma en cuenta la especial situación de desamparo de la víctima, debida, como ya se vio, a múltiples factores, y hacen excepción los códigos que disponen medidas de seguridad para ella, obligan a que los procuradores y los administradores de la justicia escuchen a los menores directamente, y permiten a éstos acudir en busca de defensa.

En los códigos penales del país solamente se tipifican algunas de las conductas que constituyen violencia intrafamiliar. No son tipificadas las agresiones psíquicas, ni las físicas que son leves; tampoco se prevé la recurrencia, en virtud de la cual se producen daños de toda suerte que no resultarían de un solo hecho violento de poca magnitud. En diez estados las lesiones leves inferidas por quienes ejercen la patria potestad o la tutela "en el ejercicio del derecho de corregir", no son punibles si el autor no abusa, es decir, si no corrige "con crueldad o con innecesaria frecuencia".

La violación, por otra parte, no suele ser vista como más grave cuando se comete en contra de un familiar, y en un único caso se

acepta que puede darse entre cónyuges. Sólo algunos códigos aumentan la pena para este delito en función del vínculo de familia, aunque todos prevén la pérdida de la patria potestad o la tutela.

Por otro lado, aun cuando sucede que es tomada en cuenta, como elemento del tipo de relación de parentesco, no queda totalmente cubierto el panorama de posibles víctimas de la violencia intrafamiliar, ya que la norma no atiende al hecho de que el fenómeno se da también en relaciones que no siempre constituyen los lazos parentales previstos por ella.

Respecto de la sustracción de menores, sucede que casi nunca se considera como posible sujeto pasivo a quien tiene la patria potestad. Sólo en dos casos se incluye como posible sustractor a quien no tiene la custodia.

Finalmente debe decirse que constituyen excepción los códigos que disponen alternativas tendientes a la rehabilitación del sujeto activo.

Por lo que se refiere a los códigos civiles, en los sustantivos sólo se habla de sevicia, injurias y maltratos o tratamientos, como causales de divorcio o de pérdida de la patria potestad o la tutela y, en los procedimentales, la prueba se exige directa; es decir, se pide plena, con precisión de circunstancias de lugar, modo y tiempo, a pesar de que esas conductas suelen darse en espacios privados de relación y de que, por tanto, casi siempre sólo se pueden probar en forma indirecta.

Además, se debe decir que la patria potestad está vista de manera que, quienes están sujetos a ella, quedan a merced de quien la tiene. Los derechos que otorga — con muy pocas limitaciones — y lo difícil de los trámites que han de seguirse para sustraerse — cuando hay razones para hacerlo — a su dominio, hacen que aumente la situación de desamparo de la víctima.

Por último, las normas que contienen disposiciones sobre asistencia social,<sup>19</sup> que suelen disponer quiénes están sujetos a dicha asistencia y qué programas son prioritarios para prevenir y resolver problemas sociales que también lo son de salud pública, casi nunca se refieren a mujeres víctimas de violencia y no establecen programa alguno destinado a atacar el fenómeno. Además, tam-

<sup>19</sup> Se trata de las leyes de salud y las de asistencia social.

poco se incluye en ellas el deber de recabar la información sobre el tema.

La violencia doméstica plantea tres cuestiones que requieren solución: es necesario procurar que los abusos cometidos dentro de la familia no queden impunes, proteger a las víctimas y evitar la destrucción del grupo familiar, hasta donde sea posible y erradicando de él la violencia. Todo indica que, entre las medidas que han de tomarse, las legislativas resultan indispensables. Aunque algunas voces han afirmado que es conveniente elaborar una norma específica contra la violencia, parece más conveniente, por razones que van desde las de técnica legislativa hasta las políticas, hacer reformas a nuestros códigos civiles y penales, sustantivos y procedimentales, y a nuestras leyes de salud y de asistencia social.<sup>20</sup>

En primer término conviene que en todos los ámbitos normativos se establezca la figura de la violencia intrafamiliar como una conducta o una omisión agresiva, muchas veces repetida en forma sistemática, siempre dolosa e intencional; que puede o no dejar huella visible en el cuerpo pero que causa daño físico o psicológico; que se produce entre los miembros del grupo familiar, tanto si están conviviendo como si convivieron en él, independientemente de que los una o no un lazo de parentesco y de cuál sea éste y que constituye abuso de poder, dado que entre las víctimas y los victimarios hay relaciones de subordinación en razón del afecto, de la fuerza, de la autoridad o de la dependencia económica.

Vista así la violencia, en el ámbito penal son indispensables las siguientes adecuaciones:

Debe tipificarse en los códigos sustantivos tomando en cuenta la descripción arriba propuesta.

Dichos códigos deben, además, considerar como agravados los abusos que constituyan violencia sexual cometidos en contra de

<sup>20</sup> Cabe aquí citar al doctor Saúl Franco, especialista en violencia de la Organización Panamericana de la Salud, quien dice que "hacer visibles esas múltiples formas de violencia no letal, mediante la creación de códigos, categorías e indicadores que permitan demostrar su magnitud y sus consecuencias, es otra de las tareas en la agenda para trascender la canalización y la cotidianización de la violencia y por enfrentarla en la sociedad..." Citado por G. González *et al.*, *op. cit.*, p. 39.

quienes guardan cualquier relación familiar con el sujeto activo. También ha de desaparecer de ellos la posibilidad de que la pena se aminore a los padres que cometan lesiones leves cuando ejerzan el derecho de corrección y, en cambio, ha de considerarse agravante el abuso de cualquier índole que se haga de tal derecho.

Debe establecerse una amplia gama de sanciones que guarden proporción con la gravedad de la conducta y que resulten efectivas en términos de prevención general y particular. Tales sanciones deben ser, entonces, de carácter terapéutico —siempre obligatorias—, de naturaleza económica y, como última opción, de tipo corporal, aplicables solamente en casos de reincidencia o de gravedad mayor.

En los códigos procedimentales ha de preverse la protección oportuna a las personas agredidas, por lo cual conviene dar facultades al juez para dictar medidas de protección inmediatas, y a las procuradurías para intervenir con fines preventivos, inclusive en los domicilios, a petición de parte y con la obligación de dar de inmediato vista al juez correspondiente. Desde luego que debe cuidarse, al hacer estas adecuaciones, que se mantenga el respeto al principio de legalidad.

Por lo que toca al ámbito civil procede lo siguiente:

Modificar en los códigos sustantivos la figura de la patria potestad, de manera que se establezca que la crianza y la educación son obligaciones, no facultades, y que no conllevan de ninguna manera el uso de la violencia como forma aceptable de corregir o castigar.

Establecer, como una obligación de ambos cónyuges, la de evitar conductas que impliquen violencia intrafamiliar, tanto entre ellos como respecto de sus hijos. Igual deber ha de darse a todos quienes tienen parentesco o viven en relaciones de familia y a quienes, habiendo sido pareja fundada o no en el matrimonio, estén divorciados o separados.

Incluir, entre las casuales de divorcio que constituyen las sevicias, las amenazas, el maltrato, las injurias y otras conductas similares, la de violencia intrafamiliar, de conformidad con la descripción ya hecha de ella.

Dar al juez, en los códigos procedimentales, facultades para que, tanto si dicta la separación provisional de los cónyuges, como si emite la sentencia de divorcio, y en todo asunto de violencia

intrafamiliar del que conozca, ordene las medidas conducentes a proteger a quienes han sido víctimas de ella, para que no sigan siéndolo.

Ordenar que el juzgador tome en cuenta que se está dando la violencia intrafamiliar, al decidir sobre los derechos de los hijos a la convivencia con sus padres y sobre el ejercicio de la patria potestad, así como que escuche al niño y que se oriente siempre por el principio del interés superior de la infancia.

Establecer que la obligación de contribuir a la manutención de los hijos no podrá darse mediante la incorporación de éstos a la familia del obligado que los haya hecho víctimas de violencia intrafamiliar; que la violencia intrafamiliar producida por el deudor alimentario no es causa de que cese la obligación de dar alimentos, y que ha de considerarse entre los incapaces de heredar por razón de delitos, a aquellos que hubieren sido condenados por infracciones penales constitutivas de violencia intrafamiliar. Estas disposiciones deben referirse también — cuando no suceda ya así — a los casos de sevicia, amenazas, maltrato, injurias y otras conductas similares.

Remitir a los códigos penales, debidamente modificados, siempre que en los asuntos de que traten haya la posibilidad de que se ocasionen delitos que constituyen violencia intrafamiliar.

Disponer que, cuando el juez tenga conocimiento de que quienes tienen bajo su cuidado a un menor no cumplen con las obligaciones que les corresponden o ejercen violencia contra él, debe dar vista al Ministerio Público, a quien ha de solicitar que actúe para poner al menor en salvaguarda, y que, cuando el representante social reciba de otra manera la denuncia, debe informar de inmediato al juzgador.

Finalmente, en materia de asistencia social se requiere que las normas establezcan programas de lucha contra la violencia intrafamiliar, y el deber de las instituciones de salud y de las asistenciales de prestar mediante dichos programas, de oficio, a petición de parte o por orden judicial, tratamiento integral a los miembros de una familia en donde se da la violencia. Dicho tratamiento debe estar compuesto de asesoría jurídica y psicológica, así como de otro tipo de apoyos de emergencia, como los albergues provisionales, y ha de buscar que se termine la violencia y se logre la recuperación de las víctimas.

Además se debe incluir a las mujeres víctimas de violencia entre los sujetos de los servicios asistenciales a que se refieren las leyes, ya que en ellos sólo se habla de los niños, y se ha de ordenar que se tomen medidas para que los sistemas de información incluyan un rubro sobre el fenómeno aquí estudiado.

No basta, sin embargo, modificar las normas. Es bien sabido que, por razones que no siempre son del ámbito normativo jurídico, en los espacios de procuración e impartición de justicia la víctima sufre un nuevo maltrato, cuando comienza un procedimiento tardado y accidentado que la agobia y lastima. Por ejemplo, "son habituales las quejas de las madres... en el sentido de que, en las agencias del Ministerio Público, sus denuncias en contra de sus esposos maltratadores no son aceptadas... El agente del Ministerio Público exige una serie de pruebas que... es a él a quien precisamente le corresponde reunir; las desestimula atemorizándolas con la amenaza de que el denunciado obtendrá fácilmente su libertad, y solicita documentos innecesarios [como, también] por ejemplo, el acta de matrimonio".<sup>21</sup> Ciertamente es que esto se debe en parte a que las normas no siempre permiten una respuesta eficaz, pero también es verdad que, sobre todo, en esos espacios hay severas fallas de diversa índole. Principalmente se da una grave falta de personal especializado —en medicina, derecho, psicología y trabajo social— y capacitado de manera que, sobreponiéndose a patrones culturales, dé una atención interdisciplinaria a las víctimas e interprete la norma de la mejor manera en favor de que se les haga justicia. Además, no hay en los locales de las procuradurías condiciones adecuadas para atender a dichas víctimas, instalaciones en que puedan hablar en privado, con seguridad y tranquilidad.

Las principales adecuaciones administrativas que se requieren para evitarlo fueron propuestas por la Comisión Nacional de Derechos Humanos en 1993 a los procuradores de justicia del país.<sup>22</sup> Además, conviene reiterarlo aquí, debe organizarse un

<sup>21</sup> W. Guzmán Guajardo, "Algunas formas de maltrato social en México", en A. Loredó, coord., *op. cit.*, p. 90.

<sup>22</sup> Recomendó a los procuradores de las entidades federativas que, en ellas, se instalaran agencias especializadas en la atención de víctimas de violencia doméstica y delitos sexuales, y/o en las agencias del Ministerio Público mujeres que

programa interinstitucional de atención al fenómeno,<sup>23</sup> al cual ya hice referencia en la propuesta de modificación normativa<sup>24</sup> y, como parte de él, deben establecerse estrategias institucionales, como las de difusión, para desalentar y aminorar el maltrato intrafamiliar y para atender a víctimas y victimarios. Ha de crearse también un sistema de información sobre el tema, con la colaboración interinstitucional, pero ubicado bajo el resguardo de una institución universitaria.

atiendan a esas víctimas; que se establecieran en todas las agencias del Ministerio Público cubículos especialmente diseñados pensando en ese tipo de víctimas; que se organizara un modelo interdisciplinario de investigación de la violencia doméstica, consistente en un acabado sistema de investigación criminal especializada, que permita integrar los elementos del tipo y preservar las evidencias para procurar una mejor impartición de justicia; que se estableciera un método de trato a las víctimas que procure disminuir su angustia y el estado postraumático en el que se encuentren; que se capacitara y se mantuviera actualizado al personal, a fin de que el modelo interdisciplinario efectivamente funcione, y que se estableciera que dicho personal fuera femenino.

<sup>23</sup> En donde deben participar todas las instancias que en cada entidad atiendan o debieran atender a las víctimas de violencia de manera coordinada: de salud, de procuración y de administración de justicia y de asistencia social.

<sup>24</sup> Ver *supra*, p. 13.



## VI. RAZONES Y SINRAZONES DE LA VIOLENCIA



## LAS CIENCIAS ANTE LA VIOLENCIA\*

Santiago Genovés\*\*

No me contéis más cuentos / que vengo de muy  
lejos y sé todos los cuentos / que no quiero que  
me arrullen con cuentos / que no quiero /  
que no quiero / que no quiero / que me sellen la  
boca y me cierren los ojos con cuentos / que no  
quiero / que no quiero / que no quiero / que  
me entierren con cuentos.

León Felipe

QUIERO agradecer a mi maestro, y digo a mi maestro porque aunque no tuve el privilegio de ser tu alumno, querido Adolfo, profesor emérito de esta Facultad, lo he sido indirectamente como lo somos de otros, y aparte de tus magníficas aportaciones en Ética y en Estética, eres un hombre que se ha dedicado, por un lado, al pensamiento y, por el otro, a la práctica. Posiblemente ninguno de los que están aquí, o muy pocos, saben que él fue maestro de los niños de Morelia, quienes llegaron aquí en un gesto bello y simbólico para salvarlos de la guerra "incivil" española. Él estuvo a cargo de una de las casas (o residencias) de los niños de Morelia, producto de la violencia que hubo en España.

Casi al mismo tiempo que en esta Facultad se realiza esta serie de mesas redondas, la Sociedad Psicoanalítica Mexicana y la Sociedad Psicoanalítica Internacional han celebrado un coloquio sobre la violencia, que terminó el viernes pasado. Me parece muy bien que nos ocupemos nuevamente de ella.

He leído los versos de León Felipe y los traía aquí con su libro por si alguien luego quiere tomar los datos bibliográficos. Digo

\* Transcripción autorizada de la grabación de la ponencia.

\*\* Investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas y profesor emérito de la UNAM.

esto porque en media hora poco podré decir. Estuve no hace mucho en Caracas, Venezuela, donde —no es presunción decirlo—, se ha establecido inmerecidamente en la Universidad Central la Cátedra “Santiago Genovés”, y di cincuenta y seis horas de clase a todos los alumnos de doctorado de la Universidad Central, sobre la violencia. Había muchos directores de facultades, de centros de investigación y algunos otros que no habían hecho el doctorado.

Quiero dejar bien en claro que la ciencia, para ser ciencia, no puede ser ciencia aislada; que la ciencia aislada, no es ciencia. Eso es estar corriendo como los caballos en el hipódromo con unas viseras muy científicas pero totalmente deshumanizadas y apartadas de otros conocimientos. El conocimiento científico es sólo una parte de la búsqueda del conocimiento, pero estamos acostumbrados a creer que la ciencia, que es posiblemente la mejor manera de transmitir conocimiento, es la nueva religión (yo soy de la ciencia, pero la ciencia si se aísla, se queda fuera, *out*). Os voy a dar dos ejemplos; uno del periódico de ayer. No se si estáis enterados de que el gran Kasparov, de treinta y seis años de edad, campeón mundial de ajedrez, le ganó hace dos años a una computadora por seis a cuatro. Ahora van (no he leído el periódico de hoy), uno a uno, porque la computadora está muy arreglada y tiene unos doscientos científicos detrás y mucha gente. Kasparov ganó la primera partida y antes de ayer perdió en cuarenta y cinco movimientos contra. La computadora se llama *Deep Blue*. Uno de los grandes, si no el científico más grande de toda nuestra historia, es Einstein. Poco antes de morir (murió en 1955), dijo que nuestro progreso tecnológico tan alabado y, en general, el avance de la civilización, podría ser comparado a un hacha en manos de un criminal patológico.

Voy a ir, lo más que pueda en este breve tiempo, a lo que no quiere León Felipe: que nos entierren con cuentos. Pues bien, hay mucho cuento en esto de la violencia. Hay uno fundamental del que quiero hablar aquí. Se habla de orden y caos. No me voy a referir a razón y sinrazón, que conocéis mejor que yo: al *Asalto de la razón* de Lukács, con todas las críticas que se le puedan hacer; a *Sentido y sinsentido* de Merleau Ponty, que conocéis mejor que yo y a *Feyerabend*, el del *Tratado contra el método*.

Pero sí me referiré porque es un mexicano, al gran Eduardo

Césarman, uno de los más grandes cardiólogos, que tiene un libro no fácil de leer, *Entropía, orden y caos*.

En este libro nos muestra muchas cosas que tienen que ver con la violencia. Os lo resumo en dos palabras, y no es presunción. Un día le dije a Henry Stapp (profesor de Berkeley y Premio Nobel de Física Teórica): explícame eso del orden y caos, y me dijo: mira Santiago, el orden es una casualidad aleatoria, la normalidad es el caos. Bueno, esa normalidad está por aquí flotando. Por otra parte, tenemos esas parcialidades; para referirme a hoy, tenemos a estos señores que quieren gobernar el Distrito Federal, elegidos por el pueblo. Uno de ellos se refiere a que el problema es demográfico..., otro dice que estamos destruyendo la naturaleza, olvidando, como sucede frecuentemente, que somos parte de ella, que la naturaleza no está ahí y nosotros aquí. Todo eso crea violencia. Voy a ir hacia adelante diciendo dos o tres cosillas, pero ciñéndome a una de las cuatro leyes fundamentales, que tenemos en ciencia, sobre lógica y método. Ahorro tres de ellas y me voy directamente a la Ley de Occam, también conocida como la navaja de Occam, el escolástico inglés del siglo XIV, conocido como el Doctor Invencible. Occam nos dice, en lógica y metodología de la ciencia, que de dos soluciones igualmente válidas a un problema, la más sencilla es la que tiene precedencia.

Voy a tratar de seguir la Ley de Occam. Se trata de tres o cuatro cosillas que no puedo desarrollar desde luego, pero sí mencionar. En primer lugar, que la búsqueda del conocimiento es un concepto y un proceso más amplio que la búsqueda del conocimiento científico. En segundo lugar, que esa objetividad (de la que presumimos todo el tiempo los científicos) es, entre filósofos, una invención intersubjetiva del hombre y, si queréis, utilizaremos una expresión simpática y verdadera de alguien que estuvo en esta Facultad de Filosofía y Letras hace muchos años, el gran José Bergamín. Pues bien, decía Bergamín, seseando porque era malagueño: "si me hubieran hecho objeto, sería objetivo, pero me hicieron sujeto". En tercer lugar, en contra de lo que piensa prácticamente todo el mundo, la ciencia no nace de la certeza, sino de la ambigüedad y la duda. Mal científico será el que crea que tiene la verdad; hay que ser mucho más cauto en la ciencia y, si queréis, porque está de moda y qué bien que lo esté. El querido amigo Augusto Monterroso, que también pasó por esta Facultad,

y que, como sabéis es más bien pequeñito como yo, más pequeño que yo, nos dice en alguna parte: "soy tan pequeño, tan pequeño, que no me cabe la menor duda".

Bueno eso es ser pequeño: creer que la ciencia puede dárnoslo todo. La ciencia, tal como la concebimos hoy, empezó seguramente hace trescientos cincuenta años con Descartes, con *El discurso del método* que todos hemos leído en secundaria o preparatoria. Se olvida que también el bueno de Descartes nos dio el *Tratado sobre las pasiones del alma* y que tenemos alma, si no seríamos unos desalmados.

La ciencia olvida, no vosotros, olvida continuamente lo cualitativo para irse sobre aquello que podemos medir, pesar y calibrar. Los científicos entonces estamos muy contentos, pero olvidando lo cualitativo. Se le olvida con frecuencia. Pero ahora me voy con vosotros, con la filosofía, con el principio de incertidumbre de Heisenberg. Afortunadamente, vuestra directora, la doctora Juliana González, se ha ocupado mucho de él. También, otro que fue maestro de esta Facultad, Jaime Labastida. El principio de incertidumbre de Heisenberg es fundamental no sólo en Física cuántica, en donde se utiliza como el pan nuestro de cada día, sino que también es imprescindible, en vosotros, para entender la violencia. Entender (no me extendo) que teníamos un cerebro; luego llegaron Broca y Wernicke y otros. Entendimos entonces que existen localizaciones cerebrales que tienen que ver con nuestro comportamiento. Sabíamos, en lo fundamental, que tenemos aquí el neocórtex que nos hace *homo faber*. (A *homo sapiens*, desde luego no hemos llegado, pues no estaríamos aquí si fuéramos *homo sapiens sapiens*). Tenemos, asimismo, el mesencéfalo, el cerebro mamífero generalizado y digamos luego el rinencéfalo, el de las serpientes, el del olor (por cierto las serpientes no huelen con la nariz, huelen con la lengua, por esto todo el tiempo están sacando la lengua). Entendimos que teníamos un sólo cerebro, pero llega Sperry (al que luego le dieron el Nobel) y nos dice que tenemos dos cerebros, que es lo que sigue en gran parte de moda: el cerebro derecho, el holístico, el imaginativo, el intuitivo y el cerebro izquierdo, que es el lógico y el de la razón.

Pero en investigaciones posteriores, y esto es muy reciente, se dice que tenemos un cuerpo caloso, que es el de la sustentación del neocórtex, que es de un material vulgar, un cuerpo caloso,

y creíamos que eso se paraba ahí. No se tiene seguridad hoy si es a través de las dendritas que se extienden no sólo para abajo sino también por los lados, como los hilos de una telaraña. O sea: que de la misma manera que tenemos comunicación constante de arriba para abajo, así como de abajo para arriba, tenemos comunicación constante entre el cerebro derecho y el izquierdo; esto es, que somos por un lado razón y lógica y, por el otro emociones, pasiones y sentimientos, que tienen en la razón una parte  $x$ . Escondemos estas emociones, pasiones y sentimientos porque lo que priva es la razón y la lógica, pero en nuestra breve vida, aunque avanzamos — si es que avanzamos — gracias a la razón y a la lógica, vivimos para las pasiones, las emociones y los sentimientos. Os voy a dar una prueba científica de ello: si Einstein reviviera mañana y llegara aquí, tal vez, llenaría el Palacio de las Bellas Artes. Creo que un alto porcentaje de los que irían, sería para decir yo estuve ahí, yo lo vi. Digo el Palacio de Bellas Artes; pero la Yuri o la del Pelo Suelto o Maradona llenan el Estadio Azteca. O sea: las pasiones, emociones y sentimientos juegan un papel fundamental en nuestra vida y no reconocerlo, da origen a mucha violencia.

Por otro lado, la ciencia se basa fundamentalmente en la estadística; de ahí la importancia de las computadoras. La estadística nace con Pearson a finales del siglo pasado; luego viene, tal vez el más grande, Fisher (del que fui alumno), después viene Mukenjee Rao y Trevor, y más tarde el gran Von Neumann, el de la teoría de los juegos, Morgestern, el “dilema del prisionero”, etcétera.

Las estadísticas siguen siendo lineales pero la vida no es lineal. Nos olvidamos que hay investigadores como D’Arcy y Thompson en los que se basa el gran físico matemático, Penrose, para darnos unos procesos de análisis y aproximaciones en los que entra lo cualitativo.

Y seguimos en estas cosas de violencia, así como en muchas otras desde la ciencia, dirigiéndonos linealmente, olvidándonos de “la razón de la sinrazón que mi razón no alcanza” como nos dice *El Quijote*, con tanta verdad como cualquier afirmación científica demostrable. Voy, o trato de ir, hacia la ciencia, pero hacia la ciencia amplia.

Decía Borges, el escritor más grande de América Latina (el más grande para mí por lo menos) y de España también. “Qué breves

son los años y qué largas son las horas". O, si queréis, acercándonos a nuestro país para ser más prácticos, veamos lo que dice el ingenioso Carlos Monsiváis cuando le preguntaron: "¿Oiga maestro, usted a qué generación pertenece?", y Carlos contestó: "En México no hay generaciones, hay sexenios". Lo cual tiene que ver con nuestro ahora, que es la violencia. Si estuviera con científicos me iría por otro camino. ¿Cuál es el proceso más esencial para la supervivencia de la especie? Que nos enamoremos, pues si no se hubiesen enamorado nuestros padres y nuestros abuelos, aquí no estaría nadie. Por ese proceso (el más irracional de todos los procesos) estamos aquí, sentaditos. A mí me gusta mucho el flamenco, la copla flamenca como ésta: "Ayer me dijo Pascual / que se casó con Inés / no fue por interés / sino por el capital". Aunque estadísticamente despreciable, puede suceder por ahí, en las Lomãs o en el Pedregal alguna vez. Pero: "La ciencia con ser la ciencia / no me sabe a mí decir / por qué yo te quiero tanto / y no me quieres tú a mí / Estamos en la Facultad de Filosofía y Letras y si quereis, porque nos gusta he aquí otra copla: "Eres la iglesia más grande / eres la plaza mayor / donde todo el mundo entra / todo el mundo menos yo". Ese yo, es fundamental y aquí entre filósofos, sabéis que Ortega y Gasset, en cierta ocasión escribió: "Bueno, todas estas cosas de mi filosofía están muy bien, pero cuando a mí me duele un diente, es mi diente".

Estoy yendo a lo que vine a deciros con León Felipe: que no nos cuenten más cuentos. No es Jaime Sabines, no es López Velarde, no es sor Juana Inés de la Cruz, quien nos dice: "La imaginación es más importante que el conocimiento". Es Einstein, el que corrige a Newton (la manzanita que cae y le da en la cabeza): la gravedad era la constante en físico matemáticas y luego Einstein nos dice que no, que es la velocidad de la luz y en eso se basa toda la físico-matemática actual. Tiene una que en inglés dice: "Gravitation can not be made responsible for people falling in love".

Medawar lo dice muy bien y será lo único que voy a leer. Sir Peter Medawar, es el que hizo posibles los trasplantes y que no haya antipatía al hacer trasplantes. Es el que da lugar a este Barnard, del que habéis oído hablar, el gran cirujano que hizo los primeros trasplantes de corazón y que, entre paréntesis, tuvo sus amoríos con Gina Lollobrigida. Pues Medawar me escribía hace

años algo tan bien escrito que os lo voy a leer para continuar con el tema de la violencia:

Todos los adelantos en el campo de la ciencia a todos los niveles comienzan con una aventura especulativa, con una preocupación imaginativa de lo que pudiera ser cierto, preocupación que siempre necesariamente va un poco más allá, a veces mucho más allá de aquéllo para lo que poseemos autoridad lógica o de hecho para creer en ello; son la invención de un mundo posible de una pequeña fracción de ese mundo. Se expone luego la conjetura a la crítica con el fin de averiguar si ese mundo ideado se parece o no al real, a la realidad. El pensamiento científico es, por lo tanto, en todos sus niveles, la integración entre dos tiempos de pensamiento, un diálogo entre dos voces; una imaginativa y otra crítica de sí misma. Así, si usted quiere Santiago, es un diálogo entre lo posible y lo actual, entre proposición y posibilidad, entre conjetura y criticismo, entre lo que pudiera ser cierto y lo que es cierto en realidad. Dentro de esa concepción del proceso científico, la imaginación y la crítica se combinan íntegramente. La pura imaginación sin crítica, puede constituir no más que la profusión cómica de nociones grandilocuentes y tontas. Pero el puro razonamiento crítico por sí solo, es estéril.

Hay que estar conscientes de esto (es lo que vengo diciendo). Lo otro muy breve que voy a leer es que para poder entender tenemos que estar en la transdisciplinariedad, que no tiene nada que ver con el enciclopedismo, y que a mí me gusta más y mucho más que la interdisciplinariedad. Es más suave que ésta, es un ir de un lado a otro, algo más fluido.

Basarab Nicolescu, que es el presidente del Centro Internacional de Investigaciones y Estudios Transdisciplinarios, nos da esta definición de la transdisciplinariedad que es fundamental para entender la violencia: "La transdisciplinariedad es un nuevo acercamiento científico, cultural, espiritual y social; se ocupa de lo que existe a la vez entre las disciplinas a través de las disciplinas y más allá de toda disciplina. Su finalidad es la comprensión del mundo presente del que uno de los imperativos es la unidad del conocimiento. Quien no vaya hoy por ahí en la búsqueda de conocimiento, pienso que, realmente, no va a llegar muy lejos".

Estábamos concretamente con el tema de la violencia; estábamos con el querido Desmond Morris de *El mono desnudo*; es-

tábamos con Erich Fromm (*La anatomía de la destructividad humana*), que tuvo mucha influencia en nuestro país, y con una serie de gentes más. No obstante la médula del estudio científico es que se corrige cuando hay nuevos aportes. A Shakespeare no lo corrige nadie, ni a Juan Rulfo; se les podrá reinterpretar, pero no corregir; en cambio la ciencia se corrige constantemente.

Estábamos con que la violencia era como una batería que necesariamente se tiene que descargar a través de estos grandes hombres de ciencia. También estábamos con Adrey (*El imperativo territorial*) que no era un gran científico. En fin, se pensaba que la violencia era algo así como el crecer, o el dormir; todos crecemos nos guste o no, aunque unos sean más chaparros pero se crece, se duerme, se sueña. Es propio de todos soñar, saciar la sed, el instinto de beber agua, el hambre, hacer nuestras necesidades, el instinto sexual a Dios gracias, porque si no, no estaríamos aquí. En fin, se pensaba que la violencia era algo así como una batería que se tiene que descargar y que está dentro de nosotros; o sea: que la violencia es innata en el hombre y en el resto del mundo animal. Pero, una serie de gentes — yo fui el motorcito — se reunió en un simposium muy especializado sobre “Cerebro y agresión”. Habíamos cambiado trabajos, opiniones, entre etnólogos, sociólogos, filósofos, bioquímicos, etólogos neurólogos, genetistas, psicoanalistas, psicólogos, psiquiatras, etcétera. Nos reunimos en ese simposium, sobre cerebro y agresión, y produjimos la primera y única, hasta ahora, *Declaración sobre la violencia que tiene cinco puntos fundamentales*.

1. Que la violencia (en contra de lo que se pensaba) no está genéticamente determinada.

2. Que no nos viene de nuestro pasado animal (hay una confusión enorme entre lo que es intra e interespecífico).

Aquí se ha hablado, en otras sesiones, de “la ley de la selva”, de “el hombre lobo del hombre”: Pobres lobos; se comen a los corderitos y a las gallinas, pero no se matan entre sí y se confunde así lo intra con lo inter.

Nosotros tomamos tranquilamente un *sandwich* de jamón o unos huevitos o nos alimentamos del maicito, que también tiene vida, pero ni los leones, ni los tigres, ni los tiburones, ni los alacranes atacan en el sentido humano (comen, que es otro asunto). O sea: que la violencia no nos viene de nuestro pasado animal.

3. Que en el proceso de la evolución no ha habido una selección mayor hacia el comportamiento violento que hacia otros tipos de comportamiento.

4. Que no hay, en el cerebro, un lugar para la violencia, lugar que sí lo hay para una serie de otras cosillas.

5. Que no es hereditaria.

Todo esto ya ha sido adoptado por más de cien sociedades científicas internacionales y por la UNESCO. O sea: que la violencia no está dentro de nosotros. La violencia es un proceso cultural. Nos entrematamos por diferencias religiosas, políticas, económicas, de concepción de la vida, de interpretación de la historia, de las tradiciones y a veces hasta del folclor. Eso es algo semejante o casi, a lo que se nos decía: que el Sol gira alrededor de la Tierra. Pero la Tierra gira alrededor del Sol y además se mueve (Galileo). Digo esto y hago énfasis porque en México no hemos hecho ningún estudio o encuesta al respecto, aunque sí se ha hecho en muchos países a nivel de la calle, de colegios y de universidades. Si hacemos una encuesta, en México el resultado será igual: entre el 75 y el 85% piensan que la violencia es innata; que siempre ha habido guerras y violencia y que siempre las habrá. Pero lo cierto es que no es así. Hoy sabemos perfectamente, gracias a la prehistoria, la paleontología, y la arqueología, que paradójicamente esa violencia que tenemos hoy —cuarenta y dos conflictos bélicos en el planeta y cerca de cuatrocientos desde que terminó la Segunda Guerra Mundial, y se llama Segunda porque hubo la Primera—, que la violencia que más nos interesa, la violencia generalizada e institucionalizada, o sea: los cuarenta y dos conflictos bélicos de hoy, comienzan paradójicamente con la gran revolución del hombre que no es ni la Francesa, ni la China, ni la Mexicana, ni la Rusa, ni la Cubana, ni el 68.

La gran revolución del hombre es la Revolución Agrícola, cuando por primera vez —hace siete mil años nada más—, nos inclinamos a pensar, y pensamos, qué hacemos aquí, de dónde venimos y a dónde vamos. Cuando tenemos el maíz y los alimentos como si fueran el Rey Midas de la posterior cultura griega; ya no seguimos siendo cazadores y ¡ajo! recolectoras; se dice generalmente, cazadores y recolectores.

Los hombres estaban ganándose el pan nuestro de cada día, matando ratones o lagartos o bisontes o lo que se pudiera y en ese

momento se da la Revolución Agrícola —siete mil añitos en números redondos—, con la que surgen los grandes imperios, las grandes religiones, los grandes ejércitos y, con todo ello, *comienza la violencia generalizada e institucionalizada*.

Antes de eso, antes de los cuatro millones de años que tenemos de posición erecta y de los dos millones de años en que teníamos la posibilidad del habla —si hablaban o no, no lo sabemos—, no había violencia generalizada o institucionalizada. Se daban unas cachetadas, había desavenencias menores pero no teníamos violencia: la violencia “a lo bestia”, como se dice en España.

Pues bien, esto es lo que quería decirnos. Insisto, haced la encuesta aquí en la UNAM y veréis que se responderá: “siempre ha habido guerras y siempre las habrá” y “el lobo es el lobo del hombre”, etcétera. Pobres lobos que cazan corderitos pero que no se matan entre ellos, como no se matan los tiburones ni se matan los leones entre sí, intraespecíficamente. Los únicos animales que matan en masa a sus semejantes somos nosotros. El resto de los animales no lo hace, excepto dos o tres ejemplos que, en el fondo, confirman la regla.

Hoy viven más de cuatrocientas mil especies en el planeta y no se matan entre sí; o sea, el gato se come al ratón y el ratón a las cucarachas y las cucarachas a las moscas y las moscas a las larvas, etcétera, pero las moscas no matan a las moscas, ni tampoco los alacranes a los alacranes.

Algo que se ha dicho en esta mesa, es que la inhibición lleva a la frustración, y la frustración lleva a la agresión. El tigre, el tiburón y la serpiente no atacan en el sentido humano: comen, que es otro asunto.

¿Desde cuándo tenemos violencia? En contra de lo que se piensa, que la violencia siempre ha estado dentro de nosotros, todos habéis leído a la buena amiga Jane Godall, la que se metió (mujer además) con los chimpancés y se quedó ahí sentadita entre ellos. Hoy sabemos mucho más sobre los chimpancés, que son los más cercanos a nosotros en genética y en comportamiento. Se creía, hasta ella, que cuando se encuentran dos grupos de chimpancés empiezan a armar un gran escándalo y un gran griterío; el observador huía entonces, pero esta gran Jane se quedó sentada. Hoy sabemos que estos dos grupos de chimpancés arman un lío enorme, como lo arma un grupo de mexicanos que se encuentran en

Madrid; arman un gran escándalo porque se platican de donde son: "yo soy de Sonora y yo soy de Sinaloa, bravo hombre", etcétera.

No se matan entre sí; esto es etología pura. Sí nos matamos nosotros y esto no lo hace ningún otro animal. Se me ocurre, porque se ha mencionado aquí eso de la supervivencia del más apto, que yo debí haber tocado con el tema de la evolución, pero hoy no hay tiempo.

Todo esto está mal entendido. La supervivencia del más apto no es la del más fuerte. Cassius Clay o Tyson o nuestro Julio César Chávez nos pueden dar de bofetadas a todos. Pero no son los más aptos. La supervivencia está dada por el número de genes que demos al *pool* genético de la generación siguiente. Así, Julio César Chávez que ya está en decadencia, tiene un hijo pero si tú tienes siete, tú eres siete veces más apto para la generación siguiente. O si quieres biología pura, digamos: "Si los fuertes estuvieran siempre luchando entre sí, serían los débiles los que sobrevivirían y heredarían, si no a la Tierra, al menos a las viudas de los fuertes". Eso es biología pura; la supervivencia está dada por la fertilidad diferencial.

Cuando hay un desfase entre manos, cerebro y piedritas (ojo las piedritas son las que hacen que la cultura sea posible cuando nos salimos del nicho ecológico en que la naturaleza nos había colocado); o sea cuando ya no somos sólo biología, y tenemos otras cosillas. Pues bien, cuando humanismo, ciencia y tecnología no van en armonía, tenemos *violencia*.

Uno de los grandes hombres que aquí vinieron y que aquí en parte se hizo, fue Emilio Prados, porque sin ser filósofo (el maestro Sánchez Vázquez, lo conoció muy bien y yo también al igual que Federico Álvarez), hablaba de literatura y violencia. Gran poeta. Todo lo que yo os he dicho y dicen librotos y más librotos, seminarios y conferencias, nos lo dice Emilio Prados en cuatro líneas con la intuición de la poesía

No es lo que está roto, no  
el agua que el vaso tiene  
lo que está roto es el vaso  
y el agua al suelo se vierte.



## ESTADO Y VIOLENCIA. UNA PERSPECTIVA REALISTA

Griselda Gutiérrez Castañeda\*

LA VIOLENCIA que, en general, se asocia a aquellas acciones fuera de la razón y de la justicia; que se concibe como recurso extraordinario o fuera de lo natural, como abuso y exceso que quebranta la resistencia del otro, al que doblega o suprime, haría comprensible que, en un coloquio entre intelectuales y académicos, prevalezcan las consideraciones sobre las "sinrazones de la violencia".

Ocurre, sin embargo, que a mí se me ha invitado a hablar, según reza el programa, del "monopolio de la violencia", evocando las teorizaciones de Max Weber sobre el Estado.

Subtítulo al que yo tendría que hacer un añadido no poco significativo. Primero, porque Weber no hablaba del "monopolio de la violencia" sin más, al referirse a la forma de dominación del Estado moderno, sino del "monopolio *legítimo* de la violencia". Y segundo, porque contrariamente a la tendencia prevaleciente en nuestro coloquio, estoy comprometida en mor del espíritu de las teorizaciones weberianas, del cariz del ejercicio del poder político del Estado, y de una conveniente dosis de realismo — a fin de no pecar de ingenuidad en el análisis de estos temas —, a privilegiar en mi intervención la primera parte del título de nuestra mesa, que sería "las razones de la violencia".

Congruente con la perspectiva realista que pretendo aquí desarrollar, conforme a la cual la primera tesis conlleva interpretar a la política no como el reino de los principios de justicia, sino más bien de la prudencia. La prudencia me aconseja desconfiar, no dar por sentada la comprensión y benevolencia de ustedes, y en todo caso aclarar, antes de convertirme en el blanco de la vio-

\* Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

lencia de mis interlocutores, que lo que me propongo es hacer una justificación explicativa de las razones de la violencia estatal, mas no su apología.

En otras palabras, siguiendo las propias enseñanzas de Weber en el campo de la investigación social, y sin pretender ingenuas "neutralidades valorativas", intentaré hacer un análisis al que subyace metodológicamente el manejo de "enunciados *referidos a valores*", y no de "enunciados de valor". Asimismo conforme a una "crítica técnica",<sup>1</sup> tan sólo ponderaré si dentro del esquema teleológico medios-fines, las decisiones, acciones y procedimientos, ejecutados por los actores, son congruentes lógicamente con los fines que dicen perseguir y los medios de que se valen.

En contrapartida, me referiría a las sinrazones de la violencia estatal dentro del marco de esta crítica técnica, pero también, a propósito del carácter refractario y dislocatorio de la propia violencia, respecto a cualquier forma de ordenarla y justificarla.

Conforme a la perspectiva realista de la política, que sería el sustento de este trabajo, es menester enunciar los siguientes considerandos:

1) Habría que ampliar el registro de análisis de los factores de muy diversa índole que inciden en el juego y en el actuar políticos, que muy lejos de agotarse en la materialidad e institucionalidad, configurada conforme a una racionalidad que se plasma en procedimientos, en cálculos, y en intereses, o en una racionalidad práctica conforme a valores, integra también dimensiones simbólicas no siempre conscientes ni siempre declaradas, pero no por ello menos efectivas.

2) Deslindarse de toda suerte de esencialismo en el que pesimistamente se pretende que, políticamente, los hombres por "naturalidad" no se guían por principios de justicia, sino por la ley del más fuerte, sin escatimar violencia, traición, engaño y asumiendo en cambio, la diversidad disposicional de los hombres.

3) Rechazar la concepción parcial del poder político, según la cual, éste sólo respondería a una lógica negativa de imposición, o aniquilación del enemigo. Contrariamente al juego de oposición suma-cero, en donde si un contendiente gana el otro pierde, o en

<sup>1</sup> Cf. el compendio de ensayos del autor donde se desarrollan estos tópicos, Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1980.

donde se arriesga todo, se trataría de un juego de contraprestaciones. En este caso un juego entre gobernantes y gobernados en el que lo mismo hay cooperación que conflicto, y que con todo y acuerdos no es un juego libre entre partes iguales.

4) Reconocer el carácter diferencial de los distintos dominios funcionales —o “esferas de acción social”, en términos weberianos—; vale decir, que cada dominio tiene una semántica propia, y discontinua respecto a las otras, diferenciación que repercute en varios sentidos. De ahí la necesidad de advertir de los riesgos que puede conllevar superponer la semántica de un dominio funcional a otro, ya que sus lenguajes, técnicas y valores son discontinuos. Suponerla, produciría efectos de incompreensión, de alteración de su significación propia, o de su funcionamiento. A la vista están las secuelas de los fundamentalismos de viejo o nuevo cuño, de la hiperpolitización de lo económico, o de la economización de lo político.

Pasemos ahora a considerar las razones de la violencia. Cuando Weber declara: “El medio decisivo de la política es la violencia”,<sup>2</sup> no hace sino enunciar un hecho insoslayable que podemos constatar cotidianamente y del que sobran testimonios históricos, desde sus formas extremas de guerra y revoluciones y su zaga de destrucción colectiva, hasta sus formas más localizadas de asesinato, tortura, encarcelamiento, censura, amenaza, despojo, exclusión o castigos económicos.

Realidades de la que no pocos pensadores han hecho objeto de su reflexión. Ya Hobbes, y no el primero, enumera las pasiones que atraviesan nuestras siempre conflictivas relaciones humanas: competencia, desconfianza, gloria, que nos llevan a un estado permanente de guerra, así como la causa final que nos mueve a generar mecanismos para controlar la violencia: el *miedo* ante nuestra propia disolución.<sup>3</sup>

Pero si ésta de suyo es una razón contundente para controlar la violencia, no lo es menos para explicar el uso de ésta, así como

<sup>2</sup> M. Weber, “La política como vocación”, en *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 1984, p. 115.

<sup>3</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, FCE, 1980, pp. 102 y 137.

el monopolio del uso de la misma. Estos dos últimos son los temas en que me he de concentrar.

Se tiende a concebir la política, sin detrimento de la cita anterior, como una de las respuestas por excelencia para controlar la violencia. Lo paradójico aquí es que el medio para lograrlo es el uso de la violencia, y la garantía de su eficacia: el monopolio de la misma.

La reflexión de Weber sobre estos tópicos es ejemplar, tanto por el carácter riguroso y rico, conceptualmente hablando, de su sociología de la dominación, que permite desbrozar y deslindar los distintos tipos de problemas y el ámbito de su pertinencia, como porque su amplio conocimiento histórico hace que su reconstrucción sociológica nos sitúe dentro de la temporalidad, relevancia y vigencia de sus caracterizaciones. Pero además, es ejemplar porque su reflexión sobre el poder político, que no está ayuna de presupuestos e implicaciones filosóficos, permite extraer conclusiones sobre las estrategias teóricas y los compromisos valorativos, con las que tradicionalmente se han abordado estas cuestiones.

En relación con esto último, Weber intenta un deslinde teórico de aquella filosofía política, que en ningún lugar como en Alemania parecía haber concentrado sus energías en una justificación ético-racional del poder del Estado. Éste sería uno de los motivos, por lo menos como lo he sostenido en otra parte,<sup>4</sup> por los que Weber rechaza hacer filosofía política, y opta por una propuesta teórico-sociológica que ofrezca instrumentos adecuados para analizar la realidad política, y ser un apoyo para poder hacer una crítica de la misma.

En una óptica política desencantada, que además emparenta con la línea político-realista de un Maquiavelo, un Hobbes o un Marx, Weber reconoce el carácter eminentemente violento del juego político cuya realidad incontestable es el *Estado potencia (Machstaat)*, que con toda su contundencia se plasma en el acontecer político de su época, pero también en sus análisis y propuestas políticas.

En Weber hay una marcada tendencia a circunscribir la políti-

<sup>4</sup> Griselda Gutiérrez C., *Democracia posible: el diseño político de Max Weber*. México, Coyoacán, 1994, pp. 179 y ss.

ca en el ámbito que tiene por eje al Estado. Este proceder tiene su sustento en el hecho de que su objeto de interés son las sociedades occidentales modernas y sus formas de institucionalización características. Lo cual no obsta para que, como se pondrá de manifiesto en la última parte de este trabajo, pueda resultar una limitante a la hora de pensar las transformaciones que viene sufriendo la política en nuestros días.

A reserva de detenerme en algunos de los puntos que a continuación enunciaré, *grosso modo*, se puede decir que la concepción del Estado sostenida por Weber avanza por una línea *formal* de pensamiento; es decir, destaca el *medio* del que universalmente se vale para ejercer sus funciones: el uso de la violencia y la *forma* en que se aplica, más que los *fin*es que esta asociación política se haya podido plantear, ya que por esta vía difícilmente se podría obtener una definición unívoca.

Al respecto, Weber declara:

No es posible definir una asociación política —incluso el “estado” — señalando los *fin*es de la “acción de la asociación”. Desde el cuidado de los abastecimientos hasta la protección del arte, no ha existido ningún fin que ocasionalmente no haya sido perseguido por las asociaciones políticas... Sólo se puede definir, por eso, el carácter político de una asociación por el *medio* —elevado en ciertas circunstancias al fin en sí— que sin serle exclusivo es ciertamente específico y para su esencia *indispensable* la coacción física... se busca, pues, lo común en el medio: la dominación y especialmente la *forma* como ésta se ejerce.<sup>5</sup>

De igual manera, haciendo el énfasis debido, Weber especifica que la violencia no es el único medio de que se vale el Estado, ni el que usualmente utiliza. Hace constar que históricamente son procesos paralelos el desarrollo y la consolidación del Estado moderno, y su proceso tendiente a la monopolización del uso de la violencia física, lo que le permite justificar la aseveración de que la violencia es el medio específico del Estado.

No obstante, Weber es consciente de que la violencia con ser la *ultima ratio*, no es el medio que más favorece la continuidad y la estabilidad de las relaciones de dominación. De ahí la cen-

<sup>5</sup> M. Weber, *Economía y sociedad*. México, FCE, 1983, pp. 44-45.

tralidad, en lo que concierne al orden del sentido, del factor legitimidad.

En efecto, se requiere que aquellos sobre quienes se ejerce el dominio aprueben el derecho que asiste al otro, en este caso el Estado, para ejercerlo, dándose por consiguiente una ecuación entre violencia y consentimiento.

Esta "relación de dominio de hombres sobre hombres" queda internamente justificada por motivaciones de diversa índole: creencia en las cualidades carismáticas del jefe, en la santidad de las tradiciones, o en la racionalidad legal de las instituciones.

Un factor más que sustenta la legitimidad del uso de la violencia estriba en el principio de delimitar el ámbito de su ejercicio, en el caso del Estado, su territorio, que por lo demás, históricamente es la delimitación territorial la que habría de definir la constitución de los Estados-nacionales.

Y un factor no menos decisivo histórica y lógicamente, para caracterizar y justificar el empleo de medios coactivos por parte del Estado, es que se sujete a una administración de tipo jurídico, conforme a un derecho estatuido, y a reglamentos y procedimientos racionales. Recursos jurídicos que, en su racionalidad y formalidad, asegurarían los efectos vinculatorios y la continuidad de la asociación política.

Todo lo cual requiere medios materiales, personal calificado y autorizado, que tendrían que operar con la sistematicidad y eficacia de una empresa, considerando que lo que de particular tiene el Estado es ser una empresa de dominio, y lo común con las otras es que requiere una administración continuada.

Como se puede apreciar, la concepción weberiana del poder político y de la función del Estado, lejos de cualquier idealización, se formula con una radical crudeza. En lo que toca al Estado, se desprende de ella su naturaleza instrumental, el requerimiento de técnicas refinadas, que más allá de los fines declarados, sistémicamente se guía por principios de funcionalidad técnica, como estabilización, regularidad, calculabilidad y continuidad.

De forma manifiesta, la función de la empresa parece encaminarse políticamente conforme a la lógica de la prudencia, como un uso inteligente e ingenioso del poder, en vías de participar de éste, luchar por conservarlo, influir en su distribución, e incluso incrementarlo. Pero esto que por sí sólo define lo propio del po-

der político, descansa en un hecho más básico, sin el cual la lógica del poder y su conservación carecerían de sustento. Se trata de un hecho al que, evocando a Hobbes, ya se había aludido: la ecuación violencia y política sustentada en la relación entre el miedo y la política.

Que el Estado opere conforme a los principios funcionales de estabilización y continuidad, equivale a garantizar la preservación de la vida, de la misma manera que los principios de regularidad y calculabilidad equivalen a regular el miedo, pues de no hacerlo se convertiría, como un *boomerang*, en pánico, violencia y destrucción.

Desde luego que para Weber, pensar el poder político y la función del Estado librados a su propio curso, sin cortapisas moralizantes que frenen o pretendan idealizar y encubrir su verdadera naturaleza violenta, tiene esta productividad: liberalizar el campo teórico que permita entender que la política es de carácter agonístico, es decir, conflictual, cuyos criterios son la exclusividad y la asimetría.

Esto significa que ningún sistema político puede satisfacer todas las expectativas ni dar rienda suelta a todos los actores en competencia, y que sus decisiones tienen por prioridad la estabilidad del sistema, lo que las hace regirse por criterios contingentes y oportunistas, y no precisamente por criterios de imparcialidad y justicia.<sup>6</sup> El otro efecto es que liberaliza el juego político, conforme a su óptica realista y politeísta, y lo abre al pluralismo.

Este punto conviene aclararlo porque con el cuadro que he pintado anteriormente se podría dar lugar al equívoco de que para Weber la política se reduce a un juego instrumental, lo cual no es exacto.

Su perspectiva desencantada que le lleva a sostener que nuestro mundo carece de un sentido intrínseco, va de la mano con la tesis de que somos capaces de construir constelaciones de sentido, que tienen en la acción política una de sus vías. Así, pues, la política no solamente pone en juego cálculos interesados, o agresividad, miedos, y los mecanismos para regularlos, sino también,

<sup>6</sup> Cf. los desarrollos que en esta perspectiva realista sobre el sistema político hace Danilo Zolo, en su libro *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1992, pp. 98 y ss.

valores que pueden ser objeto de fe y entrega, que le dé sentido a nuestra acción y se lo confiera a la realidad.

Sin embargo, reconocer que la política puede estar encausada a la afirmación de valores y a las concepciones del mundo en que esos valores cobran cuerpo, no elimina el carácter agonístico de la política, y por más responsable que se sea, no excluye el recurso a la violencia, y su incompatibilidad y tensión permanente con dominios como el de la ética.

Politeísmo significa reconocer la pluralidad de valores, su relatividad y carencia de fundamento, así como el derecho que asiste a todos por igual para afirmar sus valores propios, de manera que políticamente lo mismo se persiguen valores humanísticos que antisociales, generosos o mezquinos. Y en el campo de la decisión política, especialmente cuando se realizan tareas de conducción, el politeísmo no elimina el carácter inerradicablemente carente de imparcialidad y de fundamento moral. Lo cual lleva a Weber a destacar que la máxima por la que se guía el político en el cumplimiento de su misión requiere *ira et estudio*, es decir: "Parcialidad, lucha, pasión..."<sup>7</sup>

Naturalmente, Weber considera que la pasión no basta por sí sola; que hacer política requiere también responsabilidad y medida, lo cual tampoco garantiza la salvación ética: "...quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo..."<sup>8</sup>

En este punto me detendré y sacaré una primera conclusión: ante el problema de por qué, para controlar la violencia, hay que usar la violencia, Weber no difiere de la "geometría del miedo" que está en la base de la concepción hobbesiana, según la cual, el uso de la espada instala un miedo, que logra neutralizar los efectos del miedo difundido en el cuerpo social.<sup>9</sup>

Sin embargo, para Weber la incorporación de la violencia como medio no puede darse más que intentando domesticarla, regularla, dosificarla, conjurarla en lo posible. Y sólo se puede explicar tal opción porque al margen de otros antidotos posibles, ésta parece ser el único recurso proporcional para abatir el riesgo no

<sup>7</sup> M. Weber, "La política como vocación", en *op. cit.*, p. 84.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>9</sup> Tesis expuesta por Zolo en el libro antes referido, y que comparto.

menos extremo que es la amenaza de la irrupción de la violencia sin control y sin reglas, que se cierne permanentemente entre los hombres, como respuesta a sus conflictos y diferencias.

Antes de entrar a analizar el problema de la legitimidad me detendré en las razones del monopolio de la violencia.

En este punto, Weber muestra cómo en la conformación histórica del Estado moderno se conjugan condiciones materiales, técnicas y jurídicas. Ciertamente, esta asociación política sería inconcebible sin el proceso de expropiación y monopolización, tanto de los medios de administración como de los medios de coacción física. La constitución de su soberanía dependió de ese hecho: de imponer la concentración y excluir la posibilidad de poderes rivales, múltiples y hostiles, que conforme al particularismo de intereses dinásticos, o de pugnas inescrupulosas y usurpadoras, sometían a la sociedad a riesgos extremos.

Pero la posibilidad de asegurar su dominación supuso todo un complejo de procesos en una línea racional-formal, tendientes a consolidar su dirección y control como centro separado de la sociedad. Esos procesos integraban la aplicación de medios de cálculo, en este caso dirigidos al plano de la dominación social, y a garantizar el control de la misma. Ese cálculo no sólo lo era de los recursos y las personas, sino también de la reducción de las personas a "unidades jurídicas", con lo cual era posible un proceso de juridización universal, que permitía una coacción autorizada y organizada por el gobierno legalmente constituido, y, con ello, la solución normada del conflicto.

Weber se da a la tarea de mostrar que cualquier tradición cultural plasmada en estructuras autoritarias requiere un "apuntalamiento legal", el cual en los Estados modernos además se caracteriza por estructurarse en formas institucionales, con base en un proceso de racionalización formal del derecho, y en un derecho positivo, es decir, expreso y deliberadamente constituido.

Sin descartar los afanes de poder que puedan estar ahí entretenerados, como se puede apreciar, hay razones para ejercer el monopolio del uso de la violencia, los cuales nos permiten una segunda conclusión: esas razones son técnicas y jurídicas, aunque con evidentes implicaciones políticas.

En cuanto a las técnicas, el monopolio permite la reducción de la complejidad. Al excluir a otros contendientes y delimitar las

atribuciones propias, es menester establecer reglas del juego, en las que se estipulan deberes, derechos y reglas procedimentales, con lo cual se hace posible el cálculo, la eficacia y la delimitación de responsabilidades.

Respecto a las razones legales, el monopolio de la violencia, al tener un fundamento legal, garantiza su uso regulado, y con ello la continuidad y la obligatoriedad de tales ordenamientos.

Como el propio Kant lo enunciaba, la concepción racional y universal del derecho y su establecimiento legítimo está ligado con la facultad de coaccionar, y ninguna comunidad jurídicamente constituida que carezca de tal facultad, podrá conservarse. Pero de igual manera, renunciar al monopolio de esa facultad, admitir la coexistencia con otros poderes paralelos, o aceptar la resistencia, implicaría aniquilar las condiciones para que todas las partes posean derechos en general.<sup>10</sup>

Consideremos ahora el carácter legítimo de ese monopolio de la violencia. En su interesante libro *Política y violencia*, Carlos Pereyra<sup>11</sup> hace una rápida caracterización de tres puntos de vista y destaca cómo en la perspectiva "oficial" el ejercicio de la violencia por parte de la autoridad instituida, se suele equivaler con "orden" y "estabilidad social y política", aun cuando la violencia se ejerza de forma cada vez más intensa. En la perspectiva liberal se oblitera la presencia inherente de la violencia en la política, al atribuirle un carácter incidental en tanto que la perspectiva radical despolitizada, se reduce la dominación política al mero uso de la violencia.

Más adelante comentaré el carácter problemático de la primera perspectiva. Ahora me detendré en la última. Ciertamente, Pereyra cuestiona esa perspectiva reduccionista; sin embargo, en una línea de pensamiento que hasta hace poco no nos era ajena a muchos, declara: "Violencia y legitimidad son términos contrarios; donde una domina por completo, la otra está ausente. Violencia y poder son términos complementarios; cuando éste flaquea, aquélla se dispone a respaldarlo".<sup>12</sup> Es interesante esta dicotomía esta-

<sup>10</sup> Immanuel Kant, "En torno al tópico: tal vez esto sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica", en *Teoría y práctica*. Madrid, Tecnos, 1986, pp. 39-43.

<sup>11</sup> Carlos Pereyra, *Política y violencia*. México, FCE, 1974.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 20

blecida por Pereyra, porque si bien, aunque él cuestiona, la dominación política no se reduce a violencia, habría que reconocer que la violencia, a menos que desborde las reglas del juego, tampoco es contraria a la legitimidad. Por supuesto, en la perspectiva realista desarrollada por Weber, entre violencia y legitimidad hay complementariedad.

Como ya se ha comentado en otro momento, Weber asume que el uso de la violencia es la *ultima ratio* para dirimir los conflictos, y que incluso la mera amenaza latente de su uso le da fuerza y eficacia a los mandatos, por lo cual subraya que lo que más favorece la continuidad y la estabilidad son factores como el consentimiento y el convencimiento.

Este hecho le lleva, al ocuparse del tema del poder político, a hacer deslindes y especificaciones muy valiosos. Reconoce el carácter *amorfo* del concepto *poder*, en donde la probabilidad de imponer la propia voluntad a otros contra toda resistencia nos puede remitir a un abanico de modalidades de lo más diverso, lo cual para el análisis sería de poca utilidad.

De ahí la pertinencia de considerar que el poder que deriva de una *autoridad constituida*, que nos sitúa de lleno en el plano jurídico-político, es el apropiado, por lo cual Weber utiliza el concepto de *dominación* para referirse a la acepción de poder político, y la define de esta manera:

[...] entendemos aquí por dominación un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta ("mandato") del "dominador" o de los "dominadores" influye sobre los actos de otros (del "dominado" o de los "dominados") de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato ("obediencia").<sup>13</sup>

Conviene destacar varias cuestiones. Al referirse a un poder de mando y a la probabilidad de la obediencia, se alude por una parte a la probabilidad de que ocurra una acción concertada, en la que ambas partes le atribuyen un significado a ese orden de cosas, y se da reconocimiento y crédito al papel que cada parte desempeña. Para esto, se pretende que es un derecho que el

<sup>13</sup> M. Weber, *Economía y sociedad*, p. 43.

dominador emita mandatos, con lo cual su autoridad se legitima — legitimidad ya sea conforme a la ley o conforme a la costumbre. A su vez, es un deber que los dominados obedezcan a una orden emitida por una autoridad legítima.

Lo cual, desde luego, no salva el carácter asimétrico de la relación, ni aminora el hecho de que lo que suele definir la relación son las pretensiones de los dominadores.

Weber se refiere a distintos tipos de legitimidad. Especifica que la característica de los Estados modernos es la legitimidad legal — creencia en la racionalidad de las ordenaciones estatuidas. Con ello reconoce que hay instituciones y procedimientos legales que avalan la legitimidad; pero subraya otro aspecto que no es de menor importancia, y que atañe al dominio del sentido, y con ello al plano de la acción y las relaciones sociales.

En efecto, la legitimidad es una representación colectiva que tiene una fuerza orientadora de la acción. Su carácter es funcional. Se trata de una *pretensión*, con lo cual no hay ningún principio que hipostáticamente la sustente, pero la pretensión de su cumplimiento es lo que explica la adhesión de parte de los involucrados, a aquellas decisiones que por su representación se consideran supuestamente legítimas.

Hablar de la legitimidad de una relación social es hablar de determinada calidad de las acciones: adhesión, obediencia, etcétera, por lo que toca al orden de la acción; o durabilidad y permanencia, respecto a las relaciones de dominio.

Además, la validez de un orden legítimo apunta a un tipo de regularidad más fuerte que la determinada por una situación de intereses o costumbre. Su fuerza le viene dada por estar acompañada de un contenido de sentido que cobra la forma de "máximas", dándole la fuerza de la obligatoriedad a dicho orden. Weber considera que hay una justificación interna que explica la legitimidad: la creencia en un determinado tipo de ordenamiento. Por ello rechaza que cualquier otro tipo de motivación, como el temor o el mero cálculo egoísta, basten para dar el valor de la legitimidad a las autoridades estatuidas y a sus decisiones.

Esto explica que todo orden político tienda a fomentar la creencia en su legitimidad, ya que dicha creencia opera como un elemento estructurador de las relaciones de dominación, y rinde una función estabilizadora a cualquier sistema político.

Lo anterior no significa que Weber, por el hecho de mostrar la necesidad de este presupuesto de credibilidad en la corrección de los roles respectivos que dominados y dominadores desempeñan, pierda de vista que aun en los ordenamientos de tipo legal como los nuestros, la pretensión de autoridad y el deber de obediencia sea más el resultado de cierto intercambio de tipo transaccional entre las partes involucradas. Lo cual permite sacar una tercera conclusión, que el Estado tenga el monopolio legítimo de la coacción, y que en nuestras sociedades, este monopolio cobre una forma institucionalizada y legal. Weber sólo nos habla de una modalidad del ejercicio del poder, que no aminora la radicalidad de nuestros conflictos ni la asimetría de las relaciones de dominación; tampoco cambia la naturaleza violenta del poder que se ejerce, ni evita que en muchos casos esa legitimidad, sea más que la conformación de una "voluntad general", la autojustificación del interés de unos, como interés de todos.

Si consideramos el uso de la violencia en la perspectiva de la creencia y de la adhesión íntima como base de la legitimidad, esto implicaría adjudicarle un *sentido*; vale decir: justificar su uso como *necesario e inevitable*. El sujetarse a reglas lo hace *justo*; quien lo ejerce en su calidad de autoridad instituida tiene el *derecho* y es capaz y digno de ejercerlo. Y quien lo sufre, lo *merece*.

Sin embargo, ese sentido, y esas formas contingentes e históricas, conforme a las cuales se organiza su manejo, sus modalidades, y sus ejecutores, no están exentos de dificultades.

No podemos desconocer que la violencia no deja de ser refractaria al orden del sentido. Cuando hace su aparición subvierte y disloca dicho orden, se resiste a su incorporación. Por ello, no obstante la necesidad, el monopolio, y la legitimidad, que sustentan su uso, se explican los denodados intentos por mantenerla en su calidad de "amenaza latente", ya que cuando ésta se actualiza no puede menos que poner en duda y a debate su ejecución, sus justificaciones, su necesidad.

Pese a las regulaciones legales por las que se tendría que regir, los retos que la complejidad, la conflictualidad y la incertidumbre le deparan a la política hacen que los límites, las reglas y los acuerdos siempre sean precarios y debatibles.

En el momento de tomar decisiones políticas que involucran el uso de la violencia, en sus muy variados grados y modalidades

— con todo y reglas jurídicas de por medio —, inevitablemente hay que enfrentarse al reto de tomar decisiones que sean una combinación justa de conocimiento, prudencia, fortaleza y oportunidad, y que elijan los medios adecuados que garanticen los mejores y más eficaces resultados.

Combinación ideal ésta a la que muy difícilmente puede cualquier régimen aproximarse; primero, porque aun más allá de aquellas que están preñadas de falta de juicio y de abuso, cuya frecuencia es abrumadora, se trata siempre de decisiones tomadas dentro de marcos limitados: ya sea por la radicalidad de los riesgos que se intentan conjurar; por las presiones de distinta índole que los contendientes ponen en juego; por la escasez de recursos cognitivos, técnicos o materiales; por las restricciones legales; por la exigencia del principio de conservación y estabilización; y, sobre todo, porque siendo decisiones prácticas, éstas se toman indefectiblemente en condiciones de incertidumbre.

Decisiones que además tendrán que enfrentar la resistencia y disputa de los afectados; la reacción de los excluidos; la falta de respaldo ante la imposibilidad de consenso, dado el pluralismo de intereses, valores y perspectivas; el diferendo respecto a su supuesta necesidad o inevitabilidad, a su dosificación o proporcionalidad, a su pertinencia, a su oportunidad, a su eficacia, a sus costos, a su responsabilidad.

La referencia de Carlos Pereyra respecto a la perspectiva “oficial” a que antes se aludió; es decir, a la paradójica equivalencia entre orden y estabilidad y el uso de la violencia por parte de las autoridades instituidas, ha sido justificado explicativamente a lo largo de este trabajo. Sin embargo, en su comentario lo que destaca es la perplejidad de que esta tesis pueda tener validez, pese a que la violencia se dé con mayor intensidad. Perplejidad muy pertinente que nos da ocasión para hacer algunas consideraciones sobre dos problemas.

Como se desprende de lo antes expuesto, lo propio de la política, y de la política moderna en particular, es reducir las probabilidades de polarización extrema, del estado de guerra, y promover la institución de formas civilizadas y normadas para procesar los conflictos. Ésta es la razón de ser del Estado soberano y de su monopolio legítimo de la violencia. Su compromiso es cumplir con las funciones protectoras que abatan los riesgos disolventes y

destructivos; que establezca los juegos, permitiendo generar expectativas de orden y seguridad.

Desde esa perspectiva se abren las siguientes posibilidades dentro del juego de contraprestaciones. En el plano de los dominados, se demanda la protección y entonces se acepta el pacto de sujeción, y con ello la coacción legítima y legal, o se prescinde de ese pacto, y entonces se asumen los riesgos de la guerra. En el plano del Estado soberano, se cumple el pacto pero esto obliga a regirse por la prioridad de la conservación, robustez y salud del Estado. Y aquí empiezan los problemas.

Las interpretaciones que históricamente se han dado de esa "robustez y salud", como las que analiza Meinecke<sup>14</sup> en su estudio sobre la *razón de Estado*, pueden ir desde la interpretación del Estado absolutista con los intereses dinásticos y su muy particular concepción de la noción de "bien común", o interpretación del Estado de derecho cuyo eje es el "interés general", basado en la premisa de los derechos individuales, pasando por el Estado potencia (*Matchstaat*), donde los intereses nacionalistas subordinan el derecho y las libertades individuales.

No se necesita partir de estrategias inescrupulosas, faltas de todo valor y regla, en la defensa del Estado, para percatarse de que el problema es espinoso, para reconocer que puede tener una función "constructiva" y una función "disolvente", que coexisten en tensión permanente. Los intentos por ponerle límites a los excesos que por esta vía se pueden cometer, han sido de la más variada índole; el derecho sería el recurso por excelencia de nuestra época.

Sin embargo, las situaciones comunes de aplicación legal y legítima de la violencia no son la regla. La constante son las situaciones que desbordan y transgreden estas fronteras, en donde la actuación del Estado apelando a la máxima de su obrar juega con la interpretación de las leyes, o abiertamente transgrede las propias reglas y principios jurídicos, apelando a la "necesidad política", al "provecho público", ante el riesgo de su quebrantamiento o disolución.

<sup>14</sup> Friedrich Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

Por ello, una decisión como la de Fujimori, de aniquilar a los guerrilleros de Tupac Amaru para liberar a los rehenes en la Embajada de Japón en Perú, exacerba los ánimos y parece tan difícilmente justificable. Pero no podemos perder de vista que el monopolio legítimo del poder no puede admitir la existencia de contrapoderes. El juego legal no puede transigir con *freeriders*, las expectativas de seguridad y confianza que estabilizan un ordenamiento político, exigen su reaseguro práctico y simbólico, a fin de desestimular métodos no legales, y de neutralizar los riesgos de reacciones desbordadas, motivadas por la percepción colectiva de la escasez de garantías de protección y seguridad.

Esto explicaría por qué esa demostración de potencia se plasma en las encuestas de popularidad de Fujimori. Una sociedad que ha vivido los excesos de Sendero Luminoso, más allá de sus racionalizaciones, inconscientemente clama por acciones "ejemplares" que le ofrezcan un reaseguro a la confianza.

Pero a la vez da pautas para mostrar el carácter ambivalente de tal decisión. Aunque se apele a la razón de Estado, al interés general, a la necesidad de preservar el orden y garantizar la seguridad, como justificación de tales medidas radicales, la liquidación de contendientes que habían sido sometidos, e incluso habían manifestado su rendición, no puede interpretarse más que como un exceso de brutalidad y una flagrante ilegalidad.

Ante esta abrumadora realidad conviene hacer algunas últimas consideraciones, no menos abrumadoras. Cuando Hobbes mostraba la conveniencia de un modelo de concentración del poder y del uso de la espada, no exento de su respectiva justificación racional, tenía en mente garantías de eficacia. Pero esto se acompañaba de una reducción tan tajante de la complejidad que no podía menos que expresarse en limitaciones extremas de libertades, expectativas y derechos de los dominados.

Hoy día, cuando lo que nosotros exigimos son formas democráticas de ejercicio del poder, estamos obligados a consolidar nuestras formas de protección "secundarias", legales, constitucionales, que nos "protejan" de los "peligros de la protección política",<sup>15</sup> con lo cual limitamos las atribuciones del poder. Al afir-

<sup>15</sup> Cf. a este respecto los interesantes análisis desarrollados por Zolo en su obra anteriormente citada, especialmente pp. 86 y ss.

mar nuestra pluralidad, nuestras libertades y nuestros derechos, estamos exigiendo al poder instituido la preservación de un mayor nivel de complejidad; estamos exigiendo que asuma la regulación colectiva de los riesgos sociales. Pero esto entraña percatarnos y encarar sus implicaciones, entre ellas la de que estamos generando una contracción de las funciones protectoras del sistema político, con lo cual, tendríamos que aceptar, colectivamente, hacernos cargo de una mayor cantidad de desengaños, inseguridades y riesgos sociales.

El trastocamiento de formas verticales, autoritarias y protectoras del poder, que al reducir la complejidad, reducían decepciones, inconformidades y riesgos, haría de las democracias actuales, con su alto grado de complejidad, regímenes tan imperfectos, frágiles y expuestos. Lo cual podría ser una vía de respuesta a la perplejidad de Pereyra.

Con lo anterior, no pretendo afirmar que la democracia, la complejidad e, incluso, los diagnósticos sobre la tendencia a la baja de la política, y del poder del Estado, y las previsiones de ordenamientos poshobbesianos, sean una razón para dejar de considerar a nuestros Estados-nación como instancias que reclaman apoyo y legitimidad para poder funcionar. Y requieren eficacia en su gestión y legalidad en sus procedimientos, y que en su calidad institucional sigan siendo la plataforma para el ejercicio de nuestra ciudadanía, y el reclamo de nuestros derechos —no como centro único e irrebalsable, por cuanto que habría instancias supranacionales a las cuales acudir en caso de necesidad. En suma, requieren que sigan siendo nuestro horizonte para reivindicar formas legítimas de existencia.



## ARGUMENTACIÓN Y VIOLENCIA

Carlos Pereda\*

ARGUMENTAR consiste en ofrecer una serie de creencias para apoyar a otra creencia que plantea ciertas perplejidades, conflictos o, en general, problemas. Por eso, para llevar a cabo esta labor, una persona que argumenta no expresa simplemente lo que cree; expresa lo que cree y lo respalda con otras creencias: quien argumenta busca producir convencimiento, en el sentido más amplio de esta palabra; convencimiento acerca de la verdad de una creencia, o de su falsedad, o tal vez de ciertas dudas sobre ella... La otra opción básica para responder a los problemas de creencias, teóricas o prácticas, y que se pueden tratar con argumentos, es la violencia.

Argumentación y violencia, argumentación en tanto capacidad de escuchar al otro y responderle y defenderse e intercambiar creencias y modificar las propias creencias y respetar desacuerdos y negociar..., y violencia en tanto meramente imponerse, conforman, pues, dos modos básicos de comportarse: los dos modos básicos de tratar diferencias, sentir y actuar ante la diferencia.

¿Es verdad todo ello?, ¿es cierto que frente a la argumentación y la violencia nos encontramos ante dos modos genuinamente distintos de sentir y de actuar? Sin embargo, ¿cuán básicamente distintos son estos dos modos de sentir y actuar y, además, qué vínculos los pueden entrelazar, contaminar?

Por lo pronto, el mero expresar la conjunción "argumentación y violencia", suele provocar: o se protesta ante cualquier posibilidad de relación entre la argumentación y la violencia, temiendo que se enturbie el "honor de la razón", la "dignidad de la argumentación", o en el otro extremo, se les hunde a ambas en la misma noche negra de la indiferenciada violencia. Quiero decir, o se defiende que la argumentación no tiene nada que ver, pero nada

\* Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

que ver, con la violencia, lo que podría llamarse la "posición aislacionista" o, simplemente, se reduce la argumentación a una forma más, a una forma entre otras de la violencia, declarando: la violencia es inevitable y nuestra vida no es más que un simple transcurrir entre varias formas de violencia y nada más, esto es, en realidad, no hay un fuera de la violencia, "todo", es violencia, "todo no es más que" violencia y cualquier intento de salida de la violencia se reduce al proyecto de una utopía, o "posición reduccionista". Me propongo evitar ambos modos de argumentar sistemáticamente parciales que llamaré "vértigos simplificadores". Comienzo rescatando algunas diferencias entre argumentación y violencia.

### 1. RELACIONES DE EXCLUSIÓN

Respecto a la argumentación, la palabra "violencia" se dice de muchas maneras. La decisiva violencia con la cual se rompe cuando para enfrentar a ciertas perplejidades, conflictos y problemas, se comienza a argumentar acerca de lo que podemos llamar la "violencia externa", o por decirlo de otra manera, la violencia *abiertamente* violencia, la "violencia bruta". Por ejemplo, una persona se encuentra en una situación de violencia externa si frente a una discrepancia con sus creencias, en lugar de atender los argumentos del otro, lo calla a golpes o lo denuncia a la policía para que ésta lo encierre en un calabozo, o en hospital psiquiátrico o, de manera colectiva, se inicia una guerra con el fin de eliminarlo, o al menos, de eliminar su libertad y, así, de eliminar sus posibilidades de mantener y defender su discrepancia: ese disenso que tanto incomoda y acaso confunde y hasta nos hace tambalear en "nuestros" principios.

Hay, pues, al menos aparentemente, una primera relación entre argumentación y violencia, una relación puramente externa, una relación de exclusión. Teniendo en cuenta esta primera relación y sólo ella, a partir de la "posición aislacionista" se defenderá: allí donde se introduce la argumentación, se expulsa del todo a la violencia, y allí donde se hace presente la violencia, se expulsa del todo a la argumentación.

No obstante, incluso para quienes — como yo — están dispuestos a defender una primera relación de exclusión entre argumen-

tación y violencia, las relaciones entre ambas no se agotan en esta nítida y hasta elegante exclusión, y quien así lo afirmara no hace más que sucumbir en un primer "vértigo simplificador". Pues, lamentablemente, quien argumenta, por el sólo hecho de argumentar, no le está dando la espalda a la violencia. ¿Cómo es esto?

## 2. RELACIONES DE INCLUSIÓN

Junto a la violencia externa a la argumentación, hay también una "violencia interna" a ella: no pocas veces se desarrollan "argumentaciones violentas". La expresión "argumentaciones violentas" no se usa aquí para referirnos a la manera en que se despliega una discusión, en el sentido en que se habla de "argumentaciones acaloradas" o de "argumentaciones apasionadas" y hasta de "argumentaciones salvajes", pues si se considera que tiene importancia el estilo de argumentar, la presencia de, por ejemplo, argumentaciones acaloradas..., lejos de conformar un hecho a criticar, suele ser un signo positivo de que estamos ante las condiciones para una buena argumentación, ante las condiciones de una argumentación que importa mucho a quienes participan en ella. Por el contrario, con la expresión "argumentaciones violentas" aludo a aquellas argumentaciones en las que, mediante la falsificación de argumentos, se "violentan", se producen de manera violenta, los convencimientos. En general, falsificar un documento o una moneda o una firma o un cuadro o un mueble es fabricarlo de manera falsa e ilegal con el propósito de, mediante engaño, obtener algún provecho. Así también, quien falsifica argumentos, los fabrica de manera falsa para, con engaño, obtener "convencimientos" que no serían obtenidos de otra forma (en estos casos el verbo "convencer" se suele sustituir por el verbo "seducir" en el sentido de: persuadir con maña, "conquistando", "cautivando" el ánimo). Por eso, al comenzar a argumentar se despende la violencia no argumental, la violencia abiertamente violencia, pero no se despende la violencia encubierta, la "violencia interna" a la argumentación, aquella violencia que no se encuentra rodeando a los debates, sino en su interior, conformándolos, dirigiéndolos, o mejor dicho, manipulándolos: se despende la violencia *fuera de* las palabras pero no la violencia *de* las palabras.

Esta "violencia interna" admite estudiarse en varios niveles. Puede haber una falsificación de la dirección del argumentar mismo y, así, una falsificación general del debate, o, también, ya en el argumentar, puede haber falsificaciones particulares, focales.

Atendamos el primer caso. Obsérvese que se introdujo el concepto de argumentar en relación con situaciones de perplejidad, de conflicto o de problema, situaciones a las que llamaré en su conjunto "situaciones de conflicto", conflicto teórico o práctico. Sin embargo, ¿se arman *todas* las argumentaciones como respuesta a este tipo de situaciones? Tal vez no sea inútil distinguir entre "situaciones de conflicto real" y "situaciones de conflicto potencial". Las "situaciones de conflicto real" son aquellas en las que, efectivamente, nos topamos con una perplejidad, un conflicto o un problema. No obstante, hay situaciones en las que todavía no nos hemos enfrentado con ninguna perplejidad, conflicto o problema, pero respecto a las cuales, una inducción (o meta-inducción) a partir de experiencias pasadas, nos hace pensar que es posible que allí donde no vemos ninguna perplejidad, conflicto o problema, en realidad, los hay, sólo que somos incapaces de percibirlos debido a diversas condiciones psicológicas y sociales y, en general, debido a que nuestra condición, la condición humana, la condición de las personas, se caracteriza porque éstas se encuentren inevitablemente en una "situación de parcialidad". De esta manera, si no me equivoco, toda "situación de parcialidad" puede, también, reconstruirse en alguna medida como una "situación de conflicto potencial". ¿Por qué?

Por lo pronto, hay varios tipos de parcialidad pertinentes a la argumentación. Daré algunos ejemplos. Hay una parcialidad en la información: cualquier persona carece de muchos saberes que sería pertinente que los tuviera y muchos de los que cree que son sus saberes no lo son, son creencias falsas; argumentar puede resultar una manera de descubrir lo uno o lo otro en tanto que en cualquier argumentación con otras personas sus saberes podrán tanto ser completados como corregidos por los saberes de las otras personas. Hay también una parcialidad en lo que respecta a la transparencia personal, a la sinceridad, o para usar una palabra prestigiosa, hay parcialidad en lo que respecta a la "autenticidad". Con frecuencia las personas estamos tentadas a engañarnos o a autoengañarnos o a ambas cosas a la vez, a contarnos cuentos

que nos eviten la incomodidad, a veces muy grande, de enfrentarnos con el desamparo y los riesgos que necesariamente acarrea cualquier perplejidad, conflicto o problema; en estos casos, atreverse a argumentar comporta el riesgo de atreverse a ser desenmascarado. Además, y un poco a consecuencia de las parcialidades anteriores, inevitablemente hay una parcialidad de la atención: atender algo es desatender muchas otras cosas y, no pocas veces, aquello que desatendemos sería muy pertinente para comprender mejor aquello que procuramos atender y, a menudo, el curso de una argumentación nos invita y hasta nos obliga a atender aquello que no hemos atendido o incluso no queremos atender.

La dificultad radica en que argumentamos para combatir la parcialidad, pero la argumentación misma puede volverse sistemáticamente parcial. Llamaré a estos modos de argumentar sistemáticamente parciales "vértigos argumentales". Se sucumbe en un vértigo argumental cuando quien argumenta constantemente prolonga, confirma e inmuniza el punto de vista ya adoptado en la discusión, sin preocuparse de las posibles opciones a ese punto de vista y hasta prohibiéndolas, y todo ello de manera, en general, no intencional, por ejemplo, el ya aludido "vértigo simplificador".

En cambio, buenos ejemplos de "violencias internas" particulares los encontramos en lo que, desde Aristóteles, se conoce como "falacias": argumentos malos pero que *parecen* buenos.

Hay, pues, una segunda relación entre argumentación y violencia, una relación interna, una relación de inclusión. Según esta segunda relación entre argumentación y violencia, la argumentación no sólo no se opone y expulsa a la violencia, sino que la argumentación misma puede a veces constituirse como una de las formas de la violencia.

Pero afirmar tal relación de inclusión ¿nos condena a defender una "posición reduccionista"? Y si éste no es el caso, ¿cuáles son las diferencias y los vínculos entre estas dos formas de violencia?

### 3. SOBRE EL CONTINUUM DE LA VIOLENCIA

Comencemos con las diferencias entre las violencias internas y las externas. Diría que son claras, incluso clarísimas: nadie con-

funde un golpe en la cabeza con un vértigo argumental o una falacia, o el bombardeo de una ciudad con un debate que, por radicalmente parcial, su valor principal consiste en hacer valer ciertos intereses y en silenciar sistemáticamente otros. Falacias y debates engañosos son enredos de palabras; en cambio, un golpe en la cabeza o un bombardeo no se hacen simplemente con palabras. Cuidado, sin embargo: la dificultad con las diferencias muy claras, o al menos, en apariencia muy claras, radica en que su excesiva claridad tiende a encandilarnos y, así, embobados, solemos retener sólo las diferencias y sucumbir en un segundo vértigo simplificador. Lo diferente es *tan* diferente que, basta la constatación de su diferencia y punto, ya podemos dejar de pensar. Pero pensar *es* distinguir y relacionar. Exploremos, pues, si existen *también* algunas relaciones importantes entre las violencias internas y las externas.

En primer lugar, si no me equivoco, ambas violencias poseen el mismo *propósito*; en ambos casos se procura la imposición a toda costa, y cueste lo que cueste, de ciertas creencias, de ciertos intereses. La palabra "imposición" significa: exigencia desmedida con que se nos obliga por distintos medios a creer o hacer lo que, sin la presencia de esos medios, no querríamos creer o hacer, y los efectos de la violencia pueden en efecto resumirse con ese creer o hacer lo que, sin la presencia de la violencia, interna o externa, no querríamos creer o hacer. En otras palabras: con ambos tipos de violencia se busca imponer una parcialidad, ciertas creencias y sólo esas creencias, y a la vez, el silencio, o más bien, la ansiedad de quienes no participan de esas creencias, de esa parcialidad.

En segundo lugar, un tipo de violencia se *apoya* y *complementa* y *reafirma* en el otro. Por un lado, la violencia externa se apoya y complementa y reafirma en la violencia interna, como se dice, en "argumentaciones racionalizadoras", en argumentaciones que peligrosamente encubren con un manto racional, pasiones o intereses. O para apelar a una abusada palabra que felizmente ya no circula como talismán bueno para cualquier oprobio, pero que en este contexto podría recobrar su sentido preciso y, por eso, restringido y, por eso también, útil: la violencia externa se apoya en "ideologías". La gente no da golpes en la cabeza y nada más; suele justificar esos golpes con argumentos, por ejemplo, indica que

el golpeado resulta de algún modo un peligro horroroso para el "nosotros" que representa el golpeador. Es un enemigo real o potencial, según las circunstancias, es un moro, un judío, un gitano, un negro, un turco, un "sudaca"... que viene a quitarnos el trabajo, a seducir a "nuestras" mujeres, a atacar "nuestros" dioses, a corromper "nuestra" juventud..., o simplemente, que viene a aprovecharse de "nuestra" riqueza, una riqueza que "nosotros" —un nosotros agrandado que incluye nuestros antepasados— hemos logrado con tanto esfuerzo mientras que él o ella, o ellos y ellas —un ellos y ellas de nuevo agrandado que también incluye a sus antepasados— sólo... digamos, cantaban al sol. La lista de candidatos a enemigos y a argumentos por los cuales esos hombres o mujeres son o han sido, o podrían ser "nuestros" enemigos, no admite ningún límite, ni siquiera los del propio interés: ¿acaso la xenofobia y el racismo no han sido muchas veces suicidas? Un buen respaldo a la respuesta positiva a esa pregunta ha sido desde el siglo XIII la historia de eso que hoy se llama "España", para no hablar de Alemania... Y esos pseudoargumentos de la violencia pueden incluso ser elaboradísimos y hasta doctos; por ejemplo, es raro que se inicie una guerra de conquista o se masacre una población sin apelar a lo que se podrían llamar las minuciosas "retóricas de la violencia": complicadas retóricas de la sangre, de "nuestra" hipotética raza, de la patria, de "nuestra" religión, de "nuestros" ideales, incluyendo la justicia y la libertad..., retóricas capaces de justificar cualquier golpe o masacre como justo, legítimo, razonable, retóricas que en su parcialidad, y al anular las *otras* razones, que necesariamente son las razones del *otro*, conforman el primer paso y, a la vez, la invitación para anular al otro.

Por otro lado, la violencia interna se apoya y complementa y reafirma en la violencia externa en el sentido de que, sin el respaldo de lo que se podría llamar el "marco de efectividad" de la violencia externa, su "escenario natural", toda violencia interna con el tiempo tiende a perder gran parte de su poder de fascinación. De ahí, por ejemplo, la necesidad de cualquier opinión sectaria de encerrarse en una comunidad más o menos enmurallada, comunidad hasta la cual no puedan llegar otras razones que las del entusiasmo de la secta.

#### 4. LA VIOLENCIA EXTERNA ENCUBIERTA O LA "ARGUMENTACIÓN SECUESTRADA"

Se atacará: en la política conceptual adoptada se ha colado una falta grave en tanto se identificó violencia externa a la argumentación con violencia abiertamente violencia y violencia interna a la argumentación con violencia encubierta, pero tales identidades son falsas, pues hay también una forma de violencia externa a la argumentación que es, inequívocamente, violencia encubierta. Me refiero a esas "condiciones estructurales de imposibilidad de argumentar" dadas por los modos de vida de la pobreza, o si recogemos el concepto de pobreza radical con la palabra "miseria", en este contexto tal vez se pueda hablar con más propiedad de los modos de vida de la miseria. Los modos de vida de la pobreza, o de la miseria, son modos de vida en relación con los cuales se ha "secuestrado" la argumentación. Se habla aquí de "argumentaciones secuestradas" en el sentido de argumentaciones que ni siquiera pueden comenzar, pues ni hay oportunidad ni hay motivación para ello. Esto es, cualquier argumentación exige de sus participantes ciertos saberes, saberes proposicionales y saberes en el sentido de habilidades. Si esos saberes no se han adquirido, o se han perdido por falta de uso, la argumentación se vuelve un espejismo proyectado por quienes sí poseen esos saberes y operan a cada paso con ellos.

Recogiendo ciertas tradiciones, denominaré a esta violencia externa encubierta que "secuestra" la argumentación "violencia estructural".

La introducción del concepto de violencias externas encubiertas que "secuestran" las argumentaciones o violencia estructural complica, y en varios sentidos, las relaciones propuestas entre la argumentación y la violencia. Sin embargo, no afecta al hecho de que se pueda hablar con justificación de un *continuum* de interacciones entre la violencia interna y las violencias externas, sean violencia abiertamente violencia, violencias estructurales. Más todavía, en cierta medida, este concepto fortalece el pensar en un *continuum* de la violencia. No obstante, ¿justifica tal *continuum* las alarmas y desprecios que suelen apoyarse en él?

## 5. EL SEGUNDO VÉRTIGO SIMPLIFICADOR

¿De qué hablo? Me refiero a quienes, por unos de esos bamboleos comunes en el pensamiento, de dejarse encandilar por las diferencias entre la argumentación y la violencia, pasan a dejarse no menos encandilar por las relaciones entre la argumentación y la violencia, y hasta tal grado que pronto se reduce toda argumentación a alguna forma de la violencia. Pero no hay por qué corregir un vértigo simplificador con otro.

Hay relaciones internas entre la argumentación y la violencia puesto que hay "violencia interna", a la argumentación y, por ello, "argumentaciones violentas", "argumentaciones racionalizadoras" que "violentan" los convencimientos, argumentaciones sistemáticamente parciales, "retóricas de la "violencia". No obstante, aun en estos casos no se eliminan las relaciones externas entre argumentación y violencia, sus diferencias, puesto que, en medio de la más perversa "argumentación racionalizadora", se puede seguir argumentando, no en cambio, enfrente del cuchillo más primitivo y más inepto. De ahí la necesidad de subrayar esas pequeñas diferencias que terminan trazando la *gran* diferencia.

Pero, cuando no se puede argumentar porque nos encontramos, sea frente a violencias externas abiertamente violencias, sea frente a violencias estructurales, ¿qué hacer? Respecto a tales dificultades me limitaré a formular dos o tres apresuradas observaciones.

Cualquier respuesta a las preguntas anteriores será una propuesta reflexiva. Pues no creo que en relación con tales preguntas haya respuestas precisas, fijas y generales, entre otras razones porque con el concepto de argumentación, por un lado, y con los conceptos de violencia externa abiertamente violencia y de violencia estructural, por otro, nos referimos a ejemplos de argumentación y de violencia muy, muy diferentes.

Frente a algunas presencias particularmente fuertes de la violencia externa abiertamente violencia, como se dice, "no hay nada que conversar", lo urgente es: o situarse en alguna distancia —espacial, temporal— respecto a ella y, desde esa distancia, comenzar a tratar esa violencia, o si se tienen fuerzas para ello, responder a esa violencia agresiva con violencia defensiva, y ello

vale tanto, creo, para algunas situaciones individuales como para algunas situaciones colectivas de violencia externa abiertamente violencia. Habrá, en cambio, otras situaciones de violencia abiertamente violencia menos enmuralladas en las que la argumentación podrá jugar algún papel, sea como estrategia, sea como negociación.

Las dificultades conceptuales en relación con la violencia estructural son aún más enredadas. Por lo pronto, seguramente habrá sorprendido eso de que los modos de vida de la pobreza sean condiciones de imposibilidad de la argumentación, pues si se afirma tal cosa, en ese afirmar se entiende como argumentación alguna operación más ambiciosa que el simple dar argumentos, pues ¿todos los seres humanos, por el hecho de ser tales, acaso no argumentan en el sentido de: deducen, inducen, hacen analogías...? En efecto, en este contexto la palabra "argumentación" se usa como equivalente de la expresión "argumentación pública política" y hasta de "argumentación pública política institucionalizada"; esto es, a lo que nos referimos como lo que se "secuestra" cuando se usa la expresión "argumentación secuestrada" es a la argumentación pública sobre asuntos políticos y, sobre todo, a la argumentación pública política institucionalizada. Por supuesto, si todo argumentar depende de habilidades que en parte piden aprendizaje y ejercicio, también en alguna medida, cualquier argumentar se verá afectado, será "secuestrado", por los modos de vida de la pobreza.

Estas precisiones comienzan a plantear, sin embargo, un problema general: se ha procurado reflexionar sobre la argumentación y la violencia, pero ¿usar la expresión "argumentación y violencia" no implica sucumbir ya en un vértigo simplificador previo a cualquier discusión? ¿Acaso no hay muchos tipos de argumentación y muchos tipos de violencia y, presumiblemente, muchos tipos de relaciones entre esos diferentes tipos tanto de argumentación como de violencia?

## 6. "ARGUMENTACIÓN" Y "VIOLENCIA" SE DICEN DE MUCHAS MANERAS

Respecto a las varias argumentaciones y a las diferentes violencias, introduzcamos las distinciones entre lo individual y lo colec-

tivo, por un lado, y entre lo privado y lo público, por otro. Combinadas obtenemos cuatro posibilidades tanto para la argumentación como para algunos de los tipos ya distinguidos de violencia.

Respecto a la argumentación se pueden interpretar estas posibilidades de la siguiente manera:

1) argumentación individual privada o argumentación de una persona consigo misma (autorreflexiones, meditaciones...);

2) argumentación colectiva privada o argumentación de varias personas entre sí en lo que se podría llamar un "ámbito cara a cara" (discusiones en la familia, pláticas entre amigos, charlas con conocidos casuales...);

3) argumentación individual pública o argumentación de una persona ante un grupo de personas en condiciones en alguna medida impersonales (lectura de una investigación científica en un congreso, prédica de un religioso ante su comunidad, discurso de un político por televisión...), y

4) argumentación colectiva pública o argumentación de varias personas entre sí en condiciones en alguna medida impersonales (discusión de varios científicos entre sí en un congreso, seminario entre varios teólogos, debates parlamentarios...).

Si no me equivoco, en cualquiera de estos tipos de argumentación se pueden encontrar los tipos ya reconocidos de violencia en relación con la argumentación: violencia externa, violencia interna y previolencia.

Una argumentación individual privada posee alguna inmunidad respecto a la violencia externa, pero sólo "alguna". Si bien una persona puede seguir autorreflexionando incluso mientras la torturan, la calidad de esa autorreflexión será muy diferente en la presencia o en la ausencia de violencia externa. En cambio, la violencia estructural condiciona directamente cualquier autorreflexión, no sólo porque se aprende a autorreflexionar y este aprendizaje será diferente según el grado de violencia estructural a que está sometida, sino porque el entorno, además de ofrecer los contenidos de toda autorreflexión, también la ubica en las demás actividades de la vida, le da poco o mucho valor. En cuanto a la violencia interna, se sabe, no hay argumentación que tienda más al peligro de convertirse en "argumentación racionalizadora" que la autorreflexión: nada es más fácil, y más frecuente, que engañarse a sí mismo.

Ninguna argumentación colectiva privada de una familia, ninguna discusión "cara a cara" entre los esposos o entre padres e hijos o entre hermanos o hermanas escapa, sin duda, a los laberintos de la violencia: ni de la violencia externa, ni de la violencia estructural ni de la violencia interna. Para respaldar tal afirmación ni siquiera hay que recurrir a esos espejos agigantadores de los conflictos y los debates de cualquier familia que son las tragedia griegas; basta con la discusión cotidiana de cualquier padre o madre con sus hijos o hijas; basta cualquier pelea entre hermanos o hermanas. También en los intercambios argumentales entre amigos están presentes, aunque en menor medida, estas violencias.

Sin duda, la argumentación individual pública no escapa a alguna violencia, pero la incidencia de ésta y hasta su intensidad, variará según el género de argumentación en cuestión. Así, el género científico será habitualmente menos proclive a las violencias que el religioso o el político. En el caso de la violencia externa y de la violencia estructural ello se explica por la distancia que cualquier investigación científica construye respecto a su entorno, distancia que ni la religión ni la política podrían siquiera desear sin suicidarse. En cuanto a la violencia interna, en el primer caso hay controles incluso institucionalizados y un público restringido a los colegas que suele ser relativamente competente para distinguir, por ejemplo, un buen argumento de una falacia.

Algo de lo que ya se ha anotado en relación con las argumentaciones individuales públicas se podría en general repetir respecto a las argumentaciones colectivas públicas, insistiendo de nuevo en que el tipo de violencia y su incidencia variará según el género de argumentación considerado.

Este mapa de posibilidades se complica aún más si se aplican estas distinciones en relación con los tipos de violencia ya recogidos. Por lo pronto, creo que sobre la violencia estructural no tiene sentido distinguir entre lo individual y lo colectivo: toda violencia estructural es, por definición, y en alguna medida, colectiva, pero eso sí, puede haber una violencia estructural privada y una violencia estructural pública.

En cuanto a la violencia externa e interna no es demasiado difícil encontrar ejemplos para cada uno de los conceptos resultantes: sin duda, hay violencia externa individual privada (la de un

asaltante), violencia externa colectiva privada (la de una mafia), violencia externa individual pública (la de un terrorista) y violencia externa colectiva pública (la de una guerra). Y así sucede también con la violencia interna.

Por supuesto, todas estas distinciones enriquecen, o al menos, complican enormemente nuestro mapa de posibles relaciones de exclusión y de inclusión entre la argumentación y la violencia. No obstante, sospecho que tales complicaciones no afectan para nada a nuestra propuesta general: a cada paso, la argumentación tiene que ver con la violencia, pero no por ello toda argumentación es una forma de violencia y, además, hay formas decisivamente diferentes de violencia.

Sucumbe, entonces, en un primer vértigo simplificador quien, a partir de una "posición aislacionista" declara que, comenzando a argumentar se despidе limpia y definitivamente de la violencia, pero sucumbe en un segundo vértigo simplificador, y *peor* quien, teniendo en cuenta los fenómenos de la violencia estructural y de la violencia interna abraza una "posición reduccionista" y apresuradamente declara que "todo da igual", que "da lo mismo" una pésima escuela primaria, una propaganda engañosa o un tiroteo, no tener trabajo, "encontrarse en las garras" de un *reality show* o ser — literalmente — encarcelado y torturado, vivir en condiciones miserables de vida, leer el manipulador y mentiroso artículo editorial de un periódico o ir a la guerra. Porque esto no es verdad, porque "todo no da igual", porque aunque hay argumentaciones que son formas de la violencia, esa violencia interna es diferente de la violencia externa y éstas, a su vez, son diferentes de la violencia estructural, y, además, también hay argumentaciones que no son forma de ninguna violencia; en fin, porque cualquier diferencia *es* una diferencia, por eso, en medio de tanto ruido, mientras se pueda, vale la pena seguir argumentando.



## EL PAPEL DE LA VIOLENCIA (MARX, ENGELS Y EL MARXISMO)

Gabriel Vargas Lozano\*

NADA más complejo en este último periodo de la historia que referirnos al significado de la violencia para el marxismo, o mejor, si queremos acotar más el tema, de su significado en las obras de los clásicos marxistas.

Las causas de esta complejidad provienen del cúmulo de malentendidos, deformaciones y distorsiones que hay que remover para descubrir cuáles eran las tesis sostenidas por ellos, tanto en relación con la violencia como en torno a otros temas. Las fuentes de estos malentendidos provienen de todos lados: de las deformaciones intencionadas de quienes percibieron, desde el primer momento en que apareció esta teoría, de que se trataba de una impugnación radical al capitalismo; de su conversión de teoría crítica en ideología legitimadora de un sistema que se construyó en su nombre y que resultó opuesto a las intenciones más profundas de sus inspiradores; y, finalmente, de una práctica política que, con frecuencia, no ha sabido captar el verdadero espíritu, abierto y creador, crítico y autocrítico de Marx, y que ha acabado cayendo en posiciones voluntaristas, militaristas o espontaneístas.

Pero el problema de los malentendidos no se detiene aquí. La obra de Marx y Engels estuvo condicionada por los movimientos históricos de su época; por la evolución de su propio pensamiento y por las tendencias ideológicas que constituían lo que podríamos llamar "el espíritu de su época". Además, como proyecto inacabado dejó, junto a todos sus aciertos, problemas para ser desarrollados, vías clausuradas e incógnitas por resolver.

\* Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y director de la revista *Dialéctica*.

Así que tomando en cuenta todo esto, preguntémosnos: ¿cuál era la concepción de la violencia que tenían Marx y Engels?; ¿ocupaba un lugar central en su obra?; ¿constituía una apología de ella como la que encontramos en Sorel?; ¿la consideraban como la única vía del cambio histórico?; ¿hasta qué punto estos dos autores estuvieron influidos en su práctica política por los efectos de la Revolución francesa?; ¿su concepción de la violencia se opone a la democracia?, y finalmente, a la luz de lo transcurrido en el siglo XX, ¿sus concepciones, en este respecto, se han vuelto obsoletas?

Trataré de responder a estas preguntas distinguiendo tres aspectos:

- a) El análisis objetivo del papel que juega la violencia en la conformación del capitalismo y su relación con el Estado.
- b) Las características de la contraviolencia.
- c) La tesis del fin de la violencia política.

#### EL PAPEL DE LA VIOLENCIA EN LA CONFORMACIÓN Y SOSTENIMIENTO DEL SISTEMA CAPITALISTA

La obra de Marx y Engels se inscribe tanto en la vía de las concepciones realistas abierta por Maquiavelo como también en las románticas de Rousseau, los revolucionarios franceses y los socialistas utópicos.

Marx parte del reconocimiento de un hecho: la formación del capitalismo sólo fue posible mediante una serie interminable de actos violentos. En efecto, en *El capital* nos dice que "en la historia real [a diferencia del relato idílico de la economía política] desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato; la violencia, en una palabra".<sup>1</sup>

En ese proceso, el capitalismo requirió de una serie de condiciones económicas, sociales, históricas y culturales, que estuvieron íntimamente vinculadas a la violencia: la colonización; la venta de esclavos; las guerras entre los señores feudales; el despojo violento de los medios de producción de grandes conjuntos

<sup>1</sup> Karl Marx, "La llamada acumulación originaria", en *El capital*, t. I. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1946, p. 607.

de hombres que fueron lanzados al mercado de trabajo como individuos libres e, inclusive, las medidas coercitivas que se tomaron en las ciudades mientras en éstas no existieran las posibilidades de asimilar dicha fuerza de trabajo. Todos estos "despojos brutales, horrores, vejaciones que lleva aparejados la expropiación violenta del pueblo desde el último tercio del siglo XV hasta finales del siglo XVIII",<sup>2</sup> no sólo son descritos por Marx sino también condenados moralmente.

En el mismo sentido, Federico Engels, en su *Anti-Dühring* (libro en el que dedica tres capítulos a la violencia), considera que: "Son siempre y en todas partes las condiciones económicas y los recursos de poder de que se dispone los que ayudan a la violencia a triunfar y sin los cuales ésta deja de ser violencia".<sup>3</sup>

La violencia no es, como cree Dühring, el mal absoluto, la causa original sino que el lugar y la forma de la violencia están condicionadas por su función en el proceso económico y, dentro de éste, se desarrolla un sector específico de la violencia como lo es la tecnología armamentista.

De tal modo que para Marx y Engels, en primer lugar, la violencia no puede ser aislada como causa pura sino que se presenta como una consecuencia de las condiciones económicas. En segundo lugar, la violencia tiene la función de desencadenar el conflicto. En este sentido, Marx dice, en *El capital*, que: "La violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. Es, por sí misma, una potencia económica".<sup>4</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, al comentar esta frase en su *Filosofía de la praxis*, dice que la violencia no es la que produce los cambios por sí misma "la partera no hace ver la luz, sino que ayuda a hacer que se vea".<sup>5</sup>

Pero en tercer lugar, la violencia puede convertirse en un proceso autónomo respecto a dichas condiciones. En efecto, Engels considera en el *Anti-Dühring* que "una vez que la violencia política se hace independiente frente a la sociedad y se convierte de

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 619.

<sup>3</sup> Friedrich Engels, *Obras filosóficas*. Trad. de W. Roces. México, FCE, 1986, p. 150.

<sup>4</sup> K. Marx, *El capital*, p. 639.

<sup>5</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. 2a. ed. México, Grijalbo, 1980, p. 436.

servidora en dueña, puede actuar en una de dos direcciones. Puede actuar en el sentido y la dirección que marcan las leyes del desarrollo económico, en cuyo caso no media conflicto alguno entre ambos factores y el desarrollo económico es acelerado. Pero puede actuar también en sentido contrario, y, entonces, sucumbe, con pocas excepciones, al desarrollo de la economía".<sup>6</sup>

Finalmente, para Marx y Engels, la violencia está íntimamente relacionada con el Estado.

Habría que advertir que en Marx (y Engels) no hay una teoría del Estado y que el análisis de su funcionamiento fue justamente uno de los proyectos que dejó sin terminar. A pesar de ello, a través de sus obras dejó múltiples observaciones que permiten definir los alcances y los límites de su planteamiento.

Al principio, Marx, en obras como la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* y *La cuestión judía* quiere señalar la separación que se opera en el capitalismo entre sociedad civil y Estado; impugnar la tesis del liberalismo en el sentido de que el Estado representaba la conciliación de las contradicciones de clase; y, por el contrario, señalar que se trata de la violencia organizada por una clase para la opresión de otra. Así lo expresan Marx y Engels, en el *Manifiesto del Partido Comunista*: "el poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra".<sup>7</sup>

Así, mientras Platón consideraba que el fin del Estado debería ser la instauración de la justicia; Aristóteles, el bien común; Leibniz, la felicidad de los súbditos; Kant, la realización de la libertad, y Hegel, la expresión más consumada del *ethos*, Marx y Engels consideran que el Estado mismo debía desaparecer y con él la violencia política, para dar lugar a una sociedad autorregulada.

Desde luego que hay que hacer notar que Marx primero sostenía una concepción instrumentalista del Estado, pero después, cuando escribe el *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, considera que el Estado puede autonomizarse transitoriamente y ser expresión de un bloque de fuerzas. En el marxismo posterior se desa-

<sup>6</sup> F. Engels, "La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring", en *Obras filosóficas*, p. 160.

<sup>7</sup> K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista y otros escritos políticos*. México, Grijalbo, 1970, p. 49.

rollarían, al menos, cuatro vías de interpretación del Estado: la instrumentalista de Lenin y Miliband; la estructuralista de Althusser, Poulantzas o Therborn; la historicista de Gramsci, y la hegeliano-marxista de Marcuse o el primer Habermas.

Al considerar al Estado como violencia organizada de una clase o conjunto de ellas, Marx y Engels dejaban de lado, junto a otras funciones, lo que Gramsci denominó "la hegemonía" que implicaba la interrelación de la coerción y de la "dirección intelectual y moral" ejercida por un bloque histórico.

Pero además, Marx y Engels dejaron un problema por resolver, como fue el de los mecanismos de extinción del Estado después de la eliminación del modo de producción capitalista. Volveré a referirme a este asunto más adelante.

#### LUGAR Y CARACTERÍSTICAS DE LA CONTRAVIOLENCIA

A medida que Marx y Engels van profundizando en su análisis crítico del capitalismo, van participando, también, como hombres de acción, en la praxis política. En este punto habría mucho que examinar, pero me concentraré en su idea de la revolución y su forma de entender la democracia.

Sobre todas estas cuestiones se registra una aguda controversia entre dos interpretaciones opuestas. Una de ellas considera que Marx estaba a favor de una violencia de tipo jacobino y que esta posición permitiría establecer la continuidad de sus concepciones con el desenlace antidemocrático de la revolución bolchevique. "Marx representa el tipo de neojacobinismo que ha interiorizado el concepto jacobino de radicalismo que implica llevar a término el proceso revolucionario". Ésta es la tesis sostenida por Ferenc Fehér en "Marx et les révolutions francaises permanentes".<sup>8</sup>

La postura opuesta sería la sostenida por Shlomo Avineri, quien en su obra *The Social & Political Thought of Karl Marx* dice

<sup>8</sup> Ferenc Fehér, "Marx et les révolutions francaises permanentes", en *Actuel Marx*, núm. 8. Liberté, Egalité, Differences, PUF, 1990, p. 133. También en *The Frozen Revolution (An Essay on Jacobinism)*. Cambridge University Press, 1988.

que, por el contrario, el autor de *El capital* siempre sostuvo posiciones democráticas.<sup>9</sup>

Otra posición es la desarrollada de manera muy interesante y acuciosa por Jacques Texier, en su ensayo "Révolution et démocratie dans la pensée politique de Marx et d'Engels. Les aspects problématiques de la théorie", ponencia presentada en el Congreso Marx Internacional que se llevó a efecto en París, en 1996, organizado por *Actuel Marx* y más de treinta revistas francesas e internacionales.

Texier considera que en Marx el problema de la democracia se plantea relacionado con tres conceptos de revolución: la revolución como transformación del sistema político y la revolución como cambio profundo del sistema económico-social. Pero Marx y Engels, en su "Circular a la Liga de los Comunistas" en marzo de 1850, agregan también el concepto de "revolución permanente", con el cual querían significar que una vez iniciado el ciclo revolucionario, éste debe ser llevado hasta su término: de la revolución democrático-burguesa a la revolución socialista. El concepto es retomado, como se sabe, por Trotsky y Lenin.

Pero ya en el otoño de 1850 (y más exactamente el 15 de septiembre), es decir, tan sólo unos meses más tarde, después de evaluar la situación, cambian de actitud ante el fracaso de la revolución y en los textos posteriores ya no hablan de revolución permanente aunque sí de "dictadura del proletariado", concepto que no tenía en aquella época el mismo significado que hoy, y que fue tomado de Blanqui, aunque rechazando su concepción conspirativa y cuyo contenido es la democracia practicada en la Comuna de París. Norberto Bobbio, al abordar el tema de Marx, señala con acierto que se trata, más que de una democracia directa o plebiscitaria, de una democracia electiva con revocación de mandato.<sup>10</sup>

Así que si se magnifica el periodo de 1848 a 1850 y no se tiene el cuidado de observar la evolución de los planteamientos de Marx y Engels, de acuerdo también con el desarrollo de los aconteci-

<sup>9</sup> Shlomo Avineri, *The Social & Political Thought of Karl Marx*. Londres, Cambridge University Press, 1968.

<sup>10</sup> Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México, FCE, 1987, p. 180.

mientos, como sucede a Feher, se está efectuando una malinterpretación intencionada que no conduce más que a la condena de los clásicos, como un nuevo jacobinismo.

Pero si proseguimos la evolución de Marx y Engels podemos encontrarnos en el texto del primero: "Revelación sobre el proceso de los comunistas en Colonia", una condena al voluntarismo jacobino, y más tarde, para sorpresa de muchos, la aceptación de la posibilidad de un cambio pacífico por la vía democrática. En efecto, en su "Discurso en Amsterdam", después de la clausura de un Congreso de la Internacional en 1872, Marx dice: "conocemos la parte que corresponde a las instituciones, a las costumbres y a las tradiciones de las diferentes regiones; y no negamos que existen países como Estados Unidos, Inglaterra, y si conociera mejor vuestras instituciones agregaría Holanda, donde los trabajadores pueden llegar a su meta por medios pacíficos. Pero ese no es el caso de todos los países".

Por su lado, Engels es todavía más explícito cuando declara, en su prólogo a la edición de 1895 del libro *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, no sólo que habían caído en una ilusión al creer que en Alemania se efectuaría la revolución socialista sino que, a la luz de los procesos observados a fines del siglo XIX, se podría advertir un nuevo fenómeno como los triunfos democráticos de la clase obrera.

Vale la pena citar textualmente las palabras de Engels: "Cuando estalló la revolución de febrero todos nos hallábamos, en lo tocante a nuestra manera de representarnos las condiciones y el curso de los movimientos revolucionarios, bajo la fascinación de la experiencia histórica anterior, particularmente la de Francia".<sup>11</sup>

"Después de las derrotas de 1849, nosotros no compartimos, ni mucho menos, las ilusiones de la democracia vulgar" que pretendía una victoria inmediata del pueblo frente a los opresores.

"Pero la historia nos dio también a nosotros un mentís y reveló como una ilusión nuestro punto de vista de entonces. Y todavía más allá: no sólo destruyó el error en que nos encontrábamos, sino que además transformó de arriba abajo las condiciones de

<sup>11</sup> K. Marx, "Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850", en *Obras completas de Marx y Engels*. Introd. de F. Engels. Moscú, Progreso, p. 107.

lucha del proletariado".<sup>12</sup> "Nuestro método de lucha se volvió anticuado". En aquellas fechas una minoría revolucionaria sustituía a otra minoría que gobernaba a nombre de todos.

Engels consideraba que en 1848 no habían existido condiciones maduras para que se efectuara la revolución socialista. Pero en 1895, la clase obrera se había encontrado con un nuevo instrumento que era el sufragio universal. Engels recuerda que ya desde el *Manifiesto Comunista* se había proclamado la lucha por la democracia "como una de las primeras y más importantes tareas del proletariado militante". Pero Engels advierte que se requiere transformar el sufragio "de medio de engaño, que ha sido hasta ahora, en instrumento de emancipación".<sup>13</sup>

Ello no quiere decir — advierte — que se renuncie al derecho a la revolución, que es el "único derecho" realmente "histórico", el único derecho en que descansan todos los Estados modernos sin excepción", pero Engels considera que en ese momento, o sea, a fines del siglo XIX, la democracia es el mejor método de avance.

Estos textos fueron utilizados por Karl Kautsky para oponerse a la Revolución rusa y abogar por una posición reformista y una democracia parlamentaria que finalmente no logró sus objetivos de justicia social.

Lenin, por el contrario, crítica a Kautsky, en *La dictadura del proletariado y el renegado Kautsky* y se opone a lo que llama democracia burguesa; y en *El Estado y la revolución* expone una interpretación vinculada a la concepción instrumentalista del Estado, que tampoco conduce a una solución para una democracia socialista.

Para nosotros, a fines del siglo XX, resulta claro que después de aquellas fechas el sistema capitalista ha encontrado múltiples formas para anular lo que denominó la rebelión de las masas o la tiranía de las mayorías, y encontró en Shumpeter, en Weber, en Hayek y en otros, a los teóricos de la democracia de élites.

Pero en la Revolución de Octubre y en el llamado socialismo real, en lugar de encontrar una nueva vía para la democracia política, la experiencia de los *soviets* fue frustrada estableciéndose una *dictadura sobre el proletariado* que se había preparado, volun-

<sup>12</sup> F. Engels, *op. cit.*, pp. 107-108.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 114.

taria o involuntariamente, desde la concepción leninista del partido-Estado. De ahí que no se desarrollara lo que llama Lukács, en su texto *Demokratisierung heute und morgen*,<sup>14</sup> un *tertium datur*, una verdadera democracia de la vida cotidiana.

¿Qué conclusiones podemos extraer de lo anterior?

En primer lugar, que Marx y Engels no tienen una postura inamovible o fundamentalista sino crítica y autocrítica respecto de sus propias concepciones. Si en 1848 estuvieron bajo la influencia de la experiencia revolucionaria francesa y cayeron en una ilusión histórica, un poco más tarde reconocen su error y modifican sus concepciones de acuerdo con los nuevos fenómenos que van surgiendo en la sociedad.

En segundo lugar, que Marx y Engels no pretenden que exista una vía privilegiada para el cambio social sino que todo depende de las condiciones existentes en cada país.

#### LA DESAPARICIÓN DE LA VIOLENCIA POLÍTICA

Marx y Engels querían establecer una sociedad sin opresión y sin violencia política. Cifraron su esperanza en la sustitución del Estado capitalista por un nuevo Estado y declararon que a partir de la reorganización de la sociedad, se iniciaría, como hemos mencionado, la extinción gradual del Estado y, por tanto, también de la violencia política. Pero al no avanzar más en su reflexión se desplazaron del análisis teórico-crítico a la utopía de la que pretendían alejarse. Hoy, a pesar de todo, esta utopía sigue siendo válida como ideal pero sigue faltando la mediación entre la realidad y el ideal.

Marx, participando del espíritu de su época, consideraba principalmente que esa mediación era la revolución. Pero Marx acepta, también, como hemos dicho, la posibilidad de un cambio pacífico. Pero para conjurar a la revolución se requería una serie de condiciones entre las que se encontraban no sólo la madurez de las condiciones económicas y políticas sino también que las formas democráticas hubieran adquirido la solidez de una creencia popular; que existieran instituciones y costumbres democráti-

<sup>14</sup> Georgy Lukács, *El hombre y la democracia*. Buenos Aires, Contrapunto, 1989.

cas; que se diera una difundida cultura democrática en lo que Hegel llamaba la eticidad.

Hoy, a finales de siglo, vivimos, en algunas partes del planeta, el reencantamiento de la democracia. Se trata de una democracia específica: la democracia liberal o neoliberal que ya ha mostrado sus límites para la resolución de los problemas de la justicia social, en aquellos países en que se ha practicado largamente. Por tal motivo, se requiere desarrollar una nueva concepción de la democracia que parta de los alcances y límites de la experiencia democrática de la humanidad, pero que se encuentre vinculada a una teoría de la justicia social. Esta nueva teoría sería la mediadora entre dos extremos: la aceptación resignada de que siempre ha existido y siempre existirá la violencia política y el ideal de su eliminación definitiva.

## SOBRE LA VIOLENCIA: DE SOREL A MARCUSE

Samuel Arriarán\*

LAS REFLEXIONES sobre la violencia que hace Sorel resultan difíciles de comprender al margen de su contexto político y cultural. Dichas reflexiones se justifican como una reacción desesperada ante la estabilización del capitalismo y la integración del proletariado a fines del siglo XIX. En este contexto, la huelga general es para Sorel un acto de violencia a través del cual se llega a la ruptura del Estado. La idea de la huelga general como movimiento de transformación de la sociedad está ligada a su concepción del mito, capaz de liberar una gran energía revolucionaria. Así, del mito social surge para Sorel una "ética de la violencia".<sup>1</sup>

Dicha ética no hay que entenderla como un conjunto de razones que justifican una exaltación de la violencia. Sorel, siguiendo a Marx, la concibe como contraviolencia que es legítima únicamente como defensa contra los opresores y sólo durante el tiempo necesario para que éstos sean vencidos. Uno de los discípulos de Sorel que mejor entendió esta tesis fue José Carlos Mariátegui, quien en uno de sus textos señala que "el proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa".<sup>2</sup> Así, Mariátegui redefine el mito: en relación con la revolución social y ya no como Sorel con la huelga general. Esta redefinición la realiza en función de la realidad latinoamericana. Sin el mito, dice Mariátegui, la existencia humana no tiene ningún sentido. El mito plantea valores que la racionalidad moderna no ha podido crear.

\* Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional.

<sup>1</sup> Cf. Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1976.

<sup>2</sup> José Carlos Mariátegui, "El hombre y el mito", en *Obras*. La Habana, Casa de las Américas, 1982, p. 28.

Al dudar de esa racionalidad y dar la prioridad al mito, la posición de Sorel ha sido interpretada ambiguamente (unas veces cercana al socialismo, otras al fascismo). Lo que hay que subrayar entonces es que Sorel, al igual que Hegel o Heidegger, tuvo discípulos de izquierda y de derecha. Es cierto que se apoyó en ideas de Nietzsche y Bergson, pero también de Marx. Es interesante señalar que el mismo Mariátegui no veía conflicto entre esas concepciones filosóficas. En varias ocasiones señaló que Sorel fue el que mejor supo aprovechar algunas ideas de los filósofos idealistas en favor del socialismo.<sup>3</sup>

La presencia de Sorel en Mariátegui fue a tal grado fructífera que le permitió filtrar las tesis fundamentales de Marx y Lenin. Esta presencia además de que se expresó en la concepción del camino revolucionario para llegar al socialismo también lo fue en la concepción de una nueva estrategia (la del socialismo indioamericano). Así, Sorel aportó al pensamiento mariateguiano la posibilidad de traducir el marxismo a la realidad de América Latina. Si como dice Sánchez Vázquez el marxismo en América Latina no debe entenderse como calco y copia del marxismo europeo, entonces el pensamiento de Mariátegui adquiere toda su originalidad, ya que comprendió la actividad del sujeto por sus condiciones históricas particulares. Tal era el marxismo de Mariátegui: un marxismo en el que su sorelismo trataba de hacerse compatible con su leninismo en cuanto subraya la importancia del factor subjetivo, aunque sin suscribir clara y abiertamente la tesis leninista de la introducción de la conciencia socialista, desde el exterior en la clase obrera.<sup>4</sup>

Se puede advertir que la influencia de Sorel en varios filósofos marxistas se evidencia en cuanto que permitió desarrollar una problemática distinta de la concepción leninista del partido. Sus reflexiones sobre la violencia hay que situarlas principalmente en el contexto del resurgimiento de la filosofía política de Marx a principios de siglo contra el reformismo de la Segunda Interna-

<sup>3</sup> Cf. Luis Villaverde, "El sorelismo de Mariátegui", y Robert Paris, "Mariátegui: un sorelismo ambiguo", en José Aricó, comp., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México, Pasado y Presente, 1980.

<sup>4</sup> Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, "El marxismo latinoamericano de Mariátegui", en *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, vol. 2. México, UNAM, 1992.

cional. Ese proceso de resurgimiento se da a través de varias situaciones sociales y políticas, pero confluye con el reconocimiento de la organización de los *soviets* en Rusia como una nueva experiencia estatal. No es todavía el tema del partido el que predomina en esos años, sino el del Estado como el lugar de la constitución política de clase. La recuperación de la violencia estaba motivada por una misma situación y por una misma intencionalidad. Se trataba de una concepción de los procesos revolucionarios en los que el papel del partido estaba todavía en un plano secundario. El esfuerzo principal era concretar la posibilidad de una organización obrera en las fábricas, es decir, de una democracia proletaria directa. A este esfuerzo corresponde la concepción de la huelga de masas de Rosa Luxemburgo en Alemania y de la organización por consejos de Gramsci en Italia. En estas concepciones hay coincidencias sorprendentes con Sorel. Es que a pesar de diferentes contextos y situaciones nacionales, la recuperación de la violencia se expresó en una misma motivación: rescatar la verdadera filosofía política de Marx frente al revisionismo de los socialdemócratas y en un mismo afán: el de encauzarla adecuadamente a través de nuevas organizaciones obreras como los sindicatos y los consejos.

Es innegable que Sorel compartió ciertos rasgos de una actitud anarquista sobre el Estado; es decir, postulaba como Bakunin que la transformación socialista no consistía en la conquista del poder estatal sino en su destrucción. Por eso no aceptaba la concepción gradualista de la transición democrática ni tampoco la idea de la instauración de un gobierno de la clase obrera. Pero no me parece muy exacto afirmar que por ello Sorel llegó a representar una actitud anarquizante de Marx frente a las versiones que tendían a inclinarse hacia el socialismo de Estado.<sup>5</sup> No creo que haya habido tanta oposición entre Sorel y Lenin como con aquellos teóricos como Kautsky que hacían la apología de la democracia liberal, electoral y parlamentaria. Más acertado es afirmar que Sorel representó frente a Lenin una tendencia de izquierda, de radicalismo "espontaneísta" junto con Rosa Luxemburgo.

<sup>5</sup> Cf. Andrew Arato, "La antinomia del marxismo clásico: marxismo y filosofía", en Eric Hobsbawm, coord., *Historia del marxismo*, vol. 6. Barcelona, Bruguera, 1981.

## 1. SOREL Y ROSA LUXEMBURGO

La idea de Sorel de la huelga general coincide con la concepción de Rosa Luxemburgo sobre la huelga de masas (aunque ella aclaró que su concepción intentaba superar la tradición del sindicalismo y el anarquismo). Para Rosa Luxemburgo la revolución de 1905 en Rusia modificó los términos de la discusión sostenida hasta ese momento. La tarea que ella proponía era quitarles el monopolio de la consigna de la huelga general. Los sucesos de 1905 demostraban que la separación entre luchas económicas y luchas políticas era un producto del parlamentarismo. En su texto, "Huelga de masas, partido y sindicatos", señala que en una acción de masas, lucha política y lucha económica son una sola cosa y la separación artificial trazada entre sindicato y partido quedaba cancelada. No existen dos luchas distintas de la clase obrera, una económica y otra política; existe sólo una única lucha de clases que tiende simultáneamente a enfrentar la explotación de los trabajadores y a suprimir al mismo tiempo el Estado capitalista.<sup>6</sup> Esta concepción de la organización que Rosa Luxemburgo intentó fundamentar en la concepción de partido en Marx, la llevó a una serie de malentendidos con Lenin y más tarde con los dirigentes de la Tercera Internacional, quienes la tacharon de "espontaneísta". Sin embargo, el "espontaneísmo", en sentido estricto, nunca fue tal. Más bien coincide con el voluntarismo de Sorel en cuanto que se trataba de recuperar y de valorar la gran energía y capacidad de lucha del proletariado. De Sorel y de Rosa Luxemburgo lo que podemos revalorar hoy, después del derrumbe del "socialismo real", es la idea de la imposibilidad de sustituir el movimiento de la clase obrera. Hoy vemos que tal sustitución desembocó en la formación de una burocracia que bloqueó todos los esfuerzos de renovación del sistema socialista (ejemplo reciente y último: la *perestroika*).

Hay que resaltar que la posición de Rosa Luxemburgo nunca fue en términos antagónicos con Lenin. Una prueba es que en octubre de 1917 reconoció que él (y no ella) había tenido razón en el problema del partido. No está demás subrayar también que la posición de Sorel respecto a la Revolución rusa tampoco fue la de

<sup>6</sup> Cf. Rosa Luxemburgo, *Obras escogidas*. México, Era, 1978.

un enemigo. Sorel nunca dejó de maldecir a las "democracias plutocráticas" que cercaban de hambre a Rusia. En uno de sus últimos escritos expresó lo siguiente: "Ojalá, antes de bajar a la tumba, pueda ver cómo quedan humilladas las orgullosas democracias burguesas, hoy cínicamente triunfantes".<sup>7</sup>

## 2. SOREL Y GRAMSCI

Otro autor que entendió bien las ideas de Sorel fue Gramsci. Esto se expresó en la reformulación de una táctica fundada en la idea de voluntad organizativa capaz de articular diversas formas de acción política. En este sentido, los sindicatos constituían un ejemplo de organización dual (como conservación del sistema y como espacio de resistencia). Para Gramsci, el defecto del sindicalismo consistía en su tendencia a concebir la legalidad como algo permanente. Esta tendencia a no pasar de una situación corporativa no era garantizada por la presencia del partido sino por la articulación entre todas las formas de organización de clase, articulación que debía ser dirigida por los consejos. Así, esta visión de la transformación social como un hecho de hegemonía en el que la clase obrera se "descorporativiza" y constituye al pueblo desde la sociedad civil a una nueva voluntad colectiva, intentó superar las falsas dicotomías entre acción económica y acción política. Los artículos que Gramsci publicó en el periódico *L'Ordine Nuovo* en 1919, constituyen una prueba de la buena influencia de Sorel. Esos artículos revelan un intento de replantear la relación entre acción corporativa y acción política, poniendo las bases para el desarrollo de la problemática de la hegemonía. En esa tarea organizativa se situaban los sindicatos y consejos como una red de instituciones dentro de las cuales se desarrolla el proceso de transformación socialista.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> G. Sorel, "En defensa de Lenin", en *op. cit.*, pp. 373-383.

<sup>8</sup> Cf. Antonio Gramsci, *Antología*. Selec. y trad. de Manuel Sacristán. México, Siglo XXI, 1980.

## 3. SOREL Y MARCUSE

Como Sorel, Rosa Luxemburgo y Gramsci, Marcuse no creía en la vía parlamentaria al socialismo porque dicha vía dejaba intacta la estructura social básica. Si la vía violenta es la que puede llevar a la ruptura del Estado capitalista, hay que replantear entonces la relación entre medio y fin: "La relación entre medio y fin —dice Marcuse— es el problema ético de la revolución. En cierto sentido, el fin justifica los medios" (cuando promueve la libertad). Este fin legítimo (el único fin legítimo) exige la creación de condiciones que faciliten y favorezcan su realización. Y la creación de estas condiciones puede justificar el sacrificio de víctimas como lo ha justificado a lo largo de toda la historia. Pero esta relación entre medios y fines es dialéctica. "El fin, para que pueda ser alcanzado, tiene que estar vivo y operante en los medios. También entonces los sacrificios implican violencia: la sociedad sin violencia queda como posibilidad de un escalón histórico aún por lograr".<sup>9</sup>

La única cita explícita de Marcuse sobre Sorel se encuentra en su libro *Ética de la revolución*. En este libro nos da a entender que la concepción de la violencia de Sorel convirtió el medio en un fin. Los contemporáneos de Sorel —dice Marcuse— rechazaron su intento de cortar el lazo entre violencia y razón que, al mismo tiempo, era un intento de desligar la lucha de clases de todas las consideraciones morales. Comparando la lucha de clases con la violencia de las operaciones militares, Sorel se habría sometido a cálculos puramente técnicos: el fin consistía en la derrota total del enemigo, y la violencia era un medio de lograrlo; la relación entre medio y fin era técnica. La defensa que Sorel hizo de la violencia —dice Marcuse— quedó aislada de la realidad de su tiempo. Si alguna influencia tuvo, fue sobre el lado de la contrarrevolución. La violencia fue defendida como parte de una represión racional; es decir, de una represión de los derechos democráticos y a costa de medidas de austeridad y racionamiento. Esta violencia se practicó a favor de los fines de la revolución presentándose no como fines políticos sino como im-

<sup>9</sup> Herbert Marcuse, *Ética de la revolución*. Madrid, Taurus, 1969, p. 156.

perativos morales (mayor libertad para un número mayor de personas).<sup>10</sup>

Es claro que al interpretar así a Sorel, Marcuse se está refiriendo a aquellos revolucionarios como Trotsky, que afirmaban que el fin justifica los medios. El problema es que si bien la alteración radical y cualitativa de una sociedad supone la utilización de la violencia, sin embargo, no toda violencia es justificable.

Marcuse intentó justificar el empleo de la violencia como medio para alcanzar la libertad y la justicia social. Esto implica saber si puede haber criterios racionales para determinar las posibilidades. Si existen estos criterios, ¿ellos son históricos? Si no lo fueran, serían puras abstracciones (como si la violencia siempre tuviera la misma función o las mismas consecuencias sociales). Siguiendo a Marx, Marcuse sostiene que la violencia sólo es legítima como defensa contra los opresores. Se trata de un poder pasajero que se anulará a sí mismo porque sólo puede durar mientras el poder de la clase dominante anterior dificulte la transición al socialismo. Esto se debe al hecho de que la burguesía nunca abandona voluntariamente su posición. De ahí que sean siempre los primeros en emplear la violencia. Para Marcuse, el problema de la necesidad de este poder temporal se conecta con la cuestión de la justificación moral de la represión. Cualquiera que sea la manera como se justifiquen racionalmente los medios, hay formas de violencia que no pueden ser justificadas por ninguna situación ya que niegan los fines.

En este punto desearía expresar mi total acuerdo con Marcuse. Si los fines reclaman validez universal y se someten a escalas y juicios morales, ¿quién determina y decide la validez de esos juicios?; ¿quién decide los sacrificios requeridos?; ¿cómo diferenciar entre la violencia necesaria y la arbitraria?; ¿cuándo se puede llamar llamar "racional" a la violencia? En el caso de la Revolución rusa, si bien eran racionales en principio la industrialización rápida, la colectivización forzada y la supresión de la democracia, ya no lo fueron posteriormente debido a la situación de terror permanente. Como advirtió Rosa Luxemburgo: "de la necesidad se hizo virtud"; de lo que era una situación temporal se hizo una situación permanente. Esto explica, a mi modo de ver, el derrum-

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 150.

be del "socialismo real". Era imposible que esta violencia arbitraria durara eternamente.

Se ha criticado la posición de Marcuse cuando justifica la violencia argumentando que es una posición moralista-abstracta; o sea: que no ve una contradicción entre la ética y la violencia. Entonces, habría que decir en su favor que su posición tiene muy poca relación con las justificaciones abstractas de Heidegger. Si algo hay de inaceptable en Heidegger es su apoyo a los nazis (apoyo nunca negado ni rectificado y que significó una opción por la violencia del peor tipo). Es importante aclarar que los problemas básicos que abordó Marcuse no se plantearon como consecuencia o reacción posterior a las vinculaciones nazis de Heidegger. Marcuse se separó de la ontología heideggeriana durante su estancia en Friburgo (1929-1932). Al parecer lo que motivó esta ruptura fue su descubrimiento en 1930 de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx. Según Marcuse, las deficiencias del enfoque heideggeriano consistían en aislarse de la investigación de las situaciones históricas. Según él, Heidegger abandonó el terreno de la concreción para limitarse a hablar de la "unidad de destino" nacional, de la tradición, del terruño o *heimat*, del pueblo o *volk*, etcétera. Para Marcuse, inicialmente, se trataba de hacer coincidir las ideas de Heidegger con Hegel y Marx, pero poco a poco se dio cuenta de las enormes dificultades de combinar las tesis de Heidegger con las tesis de Marx. En su libro *Razón y revolución*, se nota un alejamiento respecto a Heidegger. En la última parte de esta obra, intenta rescatar a Hegel de su asociación con el irracionalismo. La tesis de Marcuse es que la teoría crítica de Hegel, incluido su énfasis en el Estado, era inherentemente racionalista, mientras que los nazis eran irracionalistas. La filosofía del Estado de Hegel estaba vinculada de tal manera a las ideas progresistas del liberalismo que su posición política se hizo incompatible con el Estado totalitario. El Estado como razón, es decir, como un todo racional, gobernado por leyes universalmente válidas que vela por la protección de los intereses esenciales de cada individuo, sin discriminación, es precisamente la forma del Estado que el nacional-socialismo no podía tolerar.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> H. Marcuse, *Razón y revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 401.

Es curioso observar cómo este modo de entender el fascismo coincide con la crítica a Heidegger sobre su asociación con el nazismo. No hay evidencias de que Marcuse ya supiera del vínculo de la filosofía heideggeriana con la filosofía de los nazis. Sin embargo, su alejamiento del autor de *El ser y el tiempo* no se debe a esto, sino a que, como decíamos antes, estaba convencido de sus limitaciones para comprender las situaciones históricas. Es evidente, por otra parte, que Marcuse, ya en su trabajo titulado "La lucha del liberalismo en la concepción totalitaria del Estado" (texto escrito en 1933), pensaba en términos análogos a *Razón y revolución* (texto posterior a 1960):

El nacional-socialismo establece la tríada de Estado, movimiento (partido) y pueblo (*Volk*). El Estado no es, bajo ningún concepto, la realidad política última de la tríada; es superado y está determinado por el "movimiento" y su dirección... el nacional-socialismo glorifica las masas y retiene al "pueblo" dentro de su condición natural y prerracional. Aun en estas condiciones, sin embargo, al pueblo no se le permite desempeñar un papel político activo. Se supone que su realidad política está representada por la persona única del Dirigente, que es la fuente de toda ley y todo derecho y el único autor de la existencia política y social.<sup>12</sup>

Está claro entonces que Marcuse se mantuvo lejos de Heidegger y del apoyo de éste a la violencia de los nazis (violencia además justificada en la concepción filosófica de que la fuente de toda ley y derecho reside en un dirigente). Tal vez por ello Marcuse prefirió orientarse por la filosofía política de Marx. A juicio suyo, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, se hallan las categorías fundamentales de la teoría de la revolución de Marx. En ellos se expone claramente el sentido original de las categorías fundamentales: se trata de un crítica filosófica de la economía. Esto es precisamente lo que hay que entender, es decir, que la economía y la política se han convertido, en virtud de una interpretación filosófica bien definida del ser humano y de su realización histórica, en la base económico-política de la teoría de la revolución.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 402-403.

<sup>13</sup> H. Marcuse, "Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico", en *Para una teoría crítica de la sociedad*. Caracas, Tiempo Nuevo, 1971, pp. 10-11.

Incluso, ya en la década de los sesentas, y tomando en cuenta los fuertes debates de la época, especialmente entre humanistas y antihumanistas (como Althusser), Marcuse reiteró su tesis sobre los *Manuscritos*:

El potencial subversivo de la sensibilidad, y la naturaleza como campo de la liberación, son temas centrales de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx. Han sido reinterpretados una y otra vez, pero estos temas han sido en gran parte descuidados. Los *Manuscritos* han servido para justificar el concepto de socialismo humanista, en oposición al modelo soviético burocrático-autoritario, y dieron un ímpetu poderoso a la lucha contra el estalinismo y el postestalinismo.<sup>14</sup>

Para Marcuse, no obstante la prevalencia del naturalismo filosófico de Feuerbach, estos escritos se asocian a la idea más radical e integral del socialismo, y que es precisamente en esta idea donde la naturaleza y el cuerpo humano encuentran su sitio dentro de la teoría de la revolución.

Es cierto que hay en la obra de Marcuse un énfasis notable en la naturaleza y el cuerpo como espacios que hay que proteger de la violencia represiva. Este énfasis no proviene sólo de su interpretación de Marx (vía Feuerbach), sino que también se origina en una revaloración del psicoanálisis freudiano. La preocupación de Marcuse por la obra de Freud se debió a hechos posteriores. No fue hasta las implicaciones inquietantes de la Guerra civil española y los procesos de Moscú que Marcuse comenzó a leer a Freud seriamente. Una insatisfacción creciente lo llevó, como había pasado con Horkheimer y Adorno, a examinar los obstáculos psicológicos en el camino del cambio social. Pero mientras que en Adorno y Horkheimer esto fortaleció un pesimismo cada vez más hondo que desembocó en un abandono del marxismo, en el caso de Marcuse condujo a una reafirmación de su radicalismo.

Para Marcuse la razón podía tener un carácter represivo. Lo racional no siempre libera. Bajo el principio de la realidad se nos acostumbra a respetar la función de la razón; es decir, aprendemos a "probar" la realidad distinguiendo el bien y el mal, lo ver-

<sup>14</sup> H. Marcuse, *Contrarrevolución y revuelta*. México, Joaquín Mortiz, 1973, p. 75.

dadero y lo falso, lo bello y lo feo, lo útil y lo nocivo, etcétera. Así llegamos a ser sujetos conscientes, pensantes, engranados a una racionalidad que se nos impone desde fuera.<sup>15</sup>

Con base en el enfoque freudiano, Marcuse afirma que lo más preocupante es que la razón, que en principio garantizaba la transformación efectiva de la naturaleza y ayudaba a la realización de las potencialidades individuales, se vuelve lo contrario. Los fines se convierten en medios. La razón se vuelve lógica de la dominación. Parecería que la razón, igual que la violencia, se vuelve un medio de control y de represión.

Frente a una sociedad violenta, Marcuse planteaba la tesis de la contraviolencia como elemento liberador, ya que sólo así se podía reaccionar a la razón represiva. Esta idea de que a la violencia sólo se puede responder con otra violencia estaba justificada también por el hecho de que el capitalismo margina a grandes sectores sociales como los jóvenes, las mujeres e incluso a poblaciones enteras del Tercer Mundo. La idea que hoy se subraya tanto acerca de la creciente marginación de esos sectores no es nada nueva; ya estaba en Marcuse. Quizá ello explique el enorme impacto de su obra en la rebelión juvenil de los años sesentas. Ante esa marginación tan irracional, ¿qué otra reacción era posible sino la indignación violenta?

Un mérito indudable de Marcuse es que se adelantó al diagnóstico de los problemas más graves de la actualidad, como el desempleo generalizado, la exclusión social y la consecuente protesta por medio de la violencia.

El radicalismo de Marcuse (aunque por razones y vías diferentes) coincide en lo fundamental con las posiciones de Sorel y sus discípulos de izquierda. Pero es curioso cómo las coincidencias abarcan incluso a posiciones sostenidas en nuestros días. En efecto, a raíz de la crisis cultural de los años noventas, se vuelven a presentar diversas expresiones de violencia. Resurgen entonces el espontaneísmo, el ultraizquierdismo y los radicalismos utópicos de diverso origen (como el anarquismo, el nihilismo neoexistencialista o actitudes místicas de suicidio colectivo). Todo ello en el contexto del fin del siglo XX y del fuerte impacto producido por el derrumbe del "socialismo real". Pareciera que el

<sup>15</sup> H. Marcuse, *Eros y civilización*. Barcelona, Seix-Barral, 1968, p. 27.

espontaneísmo resurge como única protesta posible frente a la sociedad neoliberal. Al igual que a principios de siglo, hoy también las perspectivas del desempleo, de desigualdad social, de la explotación y la guerra, dan como resultado reacciones de indignación no racional, de náusea y malestar no consciente.

En la sociedad posmoderna que vivimos parecería entonces que adquieren vigencia autores como Sorel y Marcuse. No es extraño que sigan surgiendo entonces concepciones similares de la violencia. No hay muchas diferencias con los planteamientos de muchos filósofos posmodernos. Si bien no se puede decir que constituyen propiamente filosofías de la violencia, sin embargo, hay en ellos actitudes de negación radical de la racionalidad, lo cual significa postular nuevas formas anárquicas de violencia.

### CONCLUSIÓN

De Sorel a Marcuse y el posmodernismo hay por lo menos dos importantes coincidencias temáticas: 1) la crítica a la racionalidad moderna y 2) el planteo de la violencia como única forma de protesta social. A pesar de la diferencia de épocas y circunstancias hay también similitud de preocupaciones y proposiciones, de actitudes y valores. En Sorel se desarrolló una fuerte reacción romántica anticapitalista a principios de siglo.

En Marcuse hay un malestar profundo que se expresó en el movimiento de la juventud estudiantil en los años sesentas y que justifica la rebelión y la resistencia espontánea frente a las formas de dominación capitalista. Y en el posmodernismo de los últimos años, ¿qué otra cosa encontramos sino el mismo movimiento espontáneo de una sensibilidad altamente indignada por la utilización de la razón para la acumulación exclusiva de poder y dinero?

El vínculo de Sorel y de Marcuse con el posmodernismo es la insistencia en la fuerza de la voluntad de indignación. Los jóvenes que actualmente protestan, también lo hacen motivados por un malestar cada vez creciente ante las profundas injusticias del capitalismo. Su reacción es más moral que intelectual, más de la voluntad que de la razón. Por eso el mundo acerca del que escribieron Sorel y Marcuse se parece tanto al nuestro. Sus ideas, al

igual que las que hoy sostienen los filósofos posmodernos, se dirigen principalmente contra los políticos que reducen los problemas sociales a cuestiones meramente técnicas. Pero no se trata simplemente de una continuidad filosófica, sino más bien de un fenómeno cultural donde la visión del mundo de Sorel y de Marcuse coincide con la imagen de un futuro cerrado que nos ofrece el neoliberalismo y que sólo produce una repulsión profunda en la juventud actual.

Lo que hace falta hoy en el posmodernismo, al igual que en las épocas de Sorel y de Marcuse, es pasar del plano de la reacción emotiva a la organización. No basta tener conciencia de los problemas que ocasiona el capitalismo, ni tampoco dejarse llevar por acciones desesperadas de violencia. Estas acciones desembocan en estallidos y actitudes románticas que muy poco cambian las estructuras sociales.

De Sorel a Marcuse y el posmodernismo hay un rechazo global de la sociedad racional opulenta y represiva. No se puede negar que dicho rechazo se fundamenta en ciertos rasgos de la vieja filosofía romántica contra la técnica y la sociedad industrial. Esta filosofía subestima el aspecto de la praxis o de organización política consciente. La razón sólo es vista como control y dominación instrumental. Es evidente que con esta filosofía sólo llegamos a una condena moral absoluta de la modernidad. Sin embargo, en América Latina podemos pensar *más allá* de Sorel, Marcuse y los posmodernos. La condena absoluta de la técnica sólo lleva a concebir la modernidad como pura razón instrumental, eficiente y productiva. Pero en el caso de sociedades indígenas como Chiapas se da el caso de una fuerte resistencia a la influencia de la razón tecnológica y a su culto a la eficiencia y al productivismo. ¿Por qué no puede haber entonces una opción donde la tecnología esté subordinada a los fines humanos? ¿Por qué no pensar en otra forma de modernidad según otras formas de racionalidad o según otro tipo de organización social?

Las sinrazones de Sorel, Marcuse y los posmodernos se advierten claramente cuando se ve que se refieren a un tipo de sociedad occidental que históricamente ha fracasado. No tienen razón para intentar generalizar los rasgos propios de una sociedad en particular. El problema es que esta generalización nos lleva a la creencia de que el mundo moderno sólo puede ser salvado a

través de un acto apocalíptico, inmediato, de destrucción violenta en gran escala. En vez de reafirmar las esperanzas y la organización hacia un cambio socialista, se deriva en la pura exaltación de la violencia. Si bien son válidos los comportamientos de indignación moral contra esa sociedad, sin embargo hay que diferenciar que se trata solamente de síntomas de una enfermedad social producida por la sociedad capitalista. Aunque los acontecimientos más recientes vienen a demostrar que el diagnóstico de esa enfermedad dista mucho de haber perdido vigencia, sin embargo, es difícil aceptar que no hay otras salidas.

¿Quién puede afirmar que el rechazo al poder y a la violencia sean solamente alternativas anarquistas? Aunque estas maneras de romper el circuito de la violencia pueden derivar en planteamientos anarquizantes, sin embargo, como nuevos problemas de la ética valdría la pena reflexionar sobre ellos (tal como lo ha hecho Luis Villoro, con mucha altura). Por supuesto que estas reflexiones pueden ligarse con la necesidad de otras formas de democracia que aún pueden representar alguna salida en los países latinoamericanos. En este punto desearía señalar de manera respetuosa mi desacuerdo con la tesis de Roger Bartra de que la demanda de autonomía indígena, que significa mantener usos y costumbres, equivale solamente a consagrar formas coloniales de dominación. Si se tiene en cuenta que, como en el caso de Chiapas, la demanda de justicia social va acompañada de la exigencia de respeto a la autonomía cultural, ¿por qué no pueden ser viables otras formas de democracia pluralista diferentes de la del tipo liberal, puramente electoral y parlamentaria? Por otra parte (y esto también lo digo con todo respeto), tampoco me convencen los argumentos de Javier Muguerza en torno a la necesidad de recuperar la ética discursiva de Habermas. Esos argumentos, al fundamentarse en el lenguaje y no en la realidad, ¿no llevan acaso a postular nuevas utopías? La violencia sólo puede ser combatida con acciones políticas organizadas y no con discursos y palabras. Esto no significa tratar de justificar la violencia, sino de comprender qué función le corresponde en la transformación social. En ese sentido, lo que nos ofrecen autores como Sorel y Marcuse son más razones que sinrazones.

## VIOLENCIA Y MODERNIDAD

Bolívar Echeverría\*

Los Clásicos no establecieron ningún principio que prohibiera matar. Fueron los más compasivos de todos los hombres, pero veían ante sí enemigos de la humanidad que no era posible vencer mediante el convencimiento. Todo el afán de los Clásicos estuvo dirigido a la creación de circunstancias en las que el matar ya no sea provechoso para nadie. Lucharon contra la violencia que abusa contra la violencia que impide el movimiento. No vacilaron en oponer violencia a la violencia.

Bertolt Brecht

*Me-ti. El libro de las transformaciones*

### I

EN ESTE FIN de siglo, en las regiones civilizadas del planeta, la actitud dominante en la opinión pública acerca de la violencia ha cambiado considerablemente, si se la compara con la que prevalecía a finales del siglo pasado. También entonces, por supuesto, se repudiaba el empleo de la violencia como recurso político de oposición a las instituciones estatales establecidas —fuese él lo mismo si era un empleo espontáneo que uno preparado. Pero aunque era recusado en general, no dejaba, sin embargo, de ser justificado como circunstancialmente legítimo en ciertas coyunturas históricas o en determinadas regiones geográficas. ¿Qué se le podía objetar a la violencia de los “camisas rojas” de Garibaldi,

\* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

por ejemplo, si había actuado no sólo en bien del progreso y la libertad, sino además en Italia? Hoy en día, en cambio —según insisten en inducir y expresar los *mass media*—, ese empleo es rechazado no sólo en general sino de manera absoluta. Después de la caída del imperio soviético y la “restitución” de los Estados genuinos en la Europa centroriental, la opinión pública civilizada no cree posible la existencia de ningún caso de empleo de la violencia contra la entidad estatal que pueda ser justificado. Al Estado, en sus dos versiones complementarias, es decir, como institución nacional y como institución transnacional, le correspondería el monopolio total y definitivo del uso de la violencia.

En efecto, para la opinión pública dominante, tanto la capacidad de resolver conflictos conforme a derecho como la capacidad de abarcar con su poder el conjunto del cuerpo social, habrían alcanzado en la entidad estatal contemporánea un grado cercano a la perfección. Esta cuasi perfección de la entidad estatal sería justamente la que hace impensable el surgimiento de un conflicto que llegara a ser tan agudo o tan inédito entre ella misma y el cuerpo social, como para justificar o legitimar una ruptura en contra suya de su monopolio excluyente del derecho a la violencia.<sup>1</sup> Esta confianza en una concordancia plena entre el Estado y la sociedad es la que no existía en la opinión pública de hace cien años y la que distingue a la de nuestros días.

Siempre de acuerdo a la opinión pública guiada por los *mass media*, la entidad estatal cuasi perfecta no sería otra cosa que el Estado neoliberal; es decir, el estado de pretensiones “posmodernas” que ha retornado a su versión pura y puritana; el Estado que, en un arranque —éste sí justificado— de fundamentalismo liberal, ha reducido sus funciones a las que le serían propias; un Estado que ha abandonado ya, después de la “frustrante” experiencia del siglo XX, esa veleidad socialistoide y modernista que lo llevó a intentar convertirse en un “Estado interventor y benefactor”, en un “Estado social” o “de bienestar”.

<sup>1</sup> El uso “informal” de la violencia represiva —el de las “guardias blancas”, los grupos paramilitares o parapolicíacos, las bandas de jóvenes resentidos (tipo *skinheads*), por ejemplo— no es vista por la opinión pública dominante como una ruptura de ese monopolio sino como un reforzamiento espontáneo o “salvaje” del mismo. Lo ubica, con razón, junto a las “extralimitaciones inevitables comprensibles” de la propia violencia estatal.

Como suele suceder, las evidencias en contra, por mucho que se acumulen, no son capaces de alterar la línea que sigue la opinión pública. Los mismos *mass media* que exponen y conforman esta opinión no dejan de documentar a diario y con insistencia el hecho abrumadoramente real de la ruptura de ese monopolio estatal de la violencia; el hecho del crecimiento irrefrenable del uso de la "violencia salvaje", es decir, no institucionalizada. Repetidamente, y con frecuencia cada vez mayor, la violencia se le escapa de las manos a la entidad estatal, y es empleada tanto por movimientos disfuncionales, "antinacionales", de la sociedad civil —los famosos "sectores" marginales o informales—, como por Estados nacionales "espurios" o mal integrados en la entidad estatal transnacional del neoliberalismo —reacios a sacrificar su identidad religiosa o ideológica a la *gleichschaltung* exigida por la globalización del capital. Ésta es una realidad que no lleva, sin embargo, a la opinión pública dominante a dudar de la justificación o la legitimidad de la entidad estatal que detenta el monopolio de la violencia. La conduce, por el contrario, a ratificar su asentimiento a ese monopolio, a interpretar la reiteración y el encono con que aparece la "violencia salvaje" como la respuesta social a una insuficiencia meramente cuantitativa y provisional de la capacidad del Estado, y no a una imperfección esencial del mismo. Lo que sucede es que éste no habría llegado aún a su desarrollo pleno; no habría alcanzado todavía a cubrir plenamente, a exponer y resolver por la vía institucional todos los conflictos que se generan en la sociedad civil. Se trataría además de una insuficiencia acentuada coyunturalmente en razón del último progreso en la globalización de la economía mundial, que ha ampliado sustancialmente la superficie social que el Estado debe cubrir, y en razón también de las deformaciones que ese mismo Estado trae consigo como resultado del paternalismo socializante que prevaleció en el siglo xx. Kantiana, sin saberlo, la opinión pública de la "época posmoderna" no quiere mirar en la exacerbación y la agudización monstruosas tanto de la violencia social "salvaje" o rebelde como de la violencia estatal "civilizadora" una posible reactualización catastrófica de la violencia ancestral no superada sino que se contenta con tenerlos por el precio que es ineludible pagar en el trecho último y definitivo del camino que llevaría a la conquista de la "paz perpetua".

Si algo añade la política neoliberal al mismo tipo de utopía que ve en las otras, a las que condena por ilusas, es la hipocresía. Se comporta como si la suya, a diferencia de las otras, que serían irrealizables, estuviera ya realizándose: hace como si la injusticia social no fuera su aliada sino su enemiga. Lo "utópico" en la opinión pública dominante es su creencia en el mercado o, mejor dicho, en la circulación mercantil como escenario de la mejor vida posible para los seres humanos. Supone que el "mundo feliz" y la "paz perpetua" son perfectamente posibles; que si bien aún no están ahí, se encuentran, en un futuro próximo, al alcance de la vista. Profundamente realista por debajo de su peculiar utopismo, la opinión pública neoliberal tiene que defender, por lo demás, la paradoja de una política radicalmente apolítica o no ciudadana. Según ella, el triunfo de la "sociedad justa" y el advenimiento de la "paz perpetua" no dependen de ningún acto voluntario de la sociedad como "comunidad natural" o como "comunidad política", sino exclusivamente de la velocidad con que la "sociedad burguesa", sirviéndose de su supraestructura estatal, sea capaz de "civilizar" y modernizar; es decir, capaz de traducir y convertir en conflictos de orden económico, todos los conflictos que puedan presentarse en la vida humana. Una "mano oculta", la del cumplimiento de las leyes mercantiles del intercambio por equivalencia, repartiría, por sí sola, espontáneamente y de manera impecablemente justa, la felicidad, y lo haría de acuerdo con los merecimientos de cada quien. La política, cuando no es representación, reflejo fiel o supraestructura estrictamente determinada por la sociedad civil, no causaría otra cosa que estragos en el manejo de los asuntos públicos por parte de la "mano oculta" del mercado.

"Vivir y dejar vivir" es la norma de la sociedad civil. No hay que olvidar que para un propietario privado es siempre más provechoso el contrincante vivo — convertido convenientemente en deudor — que el enemigo muerto.

Estructuralmente pacífica, la "sociedad civil" de los propietarios privados no reconoce, obedece ni consagra otro poder que no sea el poder económico en el campo de la oferta y la demanda mercantiles, es decir, que no tenga la figura del trabajo generador de valor, capaz de manifestarse en un objeto. Pero, pese a ello, la violencia es algo de lo que esta "sociedad civil" no puede prescindir.

dir. En efecto, su territorio no es el abstracto e ideal de la esfera de la circulación, en la que el cuerpo de los propietarios privados no sería más que una derivación angelical de su alma ajena a la violencia. Su territorio es, por el contrario, el concreto y real del mercado, donde los propietarios privados tienen un cuerpo lleno de apetitos rebeldes al control del alma: un territorio sumamente proclive a la violencia. Si ella se constituye a sí misma como Estado es precisa y exclusivamente para arrogarse el monopolio en el empleo de la violencia, única manera que tiene de proteger la integridad y la pureza del intercambio mercantil no menos de sus enemigos externos que de sí misma. En principio, el uso de la violencia que monopoliza el Estado de la sociedad civil burguesa está ahí para garantizar el buen funcionamiento de la circulación mercantil; para protegerla de todo otro posible uso de la misma por parte de los propietarios privados en el terreno de la lucha económica.

La confianza que la opinión pública neoliberal de este fin de siglo tiene en el Estado puramente garante, neutral y abstencionista, y en la vocación y la capacidad civilizadora y pacificadora de su monopolio de la violencia — confianza que, como veíamos, es, por el otro lado, una desconfianza incondicional ante cualquier uso antiestatal de la violencia —, es en definitiva una confianza en la sociedad concebida como sociedad civil o sociedad de propietarios privados y en la capacidad de esta sociedad civil de resolver, a su manera, con su política a-política o preciadana, los conflictos de la vida pública.

Cabe preguntarse, a la luz de tantos datos inquietantes, que provienen no sólo de aquellas regiones del planeta en las que la política de la sociedad civil sigue siendo irremediablemente "impura", sino también, e incluso con mayor frecuencia, de aquellas otras en las que tal depuración es ya una "conquista" de tiempo atrás: ¿está justificada esa confianza sin fisuras de la opinión pública en la presencia política de la sociedad como sociedad civil y la desconfianza correlativa, igualmente monolítica, frente a otras formas de su presencia política: cuando ella se constituye, por ejemplo, como una sociedad "natural" o como una sociedad "ciudadana"?

## II

Ya en 1940, como complemento necesario de su crítica del Estado totalitario (nazi o de bases "capitalistas" y stalinista o de bases "socialistas"), Max Horkheimer<sup>2</sup> criticaba también la gestación de otra versión del Estado contemporáneo: la que vemos hoy expandirse sobre el planeta en la figura de ese Estado cuasi perfecto o esa entidad estatal transnacional puesta por la nueva globalización capitalista —neoliberal— de la economía mundial. Se trataba, para él —en la misma línea de un estudio anterior de Herbert Marcuse—,<sup>3</sup> de la forma específicamente occidental del "Estado autoritario". Siguiendo a Marx, Horkheimer afirmaba que la entidad estatal es garante de una esfera de la circulación que se encuentra ocupada, intervenida y deformada por la presencia en ella de un tipo de mercancía y de dinero que obstaculiza sustancialmente el libre juego de la oferta y la demanda. El gran capital, escribía, con sus dineros y su mercadería, con el peso monopólico de los mismos sobre las propiedades privadas del resto de los miembros de la sociedad civil, cierra necesariamente el juego de las oportunidades de inversión productiva, elimina el azar como horizonte genuino de la esfera de la circulación mercantil y el mercado libre e impone su dictadura en la esfera de la sociedad civil. Abstenerse de intervenir en la esfera de la circulación, en el juego libre de la conformación de los precios mercantiles; éste es el primer mandamiento del liberalismo y el neoliberalismo en lo que concierne a la relación del Estado con la economía de la sociedad. Pero la no intervención del Estado en una economía, que no es ella misma libre sino sometida, resulta ser otro modo de intervención en ella, sólo que más sutil y más efectivo. La intervención del Estado en la economía no sólo es la intervención torpe en la esfera de la circulación, la que adjudica arbitrariamente los precios a las mercancías, en violación abierta de la ley del valor —y que habrán de poner en práctica el Estado fascista y el Estado socialista real—; es también, y sobre todo,

<sup>2</sup> Max Horkheimer, "Autoritärer Staat", en *Walter Benjamin zum Gedächtnis*. Los Ángeles, 1942, pp. 131-136 y 145-148.

<sup>3</sup> Herbert Marcuse, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", en *Zeitschrift zur Sozialforschung*, t. III, 1934, p. 174.

la intervención imperceptible que consiste en consagrar el dominio despótico de la realización del valor-capital sobre la realización de los demás valores en el mundo de las mercancías.

Horkheimer retoma la idea de Marx: la "mano invisible" del mercado es una mano cargada en un sólo sentido. La sociedad civil condiciona su lema de "vivir y dejar vivir" a las necesidades vitales de la riqueza capitalista. La sociedad civil no es el reino de la igualdad sino, por el contrario, de la desigualdad; de una desigualdad estructural, sistemáticamente reproducida, que la divide en distintas clases, movidas por intereses no sólo divergentes sino esencialmente irreconciliables.

No es una sociedad civil, cuyos conflictos internos sean susceptibles de ser unificados y uniformados, la que se da a sí misma su propio Estado en la civilización moderna, sino una sociedad profundamente dividida, en la que tanto la violencia de la explotación económica como la respuesta a ella — sea como encono autodestructivo o como brote de rebeldía —, dejan residuos inexpressados e insatisfechos que se juntan y almacenan en la memoria práctica del mundo de la vida, y se sueltan de golpe, con segura pero enigmática regularidad, desatando su potencial devastador. Por esta razón, el monopolio estatal de la violencia no puede ejercerse de otro modo que como salvaguarda de una esfera de la circulación mercantil en la que las leyes de la equivalencia, fundidas y confundidas con las necesidades de valorización del valor de la mercancía capitalista, sirven de máscara a la expropiación del plusvalor; es decir, a la explotación de una clase social por otra, y en la que el "proyecto" de supraestructura política o Estado nacional, propio de una fracción de la sociedad — la ejecutora (y beneficiaria) de las disposiciones del capital — se levanta como si fuera el de la sociedad en su conjunto.

Pero Horkheimer no sólo retoma este planteamiento de Marx sino que lo desarrolla de manera válida para la segunda mitad del siglo XX. El "Estado autoritario" — el que después será llamado "neoliberal" — se distingue del Estado liberal a partir de su base: la sociedad civil que tiene por infraestructura no es ya una sociedad "abierta" sino una sociedad "enclaustrada". La desigualdad entre los conglomerados de propiedad privada no es ya sólo una diferencia cuantitativa o de grado, sino una diferencia cualitativa, de rango o casta. Una línea divisoria cambiante pero

implacable separa a los propietarios que están con sus capitales por debajo de un determinado nivel de concentración de aquellos otros que están por encima del mismo: los primeros poseen un seguro contra los efectos perniciosos de la competencia, los segundos, no. Incorruptible y rigurosa en su hemisferio bajo, la esfera de la circulación suspende la vigencia de sus leyes en su hemisferio alto; plenamente válida en el primero, se encuentra en cambio "relativizada", "anulada" incluso (*liquidiert*), llega a escribir Horkheimer,<sup>4</sup> en el segundo, donde se deja sustituir por arreglos técnico-burocráticos en las cumbres monopólicas. Todos iguales, pero unos más y otros menos que los demás, los miembros de la sociedad civil neoliberal entierran el conflicto básico e irresoluble entre explotadores y explotados bajo una nueva capa de conflictos, la de la discrepancia entre los que están inmersos en la legalidad de la esfera de circulación mercantil y los que flotan sobre ella, entre los que deben atenerse al campo de gravitación de la oferta y la demanda, delimitado por las crisis recurrentes, y los que son capaces de manipularlo y de saltar con provecho por encima de tales crisis. El Estado neoliberal, el Estado autoritario "occidental", es el Estado de una sociedad civil cuya escisión constitutiva —entre trabajadores y capitalistas— está sobredeterminada por la escisión entre capitalistas manipulados por la circulación mercantil y capitalistas manipuladores de la misma. Es el Estado de una sociedad civil construida sobre la base de relaciones sociales de competencia mercantil en tanto que son relaciones que están siendo rebasadas, acotadas y dominadas por otras, de poder metamercantil ("posmercantil"). Esta transformación estructural de la sociedad civil ofrece la clave para emprender la complementariedad conflictiva que hay entre la versión nacional y la versión transnacional de la entidad estatal contemporánea. La disposición monopólica sobre un cuerpo comunitario (fuerza de trabajo) y un cuerpo natural (territorio) fue la base de la soberanía del Estado nacional en los tiempos de la esfera de la circulación mercantil aún no manipulada, en la época de la competencia internacional efectiva. En los tiempos actuales, cuando los resultados de esta competencia pueden ser alterados por arreglos de poder metacirculatorios; cuando el capital, que, como dice

<sup>4</sup> M. Horkheimer, "Autoritärer Staat", en *op. cit.*, p. 123.

Horkheimer, “es capaz de sobrevivir a la economía de mercado”,<sup>5</sup> ha comenzado a hablar la lengua universal de “la civilización humana” y se olvida de sus “dialectos” particulares, el Estado nacional, sin dejar de ser indispensable, ha dejado de ser un fin en sí mismo. Su soberanía, al relativizarse y disminuirse, se ha desvanecido. En la nueva esfera de la circulación, mercantil o neoliberal, el capital despide al Estado nacional de su función de vocero principal suyo. En general, desconoce la importancia de la capacidad de interpretar, configurar y plasmar los lineamientos de su acumulación en calidad de metas cualitativas de una empresa histórica. La nueva sociedad civil, la de “menos Estado y más sociedad”, no devuelve a la sociedad la soberanía que arrebató al Estado. Su proceder es más contundente: elimina la posibilidad de toda autarquía, ridiculiza la idea misma de soberanía. El ser humano neoliberal no está ahí para inventar y transformar su propio programa de vida, sino para adivinar y ejecutar un programa que estaría ya dado y sería inalterable. Así como para la opinión pública neoliberal la única historia que le queda por hacer al ser humano es una no historia, así también, para ella, la única política que debe reconocerse como viable es, en verdad, una no-política.

### III

Podría definirse a la violencia afirmando que es la cualidad propia de una acción que se ejerce sobre el otro para inducir en él por la fuerza —es decir, *à la limite*, mediante una amenaza de muerte— un comportamiento contrario a su voluntad, a su autonomía, que implica su negación como sujeto humano libre.

Parece ser que cierto tipo de violencia no sólo es ineludible en la condición humana, sino constitutivo de ella, de su peculiaridad —de sus grandezas y sus miserias, de sus maravillas y sus abominaciones— en medio de la condición de los demás seres.

Se trata de una violencia a la que podríamos llamar “dialéctica”, puesto que quien la ejerce y quien la sufre mantienen entre sí a través del tiempo, más allá del momento actual, un lazo de reciprocidad, una complicidad que convierte al acto violento en la

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 125.

vía de tránsito a una figura más perfecta de su existencia conjunta. Se trata de la violencia practicada como paideia, como disciplina o ascesis que lleva tanto al actor como al paciente de la violencia, tanto al "educador" como al "educando", a cambiar un nivel más precario y elemental de comportamiento por uno más pleno y satisfactorio. Es la violencia que implica la transición como ruptura de un *continuum* a la que se refiere Walter Benjamin en sus *Tesis sobre la historia* y de la que Marx y Engels hablaban como "partera de la historia".

Violencia dialéctica sería, por ejemplo, para no mencionar la violencia intersubjetiva más conocida que es la que prevalece en el mundo del erotismo, la del asceta místico católico del siglo XVII, que divide y desdobra su yo, y se pone ante sí mismo como puro cuerpo, como un otro al que martiriza, sobre el que ejerce violencia con el fin de negar su modo actual de existencia y ascender a un modo de existencia superior en el que él mismo y su otro yo, su cuerpo recobrado, alcanzan momentáneamente el *status* de la salvación.

Esencialmente diferente de la violencia destructiva — que es la que persigue la abolición o eliminación del otro como sujeto libre, la que construye al otro como enemigo, como alguien que sólo puede ser aniquilado o rebajado a la animalidad —, la violencia dialéctica es la que subyace en todas las construcciones de mundo social levantadas por el ser humano en las épocas arcaicas que sucedieron a la llamada "revolución neolítica" y que en muchos aspectos esenciales han perdurado hasta nuestros días, a través incluso de toda la historia de la modernidad. Una "violencia benigna", que saca de su naturalidad al ser humano, reprimiendo o fortaleciendo desmesuradamente determinados aspectos de su sustancia animal, para adecuarla sistemáticamente en una figura de humanidad; una violencia que convierte en virtud, en un hecho armónico o "amable", la necesidad estratégica de sacrificar ciertas posibilidades de vida en favor de otras, reconocidas como las únicas indispensables para la supervivencia comunitaria en medio de la escasez de oportunidades de vida o la hostilidad de lo extrahumano.<sup>6</sup> Una violencia constructiva,

<sup>6</sup> "Amable" hacia adentro, la violencia arcaica es — en los periodos no catastróficos — implacablemente destructiva, aniquiladora, cuando se vierte hacia afuera,

dialéctica o paideica, está sin duda en el fondo de la vida humana institucional y civilizada. Cultura es natura sublimada, transnaturalizada, enseñaba, junto con otros, Marcuse hace treinta años; y sublimación, decía, es autoviolencia perfeccionadora, es sacrificio creativo.

La violencia dialéctica de las comunidades arcaicas es hija de una situación de "escasez absoluta"; es decir, de unas condiciones en las que el mundo natural presenta un carácter incondicionalmente inhóspito para las exigencias específicas del mundo humano. La escasez absoluta es una condición que vuelve a la existencia humana cosa de milagro, afirmación desesperada, siempre en peligro, en medio de la amenaza omnipresente; que pone al pacto mágico con lo Otro como un recurso más efectivo de producción de los bienes necesarios que la acción técnica sobre la naturaleza.

La fascinación abismal que ejercen las "culturas primitivas" sobre el entendimiento moderno reside en que la escasez absoluta sobre la que construyen el edificio infinitamente complejo, y al mismo tiempo tan quebradizo de sus instituciones, manifiesta o actualiza de la manera más pura esa otra "escasez" que podría llamarse "ontológica" y que sería el correlato de lo que Kant llamaba el "mal radical", Heidegger y Sartre la "libertad", y que en la mitología judeocristiana aparece como aquella soberbia, encarnada en la Serpiente, que lleva a Adán a verse "como Dios", dueño de "una palabra que no sólo nombra, sino que, al nombrar, crea la cosa nombrada" (Benjamin), y a menospreciar el orden de la Creación, a tener al Paraíso terrenal como "poca cosa", a ponerlo como "escaso" respecto de sus ambiciones. Las "culturas primitivas" pondrían al desnudo la ambivalencia radical del estar expulsados del Paraíso, de la "condena a la libertad" (Sartre)

contra el otro. Es una violencia que tiene dos posibilidades extremas, la de aniquilar al otro o la de "devorarlo"; la de devolverlo a la inexistencia "de donde no debió haber salido", o la de aprovechar aquellos elementos de él que fueron efectivos en el pacto con lo Otro. Esta segunda posibilidad, en periodos de catástrofe, cuando la comunidad está en trance de revisar su constitución, de replantear su propio pacto con lo Otro, es la que ha abierto la vía a la historia de la cultura como historia de un mestizaje incesante. La "absorción del otro" se da como una reconstrucción de sí mismo, como un hecho en el que el triunfo propio se revela como una derrota, la derrota del otro como un triunfo.

que caracteriza a la condición humana: desamparo, contingencia, torpeza, por un lado, pero autarquía, autoafirmación, creatividad, por otro. La violencia primitiva fascina por lo que en ella hay de un sobreponerse a la nada.

Nacida en virtud de una peculiar estrategia de sobrevivencia, de rebeldía frente a la condena a muerte que el conjunto de la vida animal dicta contra la vida humana, la comunidad arcaica ve en la fórmula de esa estrategia el secreto que garantiza la existencia misma de ella y su mundo. Fórmula de una manera peculiar de ejercer la violencia contra la animalidad natural y en favor de una animalidad social; de usarla de manera productiva, "sublimadora" o dialéctica. La fórmula de la estrategia de supervivencia en torno a la cual se constituye la comunidad arcaica es puesta por ésta en calidad de núcleo de la forma que la distingue, de su identidad o mismidad, y al mismo tiempo de garantía de su permanencia en el mundo. La violencia contra natura que está en la base de la construcción arcaica de la identidad lleva necesariamente al hecho de que la comunidad no pueda prescindir de la "construcción" del otro —del otro tanto al interior de ella como frente a ella— en calidad de enemigo, de posible objeto de su violencia destructiva. El otro, sea el que desconoce la norma o el que tiene otras normas, sería esencialmente digno de odio porque personifica una alternativa frente al *ethos* que —consagrado en la forma— singulariza e identifica al cuerpo comunitario y al mundo de su vida. Lo sería porque, al hacerlo, al mostrar que la vida también puede ser reproducida de otra manera, vuelve evidente lo que es indispensable que esté oculto: la contingencia del fundamento de la propia identidad, el hecho de que la forma de ésta no es la única posible; de que no es incondicionalmente válida y su consistencia no tiene la autoridad de lo Otro; de que no es una consistencia "natural" sino "contranatural", simplemente humana: artificial, sustituible.

#### IV

El fundamento de la modernidad parece estar en un fenómeno de la historia profunda y de muy larga duración, cuyos inicios la antropología histórica distingue ya con nitidez, por lo menos en

el continente europeo,<sup>7</sup> alrededor del siglo XII: el revolucionamiento “posneolítico” de las fuerzas productivas. Se trata de una transformación “epocal” porque implica el advenimiento de un tipo de escasez nuevo, desconocido hasta entonces por el ser humano, el de la “escasez relativa” o, visto al revés, el apareamiento de un tipo inédito de “abundancia”, la abundancia general realmente posible. El grado de probabilidad de que la actividad humana resulte productiva en su trabajo sobre un territorio y en un periodo determinados, sin depender de sus recursos mágicos, pasaba claramente de las cifras “en rojo” a las cifras “en negro”. En virtud de este hecho decisivo, la asimetría insalvable entre lo humano y lo extrahumano, entre la precariedad de lo uno y la fuerza arrolladora de lo otro, que prevaleció “desde el principio” en el escenario de sus relaciones prácticas, vendría a ser sustituida por una simetría posible, por un equilibrio inestable o un empate relativo entre los dos. La escasez dejaría de medirse hacia abajo, respecto de la muerte posible, de la negación y la disminución de la vida, y comenzaría a medirse hacia arriba, convertida ya en “abundancia”, respecto de la vida posible, de su afirmación y enriquecimiento. Es un giro histórico que revierte radicalmente la situación real de la condición humana. La posibilidad de una abundancia relativa generalizada trae consigo una “promesa” de emancipación: pone en entredicho la necesidad de repetir el uso de la violencia contra las pulsiones — el sacrificio — como *conditio sine qua non* tanto del carácter humano de la vida como del mantenimiento de sus formas civilizadas. Libera a la sociedad de la necesidad de sellar su organización con una identidad en la que se cristaliza un pacto con lo Otro, y quita así el piso a la necesidad de “construir” al otro, interno o externo, como enemigo.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Desde el desarrollo del arado pesado y la tracción animal, pasando por la introducción de los molinos de agua y de viento y la modificación *ad hoc* del diseño mecánico, hasta la conformación de la totalidad del pequeño continente europeo como un solo campo instrumental (un “macromedio de producción”), todo contribuye a que, después de Marc Bloch, sean ya muchos los autores que insisten en reconocer la acción de una revolución tecnológica de alcance “epocal” durante la Edad Media tardía. Cf. Lynn White Jr., *Medieval technology and social change*. Oxford, 1980.

<sup>8</sup> Es san Francisco de Asís, paradójicamente, el que, con su confianza ciega en que “Dios proveerá”, percibe y anuncia a su manera la presencia de este viraje histórico.

Tal vez lo característico —lo trágicamente característico— de la modernidad, cuya crisis vivimos en este fin de siglo, está en que ella ha sido a la vez la realización y la negación de ese revolucionamiento de las fuerzas productivas que comenzó a perfilarse hace ya tantos siglos. La modernidad debió entregarse al comportamiento capitalista del mercado —que consiste en sacar un plusvalor comprando barato para vender caro— como método y dispositivo capaz de introducir en la vida económica el progresismo y el universalismo indispensables para el despliegue efectivo de dicho revolucionamiento. La subordinación del enriquecimiento cualitativo del mundo de la vida a las directivas provenientes de la voracidad del capital en su autovalorización; la instauración del productivismo abstracto e ilimitado como horizonte de la actividad humana, debieron, paradójicamente, anular justo aquello que debían promover, su propio fundamento: la escasez relativa, la abundancia posible.

En efecto, al guiarse por el lema de “la producción por la producción misma”, la modernidad debió también permitir el ingreso del capitalismo en la esfera de las relaciones de producción. Debió permitir la producción sistemática de ese plusvalor mediante la compraventa de la fuerza de trabajo de los trabajadores y la extracción directa del plusvalor. Y como la optimización de ésta depende de la tendencia a la depresión relativa del valor de la fuerza de trabajo respecto del de las otras mercancías, y como el secreto de esa tendencia está en la creación sistemática de una demanda excedente de puestos de trabajo, de una “presión del ejército industrial de reserva sobre las oportunidades de trabajo” —como estableció Marx en la “ley general de la acumulación capitalista”—, la modernidad capitalista tuvo que velar, antes que nada, por que el conjunto de los trabajadores esté siempre acosado por la amenaza del desempleo o el mal empleo; es decir, siempre en trance de perder su derecho a la existencia. Debió por ello producir y reproducir, primero y sobre todo, esta condición de sí misma: la sobrepoblación, la insuficiencia de la riqueza. Debió aferrarse al esquema arcaico de la escasez absoluta; re-crearla artificialmente dentro de la nueva situación real, la de la escasez o abundancia relativas.

Al volverse contra su propio fundamento, al reabsolutizar artificialmente la escasez, la modernidad capitalista puso a la so-

ciudad humana, en principio, como constitutivamente insaciable o infinitamente voraz y, al mismo tiempo, a la riqueza como siempre faltante o irremediablemente incompleta. Reinstaló así la necesidad del sacrificio como *conditio sine qua non* de la socialidad, y lo hizo multiplicándola por dos, dotándola de una eficacia desconocida en los tiempos arcaicos. Repuso el escenario "primitivo" de la violencia, pero quitándole su dimensión dialéctica o paideica y dejándole únicamente su dimensión destructiva. Es un escenario que no admite solidaridad alguna entre "verdugo" y "víctima" y que no se abre hacia la perfección sino hacia el deterioro. No es gracias a la forma capitalista de la modernidad que al mundo moderno le está dado tener una experiencia de la abundancia y la emancipación, sino a pesar suyo.<sup>9</sup>

La violencia fundamental en la época de la modernidad capitalista —aquella en la que se apoyan todas las otras, heredadas, reactivadas o inventadas— es la que resuelve día a día la contradicción que hay entre la coherencia "natural" del mundo de la vida: la "lógica" del valor de uso, y la coherencia capitalista del mismo: la "lógica" de la valorización del valor. La violencia somete o subordina sistemáticamente la primera de estas dos coherencias o "lógicas" a la segunda. Es la violencia represiva elemental que no permite que lo que en los objetos del mundo hay de creación, por un lado, y de promesa de disfrute, por otro, se realice efectivamente, sino es como soporte o pretexto de la valorización del valor. Es la violencia que encuentra al comportamiento humano escindido y desdoblado en dos actitudes divergentes, contradictorias entre sí: la una atraída por la "forma natural" del mundo y la otra subyugada por su forma mercantil-capitalista, una forma ésta que castiga y sacrifica siempre a la primera en bien y provecho de la segunda.

La amenaza omnipresente en que está uno, en tanto que se es sujeto de creación y goce o "fuerza de trabajo y disfrute", de ser convertido en un otro-enemigo, objeto "justificado" del uso coer-

<sup>9</sup> El consumismo, por ejemplo, como un furioso consumir o una violencia contra las cosas —que consiste en pasar sobre ellas dejándolas como pequeños montones de residuos, destinados a incrementar una sola inmensa montaña de basura—, puede ser visto como una reacción ante la incapacidad de disfrutar el valor de uso del que se es propietario, ante la condena a permanecer en la escasez estando en la abundancia.

citivo de la fuerza, pero no por parte de los otros, desde fuera, como sucede en situaciones premodernas, sino por parte de uno mismo — como propietario de mercancía que interioriza el interés del mercado —, esto es lo que da su consistencia específica a la violencia moderna. Es una cadena o una red, todo un tejido de situaciones de violencia virtual que gravita por dentro y recorre el conjunto del cuerpo social imponiendo en la vida cotidiana una ascesis productivista, un *ethos* característico.<sup>10</sup>

Es precisamente esta ascesis productivista, que asume e interioriza la violencia de las relaciones capitalistas de producción, la que, generalizada en el comportamiento de la comunidad, acumula una enorme masa de frustración inevitable. Convertida en pulsión autodestructiva, la violencia básica de la modernidad capitalista no alcanza a castigar definitivamente al cuerpo social, que la burla siempre y sobrevive. Frustración acumulada como rencor y resentimiento objetivos, inscritos en el mundo, que se vierte entonces sobre el otro, un otro “exterior”, reclutado entre los ajenos a la comunidad, entre los que no se le someten — los “no escogidos” —, al que “construye” en calidad del otro-enemigo, en la figura de una serie de colectivos “hostiles” a la “integridad” comunitaria.

Las formas arcaicas de la violencia destructiva no sólo no desaparecen o tienden a desaparecer en la modernidad capitalista sino que, por el contrario, reaparecen refuncionalizadas sobre un terreno doblemente propicio, el de una escasez que no tiene ya ninguna razón técnica de ser y que, sin embargo, siguiendo una “lógica perversa”, debe ser reproducida. La historia del proletariado en los siglos XVIII y XIX; de las poblaciones colonizadas en los siglos XIX y XX; de los “lumpen”, informales o marginados; de las “minorías” de raza, género, religión, opinión, etcétera, son otras tantas historias de los otros-enemigos que la “comunidad nacional”, levantada por los propietarios privados en torno a una acu-

<sup>10</sup> La violencia destructiva queda así totalmente disfrazada de violencia dialéctica y sólo por excepción, en los episodios de represión abierta o en las guerras, se presenta como lo que es. En épocas premodernas, la violencia destructiva no necesitó disfrazarse de este modo; lo hacía sólo excepcionalmente, pues la regla era reconocida y justificada por razones “naturales”. Sobre este tema véase, del autor, “Modernidad y capitalismo” (Tesis 10), en *Ilusiones de la modernidad*. México, El Equilibrista, 1995.

mulación del capital, ha sabido "construir" para su autoafirmación. "A contrapelo" — como Benjamin decía que un materialista debe contar la historia —, la historia deslumbrante de la modernidad capitalista, de sus progresos y sus liberaciones, mostraría su lado sombrío. Su narración tendría que tratarla primero como una historia de opresiones, represiones y explotaciones; como la historia de los innumerables holocaustos y genocidios de todo tipo que han tenido lugar durante los siglos que ha durado, y en especial en éste que está por terminar.

## V

La búsqueda de una sociedad justa, la erradicación de la violencia destructiva, la conquista de la "paz perpetua" no se encuentran dentro de los planes de la modernidad capitalista.<sup>11</sup> Por esta razón, el retorno tan festejado a la figura ortodoxa del Estado liberal, que más que "posmoderno" debería llamarse "ultramoderno", así como la reconstrucción de la política como política "pura" o como pura supraestructura de la sociedad civil burguesa — sin "ruido" de ningún tipo, ni "natural" ni "ciudadano" —, no parecen anunciar tiempos de menor barbarie, sino más bien de lo contrario.<sup>12</sup>

En efecto, el método económico de la acumulación del capital que, en principio o "formalmente", convierte a toda la riqueza

<sup>11</sup> Incluso en las fantasías que ella se permite, como la de Kant, la "paz perpetua" requeriría un retorno idílico a la inocencia animal, previa a la aparición de la libertad y su "maldad radical". Como él dice: "Todo lo que pertenece a la naturaleza es bueno; lo que pertenece a la libertad es más malo que bueno". (Refl. Mor., XIX, p. 192.)

<sup>12</sup> Si el Estado autoritario es el que ejerce la violencia destructiva, ésta es elogiada sin reservas por el discurso neoliberal. Se trataría, para él, de una violencia dialéctica; como si la sociedad no pudiera más que entregar a la desgracia y la muerte a una parte de sí misma con el fin de rescatar de la crisis y la barbarie al resto, y garantizarle la abundancia y la civilización. Cuando su elogio es pasivo, el discurso neoliberal es simplemente un discurso cínico; cuando lo hace de manera militante se vuelve un discurso inconfundiblemente fascista. La violencia dialéctica de quienes resisten violentamente a la violencia destructiva merece en cambio una descalificación inmediata por parte del discurso neoliberal: como si fuera ella la violencia destructiva.

producida, que es excedente en el plano del valor de uso, en una magnitud insuficiente en términos de valor, es decir, escasa, afectada por un faltante que es necesario cubrir, es un método que ha terminado por convertirse en una creación “real” y ya no sólo “formal”: en un dispositivo incorporado a la estructura técnica del sistema de producción/consumo, inherente a ella. El campo instrumental que reúne al conjunto de los medios de producción en esta última época de la modernidad capitalista ha desarrollado tal grado de adicción a la escasez absoluta artificial, que está a punto de convertir al Hombre en un animal de voracidad sin límites, irremediablemente insatisfecho e insaciable, y por lo tanto a la Naturaleza en un reservorio constitutivamente escaso; en una simple masa de “recursos no renovables”. Ciertos esquemas de consumo absurdamente excluyentes e insustentables, propios tan sólo de una modernidad de bases capitalistas, amenazan con perder su carácter artificial, y por tanto prescindible para la estructura técnica del campo instrumental, y adquirir uno “natural” e indispensable. Son esquemas de consumo “de avanzada” —de “primer mundo” — cuya satisfacción pone en peligro las posibilidades de reproducción del resto del género humano que no tiene acceso a ellos.

Ante esta necesidad, que se ha vuelto real para el conjunto de la sociedad, la de elegir entre la sustitución de esos esquemas, por un lado, y el sacrificio del bienestar mayoritario, por otro, y teniendo en cuenta la tendencia inherente a la entidad estatal autoritaria o neoliberal, parece ociosa la pregunta acerca de la dirección en que se ejercerá el monopolio de la violencia en esta vuelta de siglo y de milenio.

## HOBBS: EL PORQUÉ Y PARA QUÉ DE LA VIOLENCIA

Paulette Dieterlen\*

UNA IDEA que ha permeado prácticamente a todas las culturas ha sido la creencia de que en los hombres existen dos elementos distintos e irreducibles que los colocan ante la disyuntiva de decidir entre cursos de acciones posibles. Por ejemplo, en Ética se encuentran los actos considerados buenos, virtuosos, racionales y justos, por un lado, y por otro, los malos, viciosos, pasionales e injustos. La explicación del dualismo humano varía en las distintas culturas e incluso entre pensadores de una misma cultura. En la cultura occidental, Platón, Descartes, Kant, sólo para citar algunos nombres, proponen explicaciones notablemente diversas.

En literatura, los *Faustos* de Goethe y Marlowe, *El vizconde demediado* de Calvino y *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* de Robert Louis Stevenson, se han convertido en ejemplos clásicos de la tensión entre el bien y el mal. Partiré del último para introducir el problema del dualismo y para explicar cómo aparece éste en la obra de Hobbes.

El Dr. Jekyll, al descubrir en el espejo la imagen de Mr. Hyde, hace las siguientes reflexiones: "Y, sin embargo, cuando contemplé la fealdad de aquel ídolo en el espejo no sentí repugnancia alguna; antes bien, lo recibí con un impulso de alegría. Aquél era también mi propio ser. Parecía natural y humano. A mis ojos presentaba una imagen más viva del espíritu, parecía más directa y simple que la apariencia imperfecta y compleja que hasta entonces me había acostumbrado a llamar mía".<sup>1</sup> Más adelante afirma:

\* Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y jefa de la División de Estudios de Posgrado de esta Facultad.

<sup>1</sup> Robert Louis Stevenson, *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*. Madrid, Espasa Calpe, 1965, p. 78. (Colección Austral, 776)

Aquella noche había llegado a la encrucijada fatal. Si yo me hubiese acercado a mi descubrimiento con más noble espíritu; si me hubiera arriesgado al experimento mientras estaba bajo el imperio de santas aspiraciones, todo habría sido distinto, y de esas agónias de muerte y alumbramiento habría surgido como un ángel y no como un demonio. La droga carecía en su acción de discernimiento, no era divina ni diabólica; no hacía sino quebrantar las puertas de la prisión y, como los cautivos de Philippi, lo que estaba dentro escapaba.<sup>2</sup>

[...] Extrañas eran mis circunstancias, si bien los términos de este debate son tan viejos y tan vulgares como el hombre mismo. Alicientes y temores muy semejantes deciden el destino de cualquier tentado y medroso pecador; y ocurrió conmigo, como con la gran mayoría de mis prójimos, que escogí el mejor partido y me hallé luego sin la fuerza necesaria para mantenerme en él.<sup>3</sup>

El caso planteado por Stevenson me sirve para enunciar dos propósitos: primero, distinguir entre una posición moral y otra de carácter natural; segundo, ubicar en la obra de Hobbes una tensión equivalente a la del Dr. Jekyll y Mr. Hyde.

En los párrafos de Stevenson citados anteriormente nos encontramos con una tensión entre el bien y el mal. Las pasiones que nos llevan al mal salen de su prisión, como los cautivos de Philippi, y no pueden volver a ella; la virtud moral es una capa que oculta, hasta donde es posible, la verdadera naturaleza de los hombres. Hobbes, por su parte, piensa que las pasiones y las aversiones de los hombres son naturales y que las valoraciones morales únicamente tienen sentido en un Estado de derecho. Nos dice: "Los deseos, y otras pasiones del hombre, no son en sí mismos pecado. No lo son tampoco las acciones que proceden de esas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe".<sup>4</sup> También advierte que: "En el estado de guerra de todo hombre contra todo hombre, es consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar".<sup>5</sup>

Si en Hobbes no existe "naturalmente" en el hombre un conflicto de orden moral puesto que los deseos y las pasiones no son

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>4</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*. Madrid, Editora Nacional, 1979, p. 226.

<sup>5</sup> *Idem*.

en sí mismos pecados, es conveniente preguntarnos por qué podemos hablar de un dualismo. Lo que trataré de mostrar es que en la propuesta de Hobbes hay dos tendencias que van en direcciones opuestas: por un lado existe un Mr. Hyde que desea la soledad, y por otro un Dr. Jekyll que necesita la sociedad. Esta dualidad es la que, en última instancia, explica el tránsito del estado de violencia al de derecho, del estado de guerra al de paz, del estado de naturaleza al estado político.

Es importante señalar que la filosofía hobbesiana, en tanto que parte de los deseos individuales para explicar la vida pública, sienta las bases de una de las discusiones más relevantes en la filosofía política contemporánea: la dificultad o posibilidad que tienen las corrientes marcadamente individualistas para explicar las virtudes públicas, así como la dificultad o posibilidad de las doctrinas que parten de la sociedad para respetar los derechos individuales. Los contendientes de estas batallas han sido los pensadores denominados liberales, por un lado, y por el otro, los comunitaristas.

Ahora bien, la tensión entre una posición individualista y una comunitarista se encuentra claramente expresada en el *Leviatán*. Por un lado, Hobbes nos dice:

Los hombres no derivan placer alguno (sino antes bien, considerable pesar) de estar juntos allí donde no hay poder capaz de imponer respeto a todos ellos. Pues cada hombre se cuida de que su compañero le valore a la altura que se coloca él mismo. Y ante toda señal de desprecio o subvaloración es natural que se esfuerce hasta donde se atreva (que, entre aquellos que no tienen un poder común que los mantenga tranquilos, es lo suficiente para hacerles destruirse mutuamente), en obtener de sus rivales, por daño, una más alta valoración [...]<sup>6</sup>

Sin embargo, Hobbes sólo "constata un hecho", no lo valora. Su posición es distinta a la del célebre anarquista norteamericano Henry David Thoreau, de quien se dijo que "nunca encontró una compañía tan acompañable como la soledad".<sup>7</sup> Por el contrario,

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>7</sup> Michael Meyer, "Introduction", en Henry David Thoreau, *Walden and Civil Disobedience*. Londres, Penguin Classics, 1986, p. 7.

nuestro autor es consciente de que la convivencia pacífica es indispensable puesto que sin ella:

[...] no hay lugar para la industria; porque el futuro de la industria es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción confortable; ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo; ni artes; ni letras; ni sociedad; y lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre desagradable, brutal y corta.<sup>8</sup>

El dualismo en Hobbes presenta dos vertientes: por un lado existe una condición subjetiva formada por ciertas características de los hombres y, por otro, una objetiva que obedece a una situación que se da en el mundo: la escasez. A su vez, la condición subjetiva se manifiesta en una pasión natural por la soledad y una pasión artificial por la vida social.<sup>9</sup> Llamo artificial a la pasión social porque implica una cierta noción del futuro y, junto a ella, la posibilidad de una estrategia para alcanzarlo. La soledad implica un deseo a corto plazo y la sociedad uno a largo.

Examinemos primero la característica natural de los hombres en Hobbes. Él detecta en los animales dos clases de movimientos; al primero lo denomina vital, comienza con la generación y continúa sin interrupción durante toda la vida. Ejemplos de él son la circulación de la sangre, el pulso, la respiración y la digestión. Al segundo lo llama voluntario; sus ejemplos son el hablar o el mover cualquiera de nuestros miembros tal y como lo imagina nuestra mente. Los pequeños orígenes del movimiento que se ubican dentro del cuerpo del hombre reciben el nombre de esfuerzos. Los esfuerzos a su vez son causados por los apetitos y deseos. Cuando el esfuerzo se acerca a algo se llama deseo o apetito; por el contrario, cuando se aparta recibe el nombre de aversión. Según Hobbes, las palabras "apetito" y "aversión" proceden del la-

<sup>8</sup> T. Hobbes, *op. cit.*, p. 225.

<sup>9</sup> Algunos autores consideran que la pasión artificial puede interpretarse como una acción racional. El conflicto puede verse como un conflicto entre dos clases de pasiones o como entre pasiones y razón.

tín, y ambas significan movimiento: uno de acercamiento, el otro de retirada.<sup>10</sup> De estos movimientos se derivan ciertos conceptos aparentemente morales, ya que: "Bueno y malo son nombres que significan nuestros apetitos, y aversiones, que son diferentes caracteres, costumbres y doctrinas de los hombres".<sup>11</sup> A continuación nos explica Hobbes cómo el ejercicio de los apetitos y las aversiones subjetivas es la causa del estado de violencia.

Los hombres riñen porque tienen dos apetitos y una aversión. Los dos primeros son la competencia y la gloria; el último es la inseguridad. Nos dice Hobbes:

Así pues, encontramos tres causas principales de riña en la naturaleza del hombre. Primero, competencia; segundo, inseguridad; tercero, gloria. El primero hace que los hombres invadan por ganancia; el segundo, por inseguridad; y el tercero, por reputación. Los primeros usan la violencia para hacerse dueños de las personas, esposas, hijos y ganado de otros hombres; los segundos para defenderlos; los terceros, por pequeñeces, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, y cualquier otro signo de subvaloración, ya sea directamente de su persona o por reflejo en su prole, sus amigos, su nación, su profesión o su nombre.<sup>12</sup>

La inseguridad surge del miedo, ya que, según Hobbes, la aversión, unida a la creencia de daño por parte del objeto, es temor.<sup>13</sup> En este caso el objeto es el ejercicio de las pasiones y las aversiones de los otros.

En la actualidad, este argumento ha sido defendido por Robert Nozick,<sup>14</sup> quien nos explica que los hombres nos podemos organizar en prácticamente todas las esferas de la vida, sin necesidad del Estado, salvo en lo que se refiere a la seguridad. Para mostrarnos dicha idea plantea la posibilidad de que existan asociaciones protectoras y asociaciones protectoras dominantes en las que los individuos buscarían formas de defensa alternativas al Estado. Las asociaciones protectoras entrarían en conflicto puesto que no

<sup>10</sup> T. Hobbes, *op. cit.*, p. 161.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>14</sup> Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*. Oxford, Blackwell, 1980, pp. 12-25.

podrían ser parciales cuando se tratara de conflicto entre dos de sus miembros. Por otro lado, si una asociación ganara la mayoría de las disputas, los miembros de la asociación perdedora se pasarían a ella, dando origen a la asociación protectora dominante. El problema con ésta es que al dar protección únicamente a sus miembros ocasionaría que aquellos que no lo fueran quedaran desprotegidos. Como la seguridad de todos los ciudadanos es indispensable para el funcionamiento adecuado de la sociedad es necesario el Estado vigilante, el único que ofrece seguridad a todos los miembros de la sociedad.

La explicación del estado de violencia que se genera por las pasiones artificiales se manifiesta en la presencia o ausencia de una conducta cooperativa entre los hombres. Como vimos anteriormente, Hobbes es consciente de que hay situaciones que requieren de la ayuda mutua entre las personas. Si ésta no se logra, la situación de los hombres empeorará, y tal y como mencionamos arriba no puede haber ni cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ...ni sociedad, ni artes, etcétera. Algunos autores contemporáneos<sup>15</sup> consideran a Hobbes como el precursor de la teoría de la elección racional. El problema se plantea no como exceso de pasiones o aversiones sino como problema de racionalidad.<sup>16</sup> Cada uno de los individuos considera que los bienes públicos representan ganancias y la cooperación implica un costo; por lo tanto los individuos ordenarán sus preferencias de la siguiente manera: primero, que se obtenga el bien público sin que yo haya cooperado; segundo, que se dé con mi cooperación; tercero, que no se dé el bien público y yo no haya cooperado; cuarto que no se dé el bien público y yo haya cooperado. Debido al postulado de la individualidad, no hay garantía de que todos los individuos cooperarán; por ello, lo más seguro es no pagar el costo de la conducta social. De esta manera, mientras no haya un poder coercitivo que imponga costos a la conducta no cooperativa, los bienes públicos nunca se obtendrán. Por otra parte, es importante hacer notar que

<sup>15</sup> Martin Hollis, "Rational Man and the Social Science", en Ross Harrison, ed., *Rational Action*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 1-17; David Gauthier, *La moral por acuerdo*. Barcelona, Gedisa, 1994, p. 418.

<sup>16</sup> Ver la nota 9.

no puede haber acuerdo entre los hombres, si sólo se expresan verbalmente. Las promesas, los pactos, los contratos expresados mediante palabras carecen totalmente de fuerza. Recordemos el célebre *dictum* hobbesiano "Convenants, without the sword, are but words", es decir, sin la espada todo se queda en palabras. El autor del *Leviatán* nos dice:

Siendo la fuerza de las palabras demasiado débil para sujetar a los hombres al cumplimiento de sus convenios, no hay en la naturaleza del hombre más que dos ayudas imaginables para fortalecerlo, que son, o un temor a las consecuencias de faltar a su palabra, o una gloria y orgullo en parecer no necesitar faltar a ella. Esta última es una generosidad que se encuentra demasiado raramente para ser supuesta, especialmente en los que persiguen prosperidad, mando o placer sensual que forman la mayor parte de la humanidad.<sup>17</sup>

Si no existe un sistema que imponga costos a la conducta no cooperativa, los individuos no lograrán satisfacer un cierto nivel de bienestar; por ello, la condición objetiva que explicaremos a continuación se hace aún más severa.

Como vimos, la condición subjetiva del hombre, formada por sus pasiones naturales y artificiales, constituye una razón necesaria, pero no suficiente, para que surja el estado de violencia. De esta manera es indispensable incluir una condición objetiva que es la escasez. Como los bienes son escasos los hombres tratarán de apropiárselos, generando una situación de conflicto. Cada ser humano, al tener un apetito de posesión, querrá más de lo que desea, razón por la cual en el estado de naturaleza será imposible encontrar criterios distributivos y por consiguiente lograr un reparto equitativo de las propiedades. Hobbes, a diferencia de Locke, no encuentra una fórmula para legitimar la propiedad privada en el estado de naturaleza, ya que cada quien es propietario de lo que pueda conseguir haciendo uso de su fuerza o su habilidad. Si no puede haber criterios de distribución se pierde la distinción entre lo mío y lo tuyo, y por lo tanto, algo pertenece a alguien mientras lo pueda tomar y conservar. Nuestro autor afirma: "La fuerza y el fraude son en la guerra las dos virtudes cardi-

<sup>17</sup> T. Hobbes, *op. cit.*, p. 238.

nales: la justicia y la injusticia no son facultad alguna ni del cuerpo ni de la mente... son cualidades relativas a los hombres en sociedad no en soledad".<sup>18</sup>

Lo que es digno de mencionar es que el miedo es la aversión que permea la obra de Hobbes. "Naturalmente" se manifiesta por la creencia en la inseguridad. Nos dice el autor:

Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar; sino en el espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida. Y, por tanto, la noción de *tiempo* debe considerarse en la naturaleza de la guerra; como está en la naturaleza del tiempo atmosférico. Pues así como la naturaleza del mal tiempo no está en un chaparrón o dos, sino en una inclinación hacia la lluvia de muchos días en conjunto, así la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es paz.<sup>19</sup>

"Artificialmente" el miedo está unido al costo que se paga por la conducta no cooperativa; es decir, el temor al poder de aquellos hombres a quienes el incumplimiento de los pactos ofendería.

Finalmente, el temor se incrementa por la condición objetiva de escasez que enfrentan los hombres puesto que no pueden gozar, sin amenaza, de lo que creen que les corresponde.

Como ha señalado Remo Bodei,

[...] el miedo que tradicionalmente había sido considerado como el fundamento de los regímenes despóticos, desde el *phobos* atribuido por los griegos a los orientales, cuyos soberanos trataban a sus súbditos como esclavos, hasta la *crainte* que Montesquieu veía como dominante en su tiempo en el imperio otomano o en Persia, es en Hobbes una característica ineludible de todo régimen, cuando es ejercida en el ámbito de la ley o del arbitrio del soberano, así como de la anarquía, cuando se transforma en terror amplio.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>20</sup> Remo Bodei, *Una geometría de las pasiones*. Barcelona, Muchnik, 1995, p. 117.

Sin embargo, lo que me interesa resaltar es que en Hobbes el miedo, a diferencia del *phobos* y la *crainte* que suponen una relación de subordinación, está íntimamente ligado al concepto de igualdad. Esta relación tal vez constituya la contribución más importante de su filosofía política. Hannah Arendt destaca esta interpretación cuando afirma:

Hobbes es el único filósofo político en cuyo trabajo la muerte, en forma violenta, juega un rol crucial. Pero no es la igualdad ante la muerte lo que es decisivo para Hobbes; es la igualdad del miedo que resulta de la habilidad igualitaria para matar que todo hombre posee en el estado de naturaleza para que los hombres se amaren en un bienestar común.<sup>21</sup>

Me parece tan importante esta idea que me atrevería a afirmar que es la igualdad para hacer daño lo que distingue a la violencia del poder ilegítimo. La violencia es igualitaria porque nos coloca a todos de la misma manera ante el peligro; las relaciones son simétricas; no distingue entre grupos sociales, sexo, raza, edad o religión. El estado de violencia es aquel en el que yo veo siempre en el otro un posible agresor y descubro en mí la capacidad de agredir a otros.

Una prueba de que en el pensamiento hobbesiano la violencia está íntimamente ligada al concepto de igualdad se encuentra en los siguientes párrafos del *Leviatán*:

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque puedan encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro; aun así, cuando todo se toma en cuenta en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda así reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él. Porque en lo que toca a la fuerza corporal, aun el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Hannah Arendt, *On Violence*. Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1970, p. 68.

<sup>22</sup> T. Hobbes, *op. cit.*, p. 222.

Nuestro autor nos dice:

[...] pues la naturaleza de los hombres es tal que, aunque puedan reconocer que muchos otros son más vivos, o más instruidos, difícilmente creerán, sin embargo, que haya muchos más sabios que ellos mismos; pues ven su propia inteligencia a mano, y la de otros hombres a distancia. Pero esto prueba que los hombres son en este punto iguales más bien que desiguales. Pues generalmente no hay mejor signo de la igual distribución de alguna cosa que el que cada hombre se contente con lo que le ha tocado. De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse. Y viene así a ocurrir que, allí donde un invasor no tiene otra cosa que temer que el simple poder de otro hombre, si alguien planta, siembra, construye, o posee asiento adecuado, pueda esperarse de otros que vengan probablemente preparados con fuerzas unidas para desposeerle y privarle no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida, o libertad. Y el invasor a su vez se encuentra en el mismo peligro frente a un tercero... No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; esto es, dominar, por fuerza y astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro. Y no es esto más que lo que su propia conservación requiere, y lo generalmente admitido. También porque habiendo algunos, que complaciéndose en contemplar su propio poder en los actos de conquista, los llevan más lejos de lo que su seguridad requeriría, si otros, que de otra manera se contentarían con permanecer tranquilos dentro de los límites modestos, no incrementan su poder por medio de la invasión, no serían capaces de subsistir largo tiempo permaneciendo sólo a la defensiva.<sup>23</sup>

Es de sobra conocido que para Hobbes la única situación posible para salir del estado de violencia permanente es la creación del Estado, de ese monstruo artificial que, por una parte, controla las pasiones y, por otra, impone costos a la conducta no coopera-

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 224.

tiva. Es el Estado el que, mediante la espada, logra que se cumplan las palabras. Nos dice Hobbes:

[...] de esta manera se llega a crear ese gran Leviatán — comunidad o Estado, *Civitas* en latín — artificialmente, y no es otra cosa que un hombre artificial, de mayor fuerza y tamaño que el natural, cuya protección y defensa le incumbe. En él, la soberanía constituye su alma artificial, que como tal alma, comunica a todo el cuerpo movimiento y vida; los magistrados y otros funcionarios de la justicia y la administración son sus miembros artificiales; las recompensas y penas que arrancan de la misma soberanía y mueven cada miembro y articulación a hacer lo suyo, vienen a ser como los nervios en el organismo humano; la fuerza es producida por el bienestar y la abundancia de cada miembro; *salus populi*, el bien público, significa su propio destino... Finalmente, los acuerdos y contratos por los que casi todas las partes de este cuerpo vienen a ser creadas, juntadas y armonizadas, se parecen al *Fiat*, o hagamos al hombre, de la creación.<sup>24</sup>

La creación del Estado nos ayuda a moldear nuestras pasiones y aversiones y nos impide actuar de acuerdo con un criterio de racionalidad basado, exclusivamente, en una idea de costo y beneficio que impide la vida social. Siguiendo una idea de Jon Elster, el Estado funciona como el mástil al cual pide Ulises ser amarrado para no sucumbir ante la tentación del canto de las sirenas.<sup>25</sup>

Sólo el Estado garantiza la consecución de los bienes públicos, del comercio, de la agricultura, de las artes. Impone sanciones a quienes se alejen de él; sobre todo garantiza la seguridad desvaneciendo el miedo producto de la habilidad para matar que tiene todo hombre en el estado de naturaleza; además, su tarea esencial consiste en garantizar la igualdad ante la ley.

Es obligación del monstruo artificial que la justicia se extienda por igual a todas las capas del pueblo, esto es, que lo mismo ricos y poderosos que pobres y desvalidos reciban lo suyo justamente cuando sufran alguna injusticia; de tal manera que los grandes no puedan contar con mayores probabilidades de impunidad al co-

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>25</sup> Cf. Jon Elster, *Ulises y las sirenas. Estudio sobre racionalidad e irracionalidad*. México, FCE, 1989.

meter una violencia, difamación u otra ofensa cualquiera contra un individuo de clases inferiores, que aquellas con las que podría contar éste en caso contrario.<sup>26</sup>

Sin embargo, así como el Dr. Jekyll es consciente de que aun cuando escojamos el mejor partido no tenemos fuerzas necesarias para mantenernos en él, Hobbes tampoco es muy optimista en cuanto al estado de paz. Recordemos que para él la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición hacia ella. Por eso, igual que la enfermedad, la amenaza de desarticulación del cuerpo político siempre está vigente. Así, nos dice:

[...] hay a veces en una república una dolencia que se asemeja a la pleuresía, y se produce cuando, saliéndose de su curso debido, el tesoro de la república se concentra con excesiva abundancia en unos pocos hombres privados mediante monopolios o haciendas venidas de los ingresos públicos, tal como el cuerpo en una pleuresía cría en la membrana del pecho una inflamación acompañada de fiebre y dolorosas punzadas.<sup>27</sup>

Para conservar la salud del Estado es indispensable volver a tomar seriamente el concepto de igualdad, ya que ésta representa la condición indispensable para la conservación de la vida pública. Si la igualdad ante el peligro explica la situación de violencia, la igualdad ante la ley debe garantizar una situación de paz.

Podríamos, indiscutiblemente, hacer una serie de críticas al pensamiento hobbesiano. Quizá nos parezca que, en su afán por la seguridad, los súbditos ceden muchas de sus libertades; quizá su definición de libertad como ausencia de impedimentos externos nos parezca demasiado pobre. Sin embargo, me parece que su mayor legado consiste en unir el concepto de violencia con el de igualdad. Recordemos que ésta es la igualdad del miedo, que resulta de la habilidad igualitaria para matar que todo hombre posee en el estado de naturaleza, lo que obliga a los hombres a buscar, por medio del Estado, un bienestar común. Una vez que asumimos la obediencia a un orden legal, ésta, también, debe ser

<sup>26</sup> Ferdinand Tönnies, *Hobbes*. Madrid, Alianza Universidad, 1988, p. 261.

<sup>27</sup> T. Hobbes, *op. cit.*, p. 405.

igualitaria, ya que la ausencia de reglas claras del juego en materia legal, la falta de seguridad y las desigualdades económicas, nos acercan paulatinamente al estado de violencia del que creíamos haber salido.

Afirma Hobbes: "para que los hombres conserven la paz del Estado es necesario que se preserve la igualdad a la que están sometidos, por tratarse de una ley natural, lo mismo el soberano que el último miembro de la comunidad". Y en cuanto a la violencia, a opresiones y ofensas de los "grandes", su rango, en lugar de ser una circunstancia atenuante, lo es agravante, ya que son los que menos necesidad tienen de semejantes acciones. Las consecuencias de una parcialidad a favor de los grandes se convierten en impunidad. La impunidad trae consigo insolencia; ésta, odio, y el odio, encarnizado empeño para desarraigar toda grandeza opresora y afrentosa, aunque sea a costa del cuerpo político".<sup>28</sup>

Muchos jefes de Estado y estrategas dicen haber leído (más que comprendido) la filosofía política de Maquiavelo. Es extraño que no le hayan hecho caso a Hobbes. Quizá un buen consejo para algunos políticos es que se acerquen a la obra de este pensador. El estado de naturaleza que él describe no se ve tan lejano mientras sigamos en el estado de inseguridad y de desigualdad política y económica.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 261.



## ONTOLOGÍA, EXISTENCIALISMO Y VIOLENCIA

Ricardo Guerra\*

EN LA FILOSOFÍA contemporánea, en la ontología, la existencia es sin causa o principio. El hombre es libertad, fundamento de sus actos y de su existencia, pero no de su aparición misma. Su presencia, su nacimiento, tanto biológica como existencialmente, es violencia, poder o fuerza. La libertad implica y requiere, en su sentido más elemental, violencia. No es por lo tanto, ni lo extraño o ajeno, ni lo que hay que rechazar en forma absoluta o indiscriminada.

El surgimiento del hombre, de cada hombre, ocurre en un mundo dado, en un momento histórico determinado, es decir, en un país, una cultura, una realidad geográfica, una situación político-social, racial, de clase, etcétera, pero, sobre todo, una realidad biológica.

El hombre se mueve en una concepción religiosa y antropológica. Durante siglos predomina, al menos en Occidente, la idea del hombre como animal racional, privilegiado, centro del mundo, libre en tanto que *voluntad* y *razón*. Imagen de Dios.

La metafísica u ontología antigua consideraba, como lo formula Descartes: "Libertas est propensio in bonum". Por su propia naturaleza racional el hombre rechaza el *mal* que sería sólo negación, carencia, ontológica y moralmente.

La violencia forma parte del *bien* cuando es justificable o está a su servicio. En caso contrario es lo demoníaco o lo opuesto a la razón humana. El *mal* es lo otro que la razón.

Desde el punto de vista de la violencia es importante la distinción entre la fundada racionalmente, ética o religiosa, y la que expresa la animalidad, lo irracional, lo demoníaco.

\* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

No vamos a entrar en estas "discusiones", fundamentales en su época, en el plano racional o teológico, e incluso al inicio de la modernidad.

El primer problema, si consideramos que hay violencia justificada racional o teológicamente (guerra justa, derecho de conquista), se plantea en relación con la violencia y el *mal*. Frente a la concepción tradicional fundada, en última instancia, en la idea del hombre como racional y además creado por Dios (por lo tanto el *mal* sería carencia o error), surge en el siglo XIX (o antes incluso desde el XVIII) una nueva concepción ontológica del hombre (Sade, Hegel, Marx, Schelling y Nietzsche).

Lo esencial para nosotros es el problema de la "posibilidad" y la "realidad" (teórica, filosófica) del *mal* y de la violencia.

La libertad no es sólo la propensión al *bien* o a lo *bueno*. La libertad se entiende como posibilidad del *bien* o del *mal*. Libertad es facultad de querer, de escoger entre el *bien* y el *mal*.

La violencia es la facultad de querer el *mal*, no como carencia o añadido. Hay una realidad "ontológica" del *mal* y de la violencia. Es posible escoger el *mal*. El *mal* y la violencia coexisten "con independencia" del *bien* y de Dios.

No sólo el *bien*, sino que el *mal* y la violencia (ligada al *bien* o al *mal*) son algo a lo que puede decidirse la libertad. Al igual que el *bien*, el *mal* y la violencia son puestos por la libertad humana. La libertad no es ya indecisión, ni dependencia. Ni a partir de Dios, facultad para el *bien* (el *mal* como carencia). Es facultad, libertad, para la violencia y para el *mal* y por lo tanto tendrá que entenderse como independiente de Dios.

El hombre surge como libertad, es decir, violencia o no violencia, *bien* o *mal*, son sus posibilidades originarias. Son su "realidad", su "existencia". Surgir es "voluntad de poder", es decir, individuación y finitud, libertad frente al *bien* o al *mal*.

En la crítica de fondo a la concepción tradicional del hombre, al antropocentrismo y a la idea del hombre como creatura de la divinidad, hay antecedentes esenciales y decisivos en la obra de Darwin y de Freud. Anterior a ellos, el marqués de Sade rechaza la separación tajante entre el *bien* y el *mal*. Muestra que la violencia aparece en ambos y que toda pretensión de valorar la conducta humana por sus resultados o sus fines carece de validez.

La violencia no es sino las posibilidades del poder o de la fuer-

za en cuanto se exterioriza o manifiesta. La existencia (poder, violencia) elige el *bien* o el *mal*, no en el nivel racional, ni quizás en el prerreflexivo del existencialismo, sino en el originario del ser en el mundo. Ante todo como encontrarse, "comprender" y "habla", es decir, la estructura originaria del "ser ahí": estado de ánimo como angustia, tristeza, alegría, inhospitalidad, aburrimiento, melancolía, etcétera; "comprender" como es poder manejar los útiles y ver las cosas que nos rodean, y "habla" como la significación o estructura de las relaciones entre los entes, como expresión y comunicación.

El surgimiento, la diferenciación, la individuación, es lo que llama Nietzsche la "voluntad de poder", que es anterior a la razón y a la voluntad en sentido tradicional. El cristianismo y la historia de la metafísica han llegado a su fin. Carecen ya de "fuerza" y "poder"; sus valores no tienen apoyo ni base.

El nihilismo es la muerte, el fin de estos valores. El nihilismo activo es el poder, la violencia para negarlos y superarlos, para abrir nuevos caminos, nueva vida. Es la voluntad y la violencia del ser humano, distinta por supuesto a la tradicional. Será la verdadera revolución y la transformación radical del mundo.

Nietzsche supone o se apoya en una concepción metafísica de la libertad como fundamento de todo ente finito. En esta concepción originaria, la metafísica u ontología de Nietzsche se une con la crítica moderna (Kant, Hegel y Schelling), a la idea de la libertad condicionada al *bien* o a lo *bueno*. Se trata ahora de la libertad como estructura ontológica que es fundamento del *bien* y del *mal*, de la violencia como su manifestación o exteriorización posible, en uno u otro sentido.

En el idealismo alemán (culminación de la metafísica de Occidente) la libertad es condición última del hombre.

En Kant la libertad es una "especie de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales". La *razón pura práctica* funda la moral: el *bien*, lo *bueno*, en la universalidad, en el hombre como fin, en el respeto a la ley y a todos los hombres. Seguramente el fundamento filosófico de los derechos humanos, más allá de la concepción tradicional del cristianismo y de Occidente. El hombre, cada hombre, como fin es único, no es medio o instrumento, todo hombre, sin distinción. La violencia difícilmente se justifica o es necesaria si atenta contra los derechos humanos.

En Hegel, la libertad está esencialmente ligada a la historia. La libertad absoluta es fundamento, tanto del *bien* como de la negación, de la nada, de la muerte. La violencia fundada en la libertad, como manifestación o exteriorización de la fuerza, del poder, es momento necesario que se pretende superar en la historia. Lo esencial es la concepción de la violencia ontológicamente como manifestación necesaria en el proceso dialéctico. En el mundo moderno, la violencia es el terror, la represión, la revolución, la autoridad legítima del Estado, etcétera.

El *bien*, el *mal*, la violencia, se fundan, se desarrollan, en el proceso dialéctico, en la libertad, en la negación. El *espíritu* (en su totalidad histórica) es negación, es libertad.

La causalidad, el proceso entero se funda, como diría Heidegger, en la libertad y no sólo en la *razón* o en la voluntad reflexiva.

Schelling hace la crítica de la tradición y del cartesianismo. La libertad es condición o fundamento del *bien* y del *mal*. En Descartes: "Libertas est propensio in bonum". En Schelling el *mal* es igualmente originario. Negar el *mal* es negar la libertad que funda tanto el *bien* como el *mal*.

Libertad es fuerza o poder y puede manifestarse como violencia o no violencia. ¿Cómo es posible la facultad para el *mal*? Tiene que tener su origen o raíz independientemente de Dios.

Para Heidegger, en Schelling se desarrolla una "*metafísica del mal*", como fundamento del sistema de la libertad. El *mal* es negación y no depende de Dios, sino de la *naturaleza*. Es finitud "suelevada" (exteriorización del poder), es sinónimo del egoísmo. Es espiritual, es del dominio del espíritu y de la historia. Se opone a la modernidad y en especial a Descartes y a Leibnitz.

Para el idealismo alemán, Hegel y Schelling, el *mal* es algo histórico, es espiritual, es decisión humana. Sólo es real en tanto espíritu. En conclusión, el idealismo alemán, a partir de la idea del hombre como espíritu, historia y libertad, establece nuevos principios para entender y explicar la violencia, así como el *bien* y el *mal*.

En la *Fenomenología* de Hegel y en el existencialismo francés (especialmente), la realidad humana es, frente a la tradición cartesiana, "existencia", libertad e historia.

En la ontología de Heidegger se resume lo dicho acerca del idealismo alemán y de Nietzsche. Existencia, o mejor *Dasein*, es

“ser en el mundo”. Su estructura ontológica última es la libertad y el tiempo. El hombre es fundamento o responsable (diría Sartre) de su existencia. Es libre y en tanto que finito es tiempo, es decir, historia. Es “responsable” y fundamento de toda moral o política. Del poder y de su exteriorización como violencia en la historia. Responsable del *bien* y del *mal*, y en ambos casos de la violencia (legítima o justificada, ilegítima o injustificada).

Sólo el hombre es capaz del *mal* o del *bien* y por lo tanto de la violencia, que puede darse en uno u otro sentido. Por ejemplo, se habla de violencia legal o ilegal, lo establecido o la revolución, la dictadura, el terrorismo, la guerrilla, etcétera.

¿Cómo entender y ordenar todo esto? ¿Qué plantea el existencialismo francés?

En Merlau-Ponty encontramos consideraciones importantes sobre todo en su crítica a Sartre y al marxismo. Lo esencial es su idea del poder y la violencia. En general se contraponen violencia y respeto a la ley. Analiza el punto de vista comunista acerca de la necesidad de la violencia como revolución y como poder establecido. La política es lucha por el poder y el poder lleva a la violencia. El Estado pretende el monopolio del uso legítimo de la violencia.

Sartre parte de la misma idea del hombre como libertad. En sus *Cuadernos sobre moral*, expone su idea de la fuerza y de la violencia como originarias, igual que la libertad. Surge el hombre como libertad. Ya en el origen, en el nacimiento, se dan la fuerza y la violencia. Importante será el equilibrio. En el hombre la libertad es destino. Al contrario, “el animal doméstico refleja al amo como a un Dios”. Pero la libertad carece de fundamento y no es su propio fundamento. Necesita afirmarse, crearse, construirse en la acción.

En apéndices a la *Moral* (edición póstuma) plantea el problema de la opresión, sobre todo en relación con los negros y los obreros, habla de la “violencia revolucionaria” como posibilidad.

El hombre surge libre, pero frente a la no-libertad, es decir, la violencia como fuerza o poder de la sociedad, de los otros. No hay que confundir opresión y violencia. La opresión puede ser institucional. La clase opresora la legítima por medio de leyes. “Es institucional y legítima”.

Frente a esto, la violencia puede romper o "violar" leyes humanas o "naturales". Suspende las leyes. "Vacance de la légalité". La historia personal de Sartre (que no vamos a discutir ahora) es el tránsito hacia la "libertad como compromiso político" y la lucha contra la "violencia" legalizada y opresora.

Algunas conclusiones provisionales.

La violencia es elemento esencial de la estructura del hombre. Al surgir, nacer, como libertad es "voluntad de poder", encarnada en un ser humano; es manifestación o exteriorización de este poder o fuerza, es violencia. Al "escoger" el *bien* (en sus formas y pretensiones usuales) se hace libremente responsable de principios morales, leyes y orden jurídico, que han implicado en su "origen" violencia.

Desde el surgimiento del hombre frente a la naturaleza como trabajo se establece un orden: división del trabajo, propiedad privada, etcétera. Si elige el *mal* se trata de violación de leyes y principios que pueden no ser "impuestos", sino válidos universalmente. Esta forma de "violencia" (o manifestación del "poder" individual) es la negación (abstracta diría Hegel) del ser mismo del hombre y de la libertad.

Como expresión del "egoísmo" y de la "mala fe" puede pretender legitimidad. Es la historia del autoritarismo, la dictadura y la represión.

Hay históricamente ambigüedad y confusión. No puede defenderse la violencia, pero tampoco rechazarse en abstracto. En la historia ha predominado la violencia. No es posible rechazarla sin más y defender lo establecido. La no violencia es o sacrificio o forma, más o menos disimulada, de violencia.

Hay un criterio que pretende distinguir con cierta claridad y precisión cuáles deben ser los límites y posibilidades de la violencia. Evidentemente no se trata ni de las declaraciones oficiales, ni de los manuales de ética o de "buenas costumbres". Me refiero a los derechos humanos. No formulados demagógicamente o en abstracto, sino fundados en la afirmación (Kant) de la universalidad del hombre, de la igualdad de todos. Del hombre, de cada hombre, como "fin", no como medio o instrumento.

Éste es y debe ser el límite de la violencia y de su negación. Tanto moral como jurídicamente, la injusticia y el *mal* siguen vigentes y es necesario superar esto. Las vías o caminos deben ser,

ante todo, viables y eficaces, deben apoyarse y partir dentro de este respeto a los derechos humanos. Lo más viable y acorde con la época parece ser la democracia nacional y universal. Las mayorías en cada país y de países en el orden mundial. Gobiernos democráticos nacionales y mundiales. La violencia como manifestación de la fuerza, no es el *mal*. Lo negativo es la falta de respeto a la dignidad humana, a todo hombre, a todo pueblo.



## VII. EXPRESIONES Y REPRESENTACIONES DE LA VIOLENCIA



## LA VIOLENCIA EN LA LITERATURA

Federico Álvarez\*

ENTRO rápidamente al asunto. He concebido dos líneas de comentario:

1. La violencia a lo largo de la historia de la literatura.
2. La violencia en la literatura contemporánea.

Y, dentro de esta segunda línea, dos incisos: a) La violencia dentro del canon (es decir, dentro del canon hegemónico occidental, blanco, masculino y cristiano), y b) La violencia del canon mismo, desde el canon.

1. Es absurdo e inútil hacer aquí una exhibición de la violencia como asunto en las obras de la literatura universal de todos los tiempos. Desde los poemas homéricos hasta la última novela de guerras galácticas, la violencia está presente como un denominador común, tal vez el único realmente común, en la inmensa mayoría de los textos de creación literaria que forman el capital maravilloso de nuestras bibliotecas. Las excepciones (novela pastoril, novela sentimental, poesía lírica, cuentos infantiles —aunque hay en estos mismos géneros, numerosas y crudas excepciones que todos conocemos—) son muestras de géneros considerados siempre como fantásticos o subjetivos, es decir, no referidos directamente al mundo real sino a un mundo inventado, no referidos al mundo exterior sino a la interioridad del autor. Y, al hacer esta salvedad, estamos, hasta cierto punto, explicando esa preponderancia de la violencia en los asuntos de la literatura universal: la literatura es reflejo de la realidad y la realidad es violenta. Ya sé que la teoría del reflejo tiene numerosos enemigos, pero si abandonamos el fastidioso adjetivo con que muchos de estos enemigos la califican (“la literatura no es un *mero* reflejo de la realidad”, dicen) y aceptamos, desde luego y con obvia que, en efecto, no es un mero reflejo de la realidad sino

\* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

un reflejo muy complejo (y las nuevas teorías de la complejidad nos ayudarían a aclarar este pleito absurdo), llegaríamos, digo, entonces, a la conclusión de que la literatura de todos los tiempos no podía sino reflejar —de manera acaso más compleja, es decir, más imaginada, más recreada, más retóricamente inventada— la violencia real de la existencia humana. Walter Benjamin lo dice con palabras definitivas en la tesis VII de su breve ensayo sobre la filosofía de la historia:

El patrimonio cultural deberá hallar en el materialista histórico un observador distante; puesto que todo el patrimonio cultural que él abarca con la mirada tiene irremisiblemente un origen en el cual no puede pensar sin horror. Tal patrimonio debe su origen no sólo a la fatiga de los grandes genios que lo han creado, sino también a la esclavitud sin nombre de sus contemporáneos. No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie.<sup>1</sup>

Aparece aquí un aspecto esencial que, aunque sólo de pasada, es imprescindible volver a subrayar. Esa violencia, esa barbarie, esa "esclavitud sin nombre de sus contemporáneos", no es sino el *asunto* de la obra literaria, del documento de cultura, del patrimonio cultural; es decir, es el elemento anterior, exterior, objetivo, que provoca en el autor la *idea motriz* que va a guiar la configuración de su obra y que va a desembocar, mediante la invención y disposición de un *argumento*, en un *tema* ("lo puesto sobre lo propuesto", dice Pedro Salinas) que, salvo raras excepciones, *no será violento*. (El asunto sí, el tema no.) En otras palabras, el escritor refleja la violencia, pero, en la inmensa mayoría de los casos, no la suscribe. Al contrario, la condena. Y cuando la suscribe (novelas de guerra o de revolución, vidas de héroes, himnos nacionales...) es en función de la paz. (Dice muy bien Fredric Jameson: "No es que en una revolución la violencia sea buena en sí misma: ella surge como una especie de 'sub-producto esencial' del proceso revolucionario, como una 'reacción' de sorpresa de la estructura del poder existente frente a las medidas revolucionarias, las cuales, como norma, tienen la forma de un 'pacífico' programa de reformas...") Esto es fundamental. Suele decirse —y hay

<sup>1</sup> Walter Benjamin, *Angelus Novus*. Trad. de H. A. Murena. Barcelona, Edhasa, 1971.

mucho de verdad en ello— que el cine y la televisión, con sus exhibiciones de la más cruda violencia cotidiana, propician muchas veces su imitación y el desarrollo de la agresividad contemporánea. No podrá decirse lo mismo de la literatura. La lectura no genera criminalidad y delincuencia. Es verdad que don Quijote se lanzó a sus violentas aventuras por haber leído demasiadas novelas de caballería, pero su violencia estaba encaminada “a desfacer agravios y enderezar entuertos”; es decir, era la violencia contra la injusticia (era siempre un *by-product*, en palabras de Jameson), y a nadie que lea el *Quijote* le dará por salir a los campos de Montiel... Al contrario, la grandeza de la obra de Cervantes estriba justamente en la hondura humana, humanizadora, que todos vemos en ella.

Esto se debe, a mi entender, a dos factores. En primer lugar, la *intención* del escritor: la idea motivadora que le impulsa a escribir condena la violencia injusta que le sirve como asunto. En segundo lugar, el *medio* que utiliza para ello: ese medio es la imagen verbal, el lenguaje, medio indirecto que, como un cortapicos, previene el envasamiento y la pérdida de la autonomía personal, y exige una actividad descodificadora, a diferencia de la imagen audiovisual que se recibe directamente y propicia la recepción pasiva y la predispuesta empatía del espectador.

En resumen, la literatura refleja la violencia de la realidad, pero no es *en sí misma* violenta. Al contrario. La literatura, es decir, los géneros específicamente literarios (dejo aparte la frecuente literariedad de las memorias, las cartas, los diarios, el periodismo, el ensayo filosófico o político, la oratoria, etcétera), posee —tal vez ontológicamente— lo que los clásicos llamaban *quidditas* artística, una esencia irrenunciable; y, a pesar de la famosa frase prederrideana de Gide, “la mala literatura está llena de buenas intenciones”, esa *quidditas* la sitúa en el campo de la ética (no entro aquí en el terreno de lo moral o inmoral que es, por supuesto, otra cosa). La conciencia de los valores humanos es en gran medida obra de la literatura. Tal vez por eso es ella la que ha sufrido violencia, la que ha sido perseguida, censurada, y su expresión física, los libros y los autores, incluso quemados, en muchas ocasiones.

En la lucha por la justicia siempre ha sido la palabra el arma desencadenante. “¡La culpa es de Rousseau!”, “¡la culpa es de Voltaire!”, se decían unos a otros los aristócratas franceses des-

pués del 14 de julio, según André Gide. Nunca se les ocurrió decir que la culpa fuera de Boucher o de Rameau. Pero, todos los grandes escritores, ¿tenían clara conciencia del fundamento de esa barbarie y de esa violencia que en definitiva rechazaban tanto como Walter Benjamin?

En este punto no puedo menos de exhibir un par de casos, entre otros sobre los que no es posible ya detenerme, que parecerían desmentir esta tesis.

Se dice que *Las cuitas del joven Werther*, la gran novela primeriza de Goethe, provocó, con el suicidio de su protagonista, una "ola de suicidios". Otros dicen "una epidemia de suicidios"... Una novela, pues, dañina, perversa, propiciadora de una violencia que muchos consideran, tal vez (no es mi caso), la peor de cuantas pudiera haber. Siempre me extrañó el supuesto carácter endémico de esas páginas maravillosas que fueron una de las mayores delicias entre las lecturas de mi juventud, y que luego lo fueron también — con qué gusto lo comprobé y lo recuerdo — de mi propia hija veinteañera. Y muchas veces he regalado y regalo ese modesto librito. Nadie se ha suicidado con él. Al contrario. Leerlo es vivir el amor.

No hubo, en realidad, tal "ola de suicidios" provocados por la novela de Goethe; al contrario, fue un suicidio, el del joven Jerusalem, el que provocó la novela, y, junto a él, el de una vocación suicida paralela, la del propio Goethe, enamorado sin esperanzas de Lotte Buff. La estadística de suicidios de fines del XVIII se cargó a la cuenta del joven Werther, y hasta Napoleón se permitió sermonear a Goethe en Weimar durante su famosa entrevista, para después confesarle haber leído el Werther ocho veces. No. El que se suicidó después de leer *Las tribulaciones del joven Werther* tenía ya en sí mismo la voluntad de hacerlo. No puede achacarse a obra tan hermosa semejantes consecuencias.

Otro caso difícil es el marqués de Sade. Yo no puedo pasar adelante más allá del primer centenar de páginas (y, aun esas, con dificultad) de su obra *Los ciento veinte días de Sodoma* (1785, compuesta en la Bastilla), por el divino marqués. ¿Divino? Más bien parece diabólico. Su vida, especialmente su vida sexual, no parece haber sido precisamente ejemplar. Pero una rehabilitación, comenzada hace un par de decenios, nos descubre hoy su radicalismo político, su antiaristocratismo, su genio de escritor, su crítica

de Napoleón y de su imperio, todo lo cual le valió, como se sabe, morir entre los dementes, encerrado como loco — que no era — en el manicomio de Charenton. Pero es de la capacidad de violencia de la literatura de la que estamos hablando y no de las vidas que le sirven como asunto. Y tengo para mí que nadie corre exultante a una orgía después de leer *Los ciento veinte días de Sodoma*. Al contrario, las incidencias del argumento son tan abrumadoras que uno cree estar ante la crítica más feroz que pueda hacerse de la vida criminal de un grupito de aristócratas corrompidos.

2. Paso a la segunda parte de mi ponencia: la violencia en la literatura contemporánea y, en primer lugar, a:

a) *La violencia dentro del canon*

Recordarán ustedes que hacia la mitad del primer acto de *Esperando a Godot*, de Samuel Beckett (y, luego, de nuevo, en el segundo y último acto), interrumpe la estrafalaria pero pacífica conversación de Vladimir y Estragón la aparición de dos personajes, Pozzo y Lucky, aun más estrafalarios, que encarnan la violencia. La acotación de Beckett es como sigue:

Entran Pozzo y Lucky. Aquél conduce a éste por medio de una cuerda anudada al cuello, de modo que primero sólo se ve a Lucky seguido de la cuerda, lo bastante larga como para que pueda llegar al centro del escenario antes de que aparezca Pozzo. Lucky lleva una pesada maleta, una silla plegable, un cesto de provisiones y un abrigo (en el brazo); Pozzo, un látigo.

El violento maltrato de Pozzo hacia Lucky (lucky: *suertudo*, en inglés) se manifiesta brutalmente a todo lo largo de esa escena. Lucky es parte de su propia servidumbre:

(Pozzo a Lucky.) ¡Abrigo! (Lucky deja la maleta en el suelo, avanza, entrega el abrigo, retrocede, vuelve a coger la maleta.) Toma. (Pozzo le da el látigo, Lucky avanza y, al no tener ya manos libres, se inclina y coge el látigo con los dientes, después retrocede. Pozzo empieza a ponerse el abrigo, se detiene.) ¡Abrigo! (Lucky deja todo en el suelo, avanza, ayuda a Pozzo a ponerse el abrigo, retrocede, vuelve a cogerlo todo.) ¡Látigo! (Lucky avanza, se inclina, Pozzo le arranca el látigo de entre los dientes, Lucky retrocede.)

Se ha visto aquí la dialéctica hegeliana amo-esclavo, una relación sado-masquista, la presencia del nazifascismo... Lukács ha

dicho, críticamente, que es una alegoría de la universalidad de la violencia humana. ¿Acaso Vladimir y Estragón participan en esa dialéctica? Sí, en efecto: Beckett lleva a los dos pacíficos amigos — ya en el segundo acto — a entrar en el juego bárbaro.

POZZO (se refiere a Lucky): Nunca hay que ser amable con gentes como éstas. No lo soportan.

VLADIMIR: Entonces, ¿qué hay que hacer?

POZZO: Bueno, en primer lugar, tirar de la cuerda, con cuidado, naturalmente, de no extrangularlo. Por lo general eso le hace reaccionar. En caso contrario, pegarle patadas, a ser posible en el bajo vientre y en la cara.

[...]

ESTRAGÓN: ¿Y se defiende?

POZZO: No, no, jamás se defiende. [...]

VLADIMIR: Pues anda, dale.

(Súbitamente, Estragón, aullando, arremete a patadas contra Lucky.) [...]

(Poco después, Pozzo y Lucky se disponen a partir):

POZZO: ¡Látigo! (y se repite el episodio del primer acto) ¡Cuerda! Lucky deja el equipaje en el suelo, pone el extremo de la cuerda en la mano de Pozzo, vuelve a recoger el equipaje.) ¡En marcha!

VLADIMIR: Un momento.

(Pozzo se detiene. La cuerda se tensa. Lucky cae, tirándolo todo) [...] (Vladimir le da unas patadas a Lucky.)

VLADIMIR: ¡Levántate, cerdo!

La amable pareja de insensatos ha entrado en la violencia. Señores, ahora, de Lucky, siguen siendo a su vez siervos de Godot a quien esperan desesperadamente ansiando un amo.

Dentro del canon occidental, la violencia asume alegóricamente, aquí, en la vanguardia, el estatus de condición humana. O, como ya se ha dicho: “el ser humano *sub specie aeternitatis*”.

La repetida conclusión de Beckett es abrumadora: “No hay nada que hacer”. No hay nada que hacer,... pero escribe *Esperando a Godot*. Algo, pues, puede hacerse. Decir *no*, como nos enseña Baroja. *Resistir*, como nos pide Muguerza. *Escribir*, como hace Beckett. Saber — como decían en días pasados, en esta misma mesa, más de un ponente — que la condición humana es una categoría histórica contra la fatalidad, y que tan inherente al ser

humano es la violencia (que puede muy bien ser una violencia ética) como la capacidad consciente de limitarla.

b) *La violencia del canon*

He dejado para el final este problema para mí fundamental, particularmente en nuestros días transmodernos: la violencia del propio canon occidental, es decir, en definitiva, la historicidad de la violencia *no en sino de* la literatura contemporánea.

Goethe lanzó la idea grande y fértil de la "literatura mundial", la *weltliteratur*. En su conversación con Eckermann del 31 de enero de 1827, Goethe le dice que estaba leyendo una novela china. "¿No resultará harto exótica?", le pregunta con su sempiterna ingenuidad Eckermann. "No tanto como pudiera creerse — responde Goethe. Los hombres que pasan por sus páginas piensan, obran y sienten, poco más o menos, lo mismo que nosotros, y no tardamos en considerarlos como nuestros iguales; sólo que en ellos todo resulta más claro, puro y moral". Luego describe con admiración algunas excelencias de la novela, y Eckermann le pregunta: "¿Y esa novela china es de las mejores?" "¡Quizá!", responde Goethe que, es evidente, se felicita del candor de su secretario.

Los chinos tienen novelas así a millares, y las tenían ya cuando nuestros antepasados aún vivían en los bosques. Cada vez veo más claro — continúa Goethe — que la poesía es patrimonio común de la Humanidad y que en todos los lugares y en todos los tiempos se manifiesta en centenares y centenares de individuos. [...] Debemos comprender que ese don poético no es ninguna cosa extraordinaria y que nadie tiene derecho a presumir porque haya hecho una buena poesía. Pero si nosotros los alemanes no tendemos la vista más allá de nuestro propio círculo podemos caer fácilmente en esa fatuidad. [...] La literatura nacional no significa hoy gran cosa, y todos debemos contribuir a apresurar el advenimiento de esa época, la de la literatura universal.

Sabio como era, se dio cuenta de que la literatura que, ya por entonces, se empezaba a historiar, no pasaba de ser la literatura europea. Su idea era un *desideratum*, ansiedad humanista ilustrada cosmopolita de un único mundo y de una literatura universal. Pronto los imperialismos europeos le iban a dar respuesta. La ocupación inglesa de la India, el reparto europeo de África y del Cercano Oriente, la segunda visita del crucero de Perry (1855) a

Yokohama, las intervenciones en China y las ocupaciones de infinitas islas del Pacífico completaron la expansión de Occidente en todo el mundo. Y tras los ejércitos llegaban la cultura, la ciencia, el arte... y la literatura. Tras el cañón el canon. Dos tildes menos. (España y Portugal lo habían hecho tres siglos antes, en América.) Ésta es la violencia que quería exponer en la parte final de mi ponencia: la de la imposición imperial de un canon artístico.

Edward Said ha anotado la curiosa coincidencia de que fueran esos los años en los que nació también la literatura comparada (1891, en la Universidad de Columbia) y de que, por supuesto, lo que hubiera de compararse —lejos, muy lejos de Goethe— estuviera siempre dentro de las literaturas del canon. Fuera de él no había literatura. Y el primer catedrático de dicha especialidad en la Universidad de Columbia decía perseguir las “unidades espirituales de la ciencia, las artes y el amor”.

La conceptualización que hace Said de ese proyecto espiritual unificador introduce en la tradicional dimensión temporal de la historia literaria la dimensión geográfica. Se trata de una novedad fundamental, realmente cualitativa. La literatura adquiere una significación geográfica muy importante que apenas hoy estamos empezando a comprender. Bastaría repasar los premios Nobel. En 1913 se le concedió a Tagore y, casi medio siglo después, en 1968, a Yasunari Kawabata. Desde 1901, fecha de la primera concesión del Premio a Sully-Prudhomme, hubieron de pasar, pues, sesenta y ocho años para incorporar a su nómina al segundo escritor oriental. Tuvieron que pasar casi veinte años más para que la Academia Sueca pusiera sus ojos en África. El primer Premio Nobel africano fue Wole Soyinka (Kenya) en 1986, y dos años después se le concedió al egipcio Naguib Mahfuz (1988), y en 1991 a la sudafricana Nadine Gordimer. En los dos años siguientes el Premio cayó en dos escritores de raza negra, Derek Walcott (de Barbados) y Toni Morrison (que se define a sí misma como afroamericana). Y en 1994 a otro japonés, Kenzaburo Oë. Desde 1901 hubo que esperar al último decenio, recién transcurrido, del siglo, para conceder el Premio Nobel a seis escritores de los otros cánones. Porque, en efecto, había otros cánones, los ex colonizados. Creo que todavía no cobramos clara conciencia (hay pocas traducciones al alcance de la mano) de lo que significa esta ampliación geográfica y étnica, ya definitiva, del

mundo literario europeo, hasta ayer hegemónico, para abarcar la *weltliteratur* goethiana.

Said —que es palestino, y profesor emérito de ¡inglés! en la Universidad de Columbia— dice: “Puesto que Europa comandaba al mundo, el mapa imperial autorizaba la visión cultural”. Hay un mapa de dominio político y un mapa cultural que le corresponde. Y Said continúa: “Para nosotros, un siglo después, la coincidencia o similaridad entre una visión de un sistema mundial y la otra, entre la geografía y la historia de la literatura, resulta interesante pero problemática. ¿Qué hemos de hacer con tal similaridad?”

Tras el desmantelamiento de los imperios clásicos y la independencia de decenas de países antes coloniales, vemos que lo que era común entre el mapa político y el mapa cultural era el poder, la violencia. Hay una geografía imperial de la cultura: el observador situado en el oeste —dice Said— puede observar la literatura mundial con una especie de “distanciamiento soberano”. “Los orientalistas (no los orientales) tienen ese poder”. “Por ello debemos ver la dominación del mundo no-europeo desde el punto de vista de una alternativa de resistencia, cada vez más desafiante”. Si no lo hacemos así, “los discursos universalizantes de la Europa moderna y de Estados Unidos asumen el silencio, conscientes o no, del mundo no-europeo, y se produce una incorporación, una inclusión, una regulación directa, una coerción”. Frente a ello es precisa una “conciencia espacial”. Y propone una relectura *contrapuntística* de los archivos culturales con “un cuidado simultáneo tanto de la historia metropolitana que se nos narra, como de las otras historias contra las cuales (y junto con ellas) el discurso dominante actúa”. “Es evidente que no hay un principio teórico abarcador que gobierne todo el conjunto imperialista, y es igualmente evidente que el principio de dominación y resistencia basado en la división entre el Occidente y el resto del mundo corre como una fisura a todo lo largo”, y los códigos imperiales no resultan aplicables.

Cuando Said habla de lecturas *contrapuntísticas*, lo que propone es un código polifónico pero concordante. Una vez más, *discordia concords*, una discordia concordante. “Los griegos y romanos —dice— siempre tuvieron necesidad de los bárbaros”. Y “¿qué hubiera sido de los europeos sin africanos, americanos u

orientales?" Alguien recordaba no hace mucho en este mismo salón la ironía de Fernández Retamar cuando decía que el oro de los siglos de oro era oro de verdad, sacado de las minas americanas, y Said aprovecha esa necesidad del "otro" para establecer la referencia geográfica en el lenguaje cultural de la literatura, y para pedir las correspondientes "estructuras de actitud y de referencia". "La secundariedad del no-europeo ha sido paradójicamente esencial para la primariedad del europeo". Se produce una dialéctica en efecto paradójica:

[...] escritores y académicos del mundo anteriormente colonizado han impuesto sus diversas historias, han mapeado sus geografías locales en los grandes textos canónicos del centro europeo. Y de estas interacciones discrepantes y traslapadas, empiezan a aparecer nuevas lecturas y conocimientos. Basta tan sólo pensar en las tremendamente poderosas subversiones que ocurrieron a finales del decenio de los ochentas —la ruptura de las barreras, las insurgencias populares, el impulso de cruzar fronteras, los problemas abrumadores de los inmigrantes, de los refugiados y de los derechos de las minorías en Occidente—, para ver cuán obsoletas son las antiguas categorías, las separaciones estancadas y las confortables autonomías.

Es forzoso reexaminar los grandes cánones y producir una literatura crítica y autocrítica. Saber que "cada experiencia cultural, cada forma cultural es radicalmente, quintaesencialmente, híbrida, y si ha sido una vieja práctica en Occidente desde Kant aislar los campos de la cultura y de la estética del dominio mundanal (o mundano), es tiempo ya de reunirlos". En el campo de la literatura occidental hay un evidente canon doble de inclusión y exclusión. "Se incluye —dice Said— los Rousseau, los Nietzsche, los Wordsworth, los Flaubert, los Dickens, pero se excluye al mismo tiempo las relaciones de estos escritores con el prolongado, complejo y estriado (*striated*) trabajo del imperio". Hay que releer en este nuevo sentido las obras de escritores como Kipling, Conrad, Austen, Dickens o Chateaubriand. El método presupone la interdependencia entre imperio y cultura subordinada o subalterna, "intertejiendo sus historias comunes a hombres y mujeres, blancos y no-blancos, habitantes de las metrópolis y de las periferias, del pasado tanto como del presente y del

futuro; estos territorios e historias sólo pueden verse desde la perspectiva de la totalidad de la historia secular humana”.

No sólo ha habido un violento sofocamiento de los cánones no occidentales a manos del canon europeo; también podríamos hablar de la larga tradición del canon hegemónico contra la literatura femenina (seis Premios Nobel, por ejemplo, a mujeres, en los noventa y siete años de nuestro siglo), pero ya la doctora Graciela Hierro habló ayer muy claramente de este aspecto; y de la violencia en el seno de nuestra literatura latinoamericana, sobre la que tanto habría que decir. Pero el tiempo se ha echado encima y habrá que dejarlo para otra ocasión.



## EXPRESIONES Y REPRESENTACIONES DE LA VIOLENCIA EN EL CINE

Nelson Carro\*

### 1. CINE Y VIOLENCIA

SI CONSIDERAMOS el gran éxito de los programas de televisión sensacionalistas y los enormes tirajes de los periódicos amarillistas, no podemos dejar de notar que la violencia es un buen gancho, y que en el cine puede volverse un ingrediente muy atractivo para asegurar un buen resultado en taquilla. Sin embargo, no todo el cine es principalmente un producto de consumo masivo, y el tema admitiría también otra gran cantidad de líneas de trabajo, desde la comparación entre las formas de abordar la violencia por el cine europeo y el hollywoodense, esencialmente diferentes, a la consideración de la violencia en el cine latinoamericano de los años sesentas, donde estaba íntimamente ligada a la lucha por la liberación; o a la llamativa, desde un punto de vista occidental, ausencia total de violencia en cinematografías como la iraní. Pero por otra parte, si vemos al cine como una forma de expresión artística personal; es decir, si lo consideramos como *cine de autor*, la violencia, como el sexo, es sólo un ingrediente más, que puede o no estar presente, pero que pocas veces resulta el principal, tal vez en algunos filmes de Peter Greenaway, por ejemplo. Además, esta violencia no tiene por qué tomar necesariamente la forma de una violencia física, espectacular y deslumbrante; puede convertirse en una violencia intimista o incluso interior. En este terreno del arte cinematográfico, las manifestaciones de la violencia no son muy distintas de aquéllas de las otras disciplinas artísticas con las que está relacionado, como pueden ser la pintura y la literatura.

\* Crítico de cine.

## 2. EL CASO DE HOLLYWOOD

Si hay una cinematografía en la que la violencia tenga un papel predominante es sin duda el cine de Hollywood, el cine por excelencia y con mayúsculas. Así considerado, no hay duda de que el actual es un cine violento, exageradamente violento, y de que la violencia cinematográfica se ha convertido en parte primordial del espectáculo. En un cine cuyos fundamentos son la acción y los efectos especiales, la violencia resulta ser un componente de primera importancia: vertiginosas persecuciones, asesinatos masivos, edificios y ciudades arrasadas, bombazos, incendios, volcanes en erupción, ataques extraterrestres... Parece que de una vez y para siempre se quisiera acabar con todo, destruir todo lo destructible. Contra este cine violento, suelen alzarse algunas voces indignadas, que en buena medida culpan a las películas de la violencia social. Es cierto que las películas deben ejercer alguna influencia sobre los individuos y la sociedad, pero ésta es muy difícil de determinar. Pensar en el cine como una de las causas de la violencia es pasar por alto el hecho de que el mundo era tanto o más violento antes de la invención del cinematógrafo, un invento demasiado reciente para tener una fuerte incidencia social, por lo menos en este sentido. El cine apenas tiene cien años, la primera función pública tuvo lugar el 28 de diciembre de 1895. ¿Cuántos hechos violentos ocurrieron en la Humanidad antes de ese día? Sobre ellos es seguro que el cine no tiene ningún tipo de responsabilidad, porque todavía no había nacido. Pero hay otro aspecto que vale la pena señalar. Es más probable que el cine sea un espejo o un reflejo de la realidad, que viceversa. Basta con ver el mundo real, leer los periódicos o mirar los noticieros de televisión para darse cuenta de que la violencia real no es muy diferente de su representación cinematográfica. Los crímenes de los *serial killers*, los atentados extremistas, las guerras genocidas, las acciones de sofisticados comandos militares, los enfrentamientos entre pandillas, no están inspirados por ninguna película. Más bien, es el cine el que los retoma, los amplifica, los convierte en un producto comercial (como lo hacen, por otra parte, los periódicos y la televisión) y los vende a un público ávido de consumir esa violencia filmica.

## 3. DESDE LOS ORÍGENES

Cine y violencia están entrañablemente unidos desde los orígenes del cinematógrafo. O aún antes, ya que como bien lo documenta Kevin Brownlow, sexo y violencia son dos de los ingredientes principales del *kinetoscopio* de Thomas Alva Edison, quien en 1894 filma un brevísimo pero muy efectivo *Fusilamiento de un traidor*. Cien años después, esa temprana y primitiva representación cinematográfica de la violencia puede parecer muy ingenua a ojos de los espectadores actuales. Hay que recordar que el famoso tren de los primeros filmes Lumière, que llegaba a la estación de Lyon y crecía en la pantalla hasta dar la impresión de venirse sobre los cándidos espectadores, provocaba no pocos sustos, si creemos en los ya míticos comentarios de los cronistas de comienzos del cine. Aunque no es necesario retroceder hasta los inicios. El amenazante *King Kong* de 1933 todavía puede conmover a muchos espectadores, pero ya es incapaz de asustar siquiera a un niño. En esos mismos años, a comienzos de los treinta, tanto el *Drácula* (1931) de Tod Browning como el *Frankenstein* (1931) de James Whale eran consideradas películas de horror violentas dirigidas a un público adulto, y *La fuga de Tarzán* (1936) de Richard Thorpe fue terriblemente mutilada por su productora, la Metro Goldwyn Mayer, que la consideró demasiado violenta luego de ver las reacciones del público asistente a varias *previews*. ¿Cómo hubiera reaccionado ese mismo público de 1936, si hubiera tenido la posibilidad de ver *Perros de reserva* (1992) de Quentin Tarantino? Es cierto que el cine actual es mucho más violento que todo lo que se había visto anteriormente, pero también lo es que el espectador se ha vuelto mucho más duro y resistente a la misma violencia. Ya no se deja asustar con muñecos de peluche, ni acepta como real una violencia evidentemente trucada. Para un espectador acostumbrado a ver la guerra en vivo y en directo, sea desde el Medio Oriente, sea desde los Balcanes, la mayor parte de los efectos destinados a provocar miedo son, salvo excepciones, muy poco eficaces. En cambio, siempre resulta efectivo un violento primer plano de una operación a corazón abierto, por ejemplo. Esta constatación es evidentemente una de las razones de la aparición de una vertiente *gore*, que sustituye el refinamiento del horror clásico con una acumulación de sangre, vísceras y muti-

laciones inevitablemente repugnantes. Si el espectador cada vez se muestra menos sensible, hay que atacarlo allí donde todavía conserva su sensibilidad. Y si el *Fusilamiento de un traidor* de Edison hoy resulta absolutamente *naïf*, no pasa lo mismo con la escena de *Perros de reserva*, en la que le cortan la oreja al policía y lo dejan desangrándose. A un espectador acostumbrado a la violencia, el cine sólo puede sacudirlo apelando a la violencia extrema.

#### 4. LAS VÍCTIMAS ANÓNIMAS

Para el cine hollywoodense, el hecho de matar no necesariamente implica violencia. Esto, que podría parecer un contrasentido, puede ejemplificarse muy bien con buena parte de los *western* de los años cuarentas y cincuentas, en los que, en diferentes enfrentamientos contra soldados y colonos, eran masacrados cientos de indios, sin que fueran tomados muy en cuenta en el rubro de las víctimas. Más bien, estos cadáveres anónimos eran parte del decorado, y muy pocas veces se consideraban como pérdida de vidas, valiosas por el sólo hecho de ser vidas, aunque fueran enemigas. El mismo papel de decorado móvil jugaron los nazis en las películas sobre la Segunda Guerra Mundial y, principalmente, los japoneses, el misterioso peligro amarillo que dotó a Hollywood de una buena cantidad de cadáveres igualmente anónimos. El mismo principio ha seguido vigente hasta la fecha. A pesar de los cambios ocurridos en el mundo en los últimos años, los malos del cine siguen siendo los mismos. Es decir, han cambiado su nacionalidad, su acento o sus fines, pero no sus características como personajes cinematográficos. Continúan siendo los enemigos, los destinados a ser eliminados para lucimiento del héroe, y sus bajas ni siquiera merecen ser registradas. No importa si se trata de terroristas iraquíes, de narcotraficantes colombianos o mexicanos, o de pandilleros neoyorquinos; lo importante es la lección que entraña su muerte: demostrar quién es el que tiene el poder. Y en este sentido una verdad muy obvia que ya suena a lugar común: el cine del país más poderoso del mundo es mucho más claro que cualquier declaración política. El grueso de la producción hollywoodense ha estado siempre destinada a avasallar a todos los que se opongan a los afanes expansionistas de la gran

nación del norte, primero hacia el oeste y luego hacia los demás puntos cardinales. Y si existe una demostración clara de cómo funciona el imperialismo, ésa ha sido la imposición del cine de Hollywood y, de manera adjunta, la concepción de todo un estilo de vida, que mediante amenazas más o menos veladas o más o menos directas, o bajo el disfraz aparentemente inocente de la libre competencia, casi ha logrado el aniquilamiento de todas las otras cinematografías. Más del noventa por ciento del espacio audiovisual está ocupado por Estados Unidos y sus producciones. Resulta absurdo pretender que una película mexicana, por ejemplo, pueda competir con una de Hollywood, cuyo presupuesto es cien o doscientas veces mayor. Con el presupuesto de un filme como *Mundo acuático*, México podría solventar los gastos de producción de más de trescientas películas.

##### 5. GOLIAT VENCE A DAVID

Decía antes que a lo largo de estos cien años de cine, los malos y su comportamiento han sido siempre los mismos. Si bien en general esto es cierto, vale la pena marcar una excepción que me parece importante. El enfrentamiento entre el diminuto policía interpretado por Charlot y el gigantesco rufián de *La calle de la paz* era sin duda violento, pero de alguna forma representaba el bíblico combate entre David y Goliat, en el que el débil vencía al fuerte. Y, como era de esperarse, el espectador solía identificarse con el débil, con el vagabundo, con el desocupado, con el que en *El chico* enviaba a su hijo adoptivo a romper cristales con su resortera para después poder ejercer su oficio de vidriero. Buena parte de la grandeza de Charles Chaplin consiste en su gran habilidad para burlarse de la autoridad, para poner en ridículo a los poderosos, para identificarse con el sentir de las enormes masas trabajadoras a las que Hollywood, desde los comienzos, dedicó sus películas. En el lado opuesto se encuentra la comedia de los noventas, particularmente la realizada al influjo del joven ejecutivo John Hughes, como *Mi pobre angelito* o *¡Cuidado!, bebé suelto*, una comedia caracterizada por su violenta y acérrima defensa de los valores del *american way of life*, fundamentalmente la familia y la propiedad privada. Estas instituciones, según el exitoso produc-

tor, guionista y director, están amenazadas por la clase baja, por los desposeídos, por los marginados, quienes en sus películas se convierten en el enemigo a vencer. Tanto el pequeño Kevin McCallister, como el aún bebé Bennington August Cottwell IV, que en el nombre lleva su alcurnia, deberán enfrentar a los enemigos de la civilización americana sin ninguna ayuda exterior, amparándose solamente en su inteligencia y en su buena suerte, recursos suficientes para acabar con los delincuentes, que con saña y violencia son sometidos a todo tipo de vejaciones. Si el cine de Chaplin se caracterizaba porque hacía triunfar al vagabundo pobre en su enfrentamiento contra dinero e instituciones, hoy en día, la comedia de Hollywood se dedica a denigrar y caricaturizar a los desposeídos, defendiendo los valores de los que todo lo tienen. Lo más curioso es cómo la disfruta el gran público; cómo se siente identificado con los propietarios de enormes mansiones provistas de varios sirvientes y, en cambio, se divierte con la manera en que los torpes delincuentes aficionados son golpeados, electrocutados y torturados por monstruosos escuincles de apariencia angelical, que ya desde la infancia se sienten obligados a comportarse como los *yuppies* en que se convertirán en un futuro no muy lejano.

## 6. LA VIOLENCIA CRÍTICA

Pero no toda la violencia cinematográfica es igualmente complaciente. Y es justamente esta otra violencia, la violencia crítica, la que ha enfrentado las mayores objeciones. *Robocop* (1987) de Paul Verhoeven, por ejemplo, no es una más de las violentas películas protagonizadas por un poderoso guardián del orden. El holandés Verhoeven no se ciñó a las reglas de Hollywood y logró una película duramente crítica de la sociedad estadounidense, delineada con los rasgos exagerados de una caricatura y marcada por el humor muy ácido y la estilización. Por eso, *Robocop* resultó mucho más molesta que las acciones neocolonialistas de *Rambo* en Camboya o Afganistán. Algo similar ocurrió más recientemente con *Asesinos por naturaleza* (1994) de Oliver Stone, una inteligente sátira de la violencia en la sociedad estadounidense, excesiva como todas las obras de Stone. Pero es justamente gracias a sus

excesos que la película consigue trascender su historia de una pareja de *serial killers* elevada por los medios de comunicación a la categoría de singulares héroes, para demostrar el absurdo de la violencia y el papel jugado por la televisión en la transformación de criminales en figuras públicas. Pero si la película de Stone tuvo poco éxito y escasos comentarios favorables, todavía le fue peor en Estados Unidos al filme más reciente de Tim Burton, *Marcianos al ataque*, donde otra vez, el humor irreverente forma una explosiva combinación con la violencia estilizada, al grado de que el público no acepta fácilmente la satírica propuesta de Burton, que incluye al presidente de Estados Unidos sangrientamente asesinado por un tentáculo marciano. Estas tres películas citadas, realizadas además por cineastas capaces, reflexionan justamente sobre el papel que el propio cine de Hollywood ha otorgado a la violencia. Más que a la realidad, se refieren al cine mismo y resultan muy efectivas para desmontar sus discursos y mostrar las aberraciones de sus mayores modelos. La violencia cuestionadora, más que provocar la identificación emocional de un espectador reflejado en el héroe, lleva a la reflexión y, en consecuencia, al rechazo por parte de un público que, de acuerdo con las fórmulas de Spielberg, considera que el cine debe ser exclusivamente movimiento, acción y emoción. Con lo que una ida al cine se convierte en el equivalente de un viaje en la montaña rusa o un espectáculo de fuegos artificiales.

## 7. EL CASO DE "EXTRAÑOS PLACERES"

La película que más ha sacudido recientemente a la opinión pública es sin duda un filme no hollywoodense, *Crash* de David Cronenberg. La violencia de esta adaptación del relato de James Ballard ha provocado una respuesta polémica, e incluso en países bastante permisivos como Estados Unidos o Gran Bretaña, ha llegado hasta pedirse su prohibición, en aras de una supuesta corrección política. La relación entre automóvil y sexo, llevada a una situación límite, resulta, como sucede casi siempre en el cine de Cronenberg, algo muy inquietante, porque toca puntos tan profundos como arraigados en el inconsciente del espectador. Una de las mayores virtudes del director es su ambigüedad,

su capacidad para provocar a la vez rechazo y atracción. Hay en la historia una patología que el espectador no puede menos que ver con una prudente distancia: se trata de seres enfermos que poco o nada tienen que ver con uno. Pero también hay un gusto por aventurarse a lo prohibido, por traspasar los límites, por experimentar nuevas sensaciones, que resulta contagioso y produce una innegable y extraña fascinación. En México, *Extraños placeres* se exhibió en la pasada Muestra y tuvo luego una corrida comercial relativamente exitosa, aunque eran muchos los espectadores que abandonaban la sala durante la proyección, y sin ninguna consecuencia extracinematográfica. Nadie, hasta donde se sabe, se lanzó por el anillo periférico a toda velocidad y en sentido contrario, buscando un choque que lo llevara al orgasmo. Sin embargo, ese fue el argumento esgrimido por los opositores a la película en Estados Unidos, Gran Bretaña y Argentina, quienes pedían "detener la exhibición de este nefasto filme que en los tiempos actuales de gran cantidad de muertes diarias por accidentes de tránsito, sólo viene a aumentar la violencia de los conductores". Obviamente, el filme no es ninguna apología de los accidentes automovilísticos, pero lo que llama la atención es como nuevamente se confunden la realidad y la ficción. En principio, debería ser clara la distinción entre una película y la vida real; sin embargo, para mucha gente eso no parece tan evidente. Y hay que aceptar que este hecho también ha provocado accidentes y muertes. *Juego peligroso* (1993) de David S. Ward, tuvo que ser censurada en Estados Unidos porque, imitando a los protagonistas de la película, varios jóvenes fueron a acostarse sobre las líneas de demarcación de los carriles de un *freeway* y uno de ellos fue atropellado. En el mismo sentido podrían citarse muchos otros ejemplos, en los que la vida trata de imitar al cine o la televisión, con lamentables resultados. Pero ¿se puede acusar al cine, o en su caso a la televisión, de este tipo de comportamientos enfermizos, o solamente funcionaron como un catalizador para poner en evidencia un desequilibrio que ya existía y que de todas maneras se hubiera manifestado de una u otra forma?

## LA VIOLENCIA Y SU POSIBLE REPRESENTACIÓN EN LAS ARTES PLÁSTICAS

Teresa del Conde\*

YA TUVO lugar un coloquio exclusivamente sobre el tema "Arte y violencia" organizado por el Instituto de Investigaciones Estéticas, dividido en varios apartados. Se llevó a cabo en 1994 y la Memoria fue publicada al año siguiente. La edición estuvo a cargo de Arturo Pascual Soto y contiene cinco apartados. Extrañé en ese coloquio, por tantas razones excelentes, la presencia de una ponencia que perfilara o insinuara la forma como podría abordarse el tema. Sin embargo, las denominaciones de los apartados en los que se dividían las mesas daban cuenta de ello. Hubo ponencias sobre iconografía (artes plásticas), sobre la codificación de la guerra, incluidos algunos testimonios de primera mano, sobre transgresiones y represiones, etcétera. El mensaje violento prevaleció sobre la violencia que puede conllevar la obra en sí, esto salvo contadas excepciones, entre las que se cuentan las participaciones de Dore Ashton y de Beatriz de la Fuente. En aquella ocasión elegí a Caravaggio (1573-1610) porque cometió acciones violentas, reflejadas a veces en su obra, acciones que determinaron su destierro y que en última instancia le ocasionaron una prematura muerte. Caravaggio no se suicidó, como sí lo han hecho una pléyade de artistas y de personas dedicadas a otras actividades a lo largo de los siglos. Pero se vio atrapado entre la piedad de la Contrarreforma, los sentimientos de culpa, su perenne paranoia, el acortamiento, diríase que neuronal, entre la recepción del estímulo y su respuesta, a lo que se suma su afán de realismo que marca un quiebre entre el manierismo tardío y los inicios del barroco contrarreformístico.

\* Investigadora del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM y directora del Museo de Arte Moderno.

No repetiré el tema. Más bien intentaré explicar por qué el término violencia con relación al arte es complicado de tratar, proponiendo ejemplos que no guardan un sentido cronológico, sino más bien asociativo.

Arte que violenta, la violencia que acompaña los procesos creativos, la violencia que equivale al rompimiento de las convenciones imperantes, la brocha, el cincel o el buril violentos, la iconografía de la violencia, la violencia que conspira contra la creatividad, el artista que comete actos ilegales, asesinatos incluso, son fenómenos que de tan conocidos casi resulta pleonasma hablar de arte y violencia.

Pongamos el caso de Francisco de Goya y Lucientes (1746-1828), que después de una enfermedad se volvió sordo en 1792. Si de por sí era sumamente introspectivo, esta tendencia se le acentuó. Aparte de que siguió realizando obras por comisión, según sus propias palabras se dedicó a "realizar observaciones y a plasmarlas sin límites de fantasía e invención". *Los caprichos* son ataques sin disfraz a los usos, costumbres y abusos de la Iglesia, pero los frescos de la cúpula de San Antonio de la Florida, realizados en 1798, son violentos en tres sentidos: en cuanto al milagro que narran, en cuanto a la sociedad que supuestamente lo percibe y en cuanto a la técnica que empleó para realizarlos. *Los desastres de la guerra* que, como *Los caprichos*, integra asimismo una serie de aguafuertes, tienen un carácter denunciativo de la ferocidad con la que las tropas francesas se comportaron al invadir España en 1808 y guardan estrecha relación con las dos pinturas sobre *Los fusilamientos de la Moncloa* (1808) que obsesionaron a Manet, quien retomó de allí algunos rasgos compositivos para plantear sus cinco versiones sobre *El fusilamiento de Maximiliano*. Los fusilamientos de Goya resultan ser más "violentos" que las versiones de Manet sobre lo que ocurrió en el Cerro de las Campanas, pero éstas nos quedan tan cerca emotivamente que quizá a nosotros nos impacten más, sobre todo si conocemos lo que después de la ejecución ocurrió con el cuerpo del emperador. Su "momia", representada por José Clemente Orozco en el fresco de la Reforma (la gran efigie de Juárez) en el Castillo de Chapultepec, revela de su parte una visión alegórica, quizá elemental de los hechos, y a la vez una "brocha" briosa, casi violenta. No lo es allí a tan extremo grado — iconográfico y factual — como en el mural

*Catharsis* (la denominación es de Justino Fernández) en el Palacio de Bellas Artes. Lo que sorprende es que este último mural cuenta con diagramas, bocetos y estudios previos muy precisos realizados por el autor y que tales trabajos están desprovistos de violencia, algunos son de elegancia suma, como años atrás ocurrió con el fragmento de *La trinchera* en la Escuela Nacional Preparatoria, cuyo contenido "violento" queda enmascarado por la formidable composición, por la paleta empleada y por el magistral trazo.

¿Era violento Orozco?; era socarrón, hipercrítico, muy ácido, burlón, detestaba el folclorismo de la Escuela Mexicana, no creía en las utopías socialistas que Diego Rivera planteaba, escribió lo que pensaba (su llamada *autobiografía* guarda un insuperable sentido del humor), podía ser muy agrio y al mismo tiempo un perfecto caballero y su lema parece haber sido el siguiente: "Lo que tengo que decir, lo digo pintando". No obstante su correspondencia, cuya parte sustancial está publicada, así como sus textos que vieron la luz gracias a Justino Fernández y en una segunda edición con una adenda mía, demuestran que también decía cosas a través de la palabra. Su vida fue impecable, casi puritana. Orozco, que como se sabe era manco desde los dieciséis años, sobrecompensó pintando según sus propias palabras "kilómetros de muros con una sola mano". Más que violencia (excepto en *Catharsis*) lo que hay en sus muros es una profunda irreverencia. Baste recordar su representación de *La justicia* o *La meretriz apocalíptica*. Sus procedimientos deformativos y sarcásticos provienen del mismo doble filo que tienen las buenas caricaturas, sea la técnica que sea la elegida por el caricaturista. Orozco admiraba profundamente a Goya, pero se puso furioso cuando José Juan Tablada escribió un artículo titulado "Orozco, el Goya mexicano". Por cierto, de todas las imágenes goyescas la más terrible de todas es el Cronos, un Cronos verdaderamente atípico en la historia del arte.

Si he mencionado a Orozco no me es posible dejar a un lado a Rivera y a Siqueiros: no hay un sólo fragmento en Rivera que pueda calificarse de violento, ni siquiera en el Palacio Nacional: lo que hay es una trasposición iconográfica de escenas violentas con carácter ilustrativo. Los formidables ritmos de sus murales en el Palacio de Cortés en Cuernavaca sobrepasan todo posible

mensaje "violento", y qué bien que así sea, porque al abordar temas como éstos Diego solía volverse panfletario.

Siqueiros se vio inmiscuido en varios *complot* que no voy a mencionar aquí: el más conocido de todos es el relacionado con el primer ataque a la casa de Trotsky. Hay una pintura de Siqueiros que impacta por su violencia: *Caín en los Estados Unidos*. Pero la percepción de violencia es resultado no en primer término de la escena representada, sino de la noción de crucifixión en ella implícita, de la técnica empleada y del intenso escorzo (derivado en parte del *Cristo muerto* de Mantegna) elegido para plantear el cuerpo de la víctima.

Hablando de crucifixiones: tan acostumbrados están nuestros ojos a verlas que no las percibimos más que en su aspecto artístico. Una que otra escapa a esta condición: la de Mathias Grunewald, por ejemplo, con la que se abre el políptico de Issenheim (ca. 1525), es una pieza que veneraron los expresionistas alemanes de nuestro siglo y que multitud de artistas han glosado.

Uno de los pintores más "violentos" de este siglo pintó varias crucifixiones, pero no tenía la de Grunewald entre sus composiciones predilectas. Lo que tenía siempre a la vista era la reproducción de un tranquilo y hermoso Cristo de Cimabue (1240-ca. 1302). Me refiero a Francis Bacon (1909-1992), que hablaba de *triggers* (disparos, asaltos sobre la tela) a la vez que situó su obra en la tradición de la pintura de gran género. ¿Cómo vemos sus variaciones sobre el *Retrato del papa Inocencio X* de Velázquez en la Galería Doria de Roma? Como pinturas excelentes que sin escapar a su siglo hablan de la corruptible condición humana a todos niveles, y lo mismo acontece con sus crucifixiones, en las que jamás aparece Cristo alguno y ni siquiera la idea de cruz. Los pintores predilectos de Francis Bacon fueron Picasso (de él partió para su primer tríptico sobre *La crucifixión* en 1944), Velázquez, Rembrandt y Willem de Kooning (1904-1997). Este último como es archisabido fue, junto con Jackson Pollock, líder de los *Action Painters*. El modo de hacer, de ejecutar el acto de pintar que a ambos les fue propio es violento. Las mujeres de De Kooning que parecen plantarse accidentalmente sobre la tela pueden tomarse como arquetipos femeninos terroríficos, del tipo "gran diosa madre", pero también tiene pinturas ejecutadas bajo la misma tónica que producen la impresión de lirismo y alegría. Ha influido en

innumerables pintores, incluso hoy día. Lo que ellos (mexicanos incluidos) han tomado de él es el realismo de lo que es la pintura, que nada tiene que ver con el realismo en la representación. De eso se dio cuenta Francis Bacon cuando se calificó a sí mismo de "realista", puesto que detestaba lo que él denominó "story telling" en la pintura. De aquí su rechazo a que se le considerara expresionista. Porque los expresionistas en su mayoría buscan denotar situaciones críticas de manera brusca, obedeciendo a *síntesis* de primer impacto y valiéndose de una figuración que jamás es de carácter mimético. Entre ellos, quizá el más fuerte haya sido Emil Nolde (1876-1976), que se encontraba fascinado por la cualidad demoniaca del arte y de las religiones primitivas. Muchas de sus pinturas sobre escenas bíblicas tienen una cualidad feroz: dibujo distorsionado, color crudo, técnica atormentada. Puede ser que haya influido en el francés Georges Rouault (1871-1958), autor de una serie de grabados que se imprimieron como carpeta en 1948 con el título de "El Miserere". Rouault era católico ferviente, muy piadoso. Detestaba los vicios, las mentiras, las complacencias. Su intransigencia en este aspecto puede que resulte parangonable a la de Savonarola. Pero su pintura y sus grabados son más melancólicos y desolados que violentos. De eso hablan más que de otra cosa. Dudo que susciten impulsos piadosos. En cambio varias de las pinturas del Caravaggio — asesino y pendeñero como lo fue — suscitan tal tipo de sentimientos. Claro está, todo el barroco contrarreformístico se enfocaba a ello; de aquí que los martirologios bastante explícitos hayan sido temas comunes en el siglo XVII, pero en este caso estamos hablando de iconografía o de alegorías codificadas de antemano. Se vieron realzadas por el claroscuro, los contraluces, las formas abiertas y la propia retórica del barroco católico. En los países nórdicos no solemos encontrar esto.

*El sacrificio de Abraham* por Caravaggio es brutal. Tal parece que Abraham se frustra de ver detenida su mano empuñando tremendo cuchillo al punto de degollar al muchacho que aulla como animal. Este tema bíblico y el de los sacrificios humanos de nuestra tierra son quizá los más violentos de todos. Pero no hay violencia en los códices mexicas, como sí la hay en muchas pinturas posrenacentistas que tratan el tema de Abraham e Isaac. Incluso con Rembrandt sucede lo mismo, no "suavizó" la escena,

como tampoco Giuseppe Rivera (*lo Sgagnoleto*) suavizó el martirio de san Bartolomé, análogo al de Marsias, también desollado. Si vemos esculturas de Xipe las asociamos a esta cadena, pero no pretenden causar horror sino transmitir los atributos de una divinidad que se cubría con la piel del otro.

¿Nos petrifican las representaciones de Perseo y Medusa o la sola cabeza de ésta, de la que brotan serpientes en vez de pelo? Habría que hacer una investigación exponiendo a personas que desconocen el mito a representaciones de éste tipo. Puede ser que a los espectadores *connaisseurs* impresione más una tela trabajada con esmero ostentando tremenda cuchillada, como las de Lucio Fontana, por ejemplo, que las cabezas de Medusa.

De lo que podrían deducirse varias cosas.

1. El arte supone violencia porque los procesos creativos suelen ser violentos. Unas veces más que otras en artistas del mismo periodo.

2. A lo largo de la historia se encuentran artistas que, o fueron delincuentes consumados como Benvenuto Cellini, o que se autoasesinaron, a veces de manera por demás violenta, como Juan O'Gorman, Enrique Guzmán (al cumplir treinta y tres años) y Emilio Ortiz, por citar tres ejemplos más. Sólo en la obra del segundo de estos mexicanos mencionados hay indicios a veces muy claros de lo que a fin de cuentas vino a acontecer con su persona física.

3. El tema de una obra puede ser violentísimo y no la obra. La pintura *Masacre en Corea* de Picasso acusa ciertos rasgos miméticos (es figurativa). No puede compararse ni en calidad ni en emoción con el *Guernica*, pero si no supiésemos el origen del *Guernica* la pintura nos impresionaría de otro modo. Hay pinturas de Picasso (*La danza* del museo de Arte Moderno de Nueva York) que son infinitamente más violentas y que no se relacionan con un tema trágico o doloroso. Tendríamos entonces que la violencia no suele ser factible de volcarse como tal a través de un tema dado, como podría serlo el de Judith y Holofernes. Cuando se da el tema y el pintor se lo apropia lo traspone trayendo a la ejecución impulsos que provienen del retorno de lo reprimido a la conciencia, entonces suelen darse composiciones violentas. *La Judith* de Artemisa Gentileschi es más violenta que la de Caravaggio y corresponde a un ejemplo de esta índole. El *Guernica* puede entenderse como la

manifestación de algo horrible que sucedió y que no debe ser jamás olvidado. Allí están formas que se imprimen como grabados (*Guernica* es como un enorme aguafuerte) impidiendo el olvido. Es poesía. Se transmitió como tal ¿Poesía violenta? Sí.

No basta un tema violento para que la obra lo sea. Las pinturas de Franz Kline son abstractas y producen sensación de violencia. Las cabezas decapitadas de san Juan Bautista sobre una charola suelen ser muy hermosas, en cambio las cabezas que pintó Gericault a manera de estudio, sin pretender perseguir tema alguno, causan horror.

4. La vida de un artista puede ser todo lo violenta que se quiera sin que su obra lo sea, aunque a veces algo de lo primero transmina en lo segundo.

En todas formas voy a terminar con la siguiente observación. A los artistas de todas las épocas les ha sido más fácil imaginar el infierno que el cielo, hay una excepción, al parecer única: fray Angelico no pudo representar convicentemente a su condenados (pensemos, para contrastar, en los infiernos de Hyeronimus Bosch). En cambio los santos de fray Angelico, sus ángeles y cielos parecen beatíficos y provocan la evocación de ciertas composiciones musicales.



## VIOLENCIA EN LOS MEDIOS. LA TELEVISIÓN, ¿ESPEJO O DETONADOR DE LA VIOLENCIA EN LA SOCIEDAD?

Raúl Trejo Delarbre\*

HAY quienes calculan que un joven estadounidense promedio habrá visto doscientos mil actos de violencia en la televisión, incluyendo dieciséis mil asesinatos, antes de cumplir dieciocho años.<sup>1</sup> La Asociación de Psicología de Estados Unidos asegura que al concluir la escuela primaria un niño ha visto en televisión ocho mil asesinatos y cien mil actos de violencia.<sup>2</sup> En Venezuela se estima que al llegar a los dieciocho años un joven ha presenciado más de ciento trece mil quinientos heridos y muertos, sesenta y cinco mil quinientos escenas bélicas y ocho mil setecientos sesenta y tres suicidios.<sup>3</sup> En México se calcula que los niños, en promedio, "han sido expuestos a ocho mil asesinatos y cien mil acciones violentas en la televisión, al momento de terminar su educación primaria".<sup>4</sup> La violencia es parte integral en el contenido de los medios de comunicación, así como lo es, también, de la realidad humana y contemporánea. Documentar cuántos balazos, acuchillamientos y palizas vemos en las pantallas televisivas, o pre-

\* Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM; director del semanario *Etcétera*, y columnista del diario *Crónica*.

<sup>1</sup> American Medical Association, "Facts About Media Violence". Información en la página de la AMA en Internet: <http://www.ama-assn.org/ad-com/releases/1996>.

<sup>2</sup> Citado por Marcelino Bisbal, "Violencia y televisión o el discurso de la conmoción social", en Guillermo Orozco Gómez, coord., *Miradas latinoamericanas a la televisión*. México, Universidad Iberoamericana, 1996, p. 105. La misma información es corroborada en Net Citizens TV, "10 Common Myths about the V-Chip", <http://www.nctvv.org> «HYPERLINK <http://www.nctvv.org> »

<sup>3</sup> Cf. M. Bisbal, "Violencia y televisión o el discurso...", en *op. cit.*

<sup>4</sup> Organizaciones Coordinadas para Mejorar los Medios de Comunicación. *En los medios, a favor de lo mejor. Manual de campaña*. México, febrero de 1997, p. 9.

senciamos a través de otros medios, puede resultar útil para contrastar esos mensajes con los de otra índole. Pero por muchos homicidios, atropellos y coacciones contabilicemos, hay dos grandes dilemas sobre los cuales no tenemos respuestas concluyentes en el estudio de los medios y su relación con la violencia. El primero de ellos es si la violencia en los medios es causa de violencia adicional en la sociedad. El segundo, es qué hacer ante la proliferación de mensajes que pudieran atentar contra la convivencia, la apacibilidad y la tolerancia.

El investigador George Gerbner ha denunciado que en los programas de noticias en Estados Unidos, la violencia ha llegado a ser "el corazón de los sucesos dramáticos todas las noches", pues diariamente ocurren cinco asesinatos por hora, en promedio, durante el horario estelar. Tan sólo en los programas de entretenimiento las muertes en promedio son tres por noche. En las caricaturas, hay entre veinte y veinticinco incidentes violentos cada hora.<sup>5</sup> Otras estimaciones aseguran que en la televisión de Estados Unidos hay ocho actos de violencia por hora durante el horario de mayor audiencia (*prime time*) en las tres principales cadenas.<sup>6</sup> En otro medio, pero con propagación también televisiva, las películas *Die Hard 2*, *Robocop* y *Total Recall* contienen, respectivamente, doscientos sesenta y cuatro, ochenta y un, y setenta y cuatro muertes violentas.<sup>7</sup> De las series extranjeras que programa la televisión mexicana, el 56% son de carácter violento.<sup>8</sup>

Las respuestas sociales a esa profusión de escenas, episodios, hechos o representaciones violentos, desde hace algún tiempo comenzaron a pasar de la perplejidad o la resignación, a la preocu-

<sup>5</sup> George Gerbner, "Selling all the Stories. The Culture of Violence and what you can do about it". Conferencia para el grupo Science for Peace. Toronto, 14 de julio de 1995, mimeo.

<sup>6</sup> House of Commons Standing Committee on Communication and Culture, "Television Violence: Fraying Our Social Fabric. Introduction and Chapter Five: Conclusions and List of Recommendations". Report. Ottawa, junio de 1993, mimeo.

<sup>7</sup> Susan Alter, *Current Issue Review: Violence on Television*. Law and Government Division, Research Branch, Library of Parliament. The Canadian Communication Group, 1995. La primera versión de *Die Hard* contenía solamente dieciocho muertes violentas: Scott Stossel, "The man who counts the killings", en *Atlantic Monthly*. Boston, mayo de 1997.

<sup>8</sup> Mario Abad, "La televisión sí influye en el comportamiento violento", en *El Nacional*. México, 7 de enero de 1997.

pación e incluso a la queja activa entre los consumidores de los medios en diversos sitios del mundo. El ejemplo no sólo más cercano sino mejor documentado que tenemos es el de Estados Unidos; de ahí la proliferación de referencias — y no sólo en este ensayo — a la situación en ese país y menos a la violencia en los medios en América Latina o, específicamente, en México. Entre nuestros vecinos del norte, una encuesta señala que el 75% de los adultos con niños alguna o muchas veces le han cambiado de canal a su televisión o la han apagado, debido a la transmisión de escenas violentas.<sup>9</sup>

En sociedades más activas que la mexicana, los televidentes tienen niveles de exigencia que logran presionar de manera eficaz a las grandes empresas de comunicación. El de la violencia es uno de los temas principales en el escrutinio social de los medios. Desde luego no basta con identificar, contabilizar y condenar las escenas de hechos violentos, sean o no simuladas. Es preciso saber qué efectos tienen esos mensajes y en tal sentido, la investigación social en nuestros países tiene enormes carencias. Por otra parte, tampoco es suficiente la condena en general a los medios de comunicación como si ellos fuesen culpables de la violencia y no sólo de recoger o privilegiar en sus transmisiones la presentación de hechos de esa índole. Al respecto, hay una amplia discusión que en otras naciones lleva varios años y que en México apenas si empezamos a conocer.

#### PERO, ¿QUÉ ES LA VIOLENCIA EN LOS MEDIOS?

Las definiciones al respecto no son exactas, ni de universal aceptación. El ya mencionado Gerbner, ha delimitado los atributos de la violencia, para propósitos de sus estudios, a “la expresión abierta de fuerza física en contra de otros o de sí mismo, o la coacción para actuar en contra de la voluntad de alguien por medio del dolor, o por heridas, o muerte”.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Jeffrey Pollock, Global Strategy Group Inc., *Executive Summary of Media Violence Survey Analysis*. Memorandum to the American Medical Association, 13 de agosto de 1996. Disponible en la página electrónica de la AMA, *op. cit.*

<sup>10</sup> G. Gerbner, “Violence in Television Drama-Trends and Symbolic Functions”. 1972, mimeo.

En 1976, en Canadá, la Comisión Real sobre la Violencia en la Industria de las Comunicaciones, conocida como Comisión La Marsh, estableció la siguiente definición: "Violencia es la acción que introduce miedo o dolor en la constitución física, psicológica o social de las personas o grupos". En los medios, se dijo en ese estudio, "la violencia representada en cine, televisión, audio, impresos o interpretaciones en vivo, no es necesariamente la misma violencia de la vida real. Las cosas no violentas en la realidad pueden ser violentas en su dramatización. La violencia presentada en los medios puede llegar a mucha gente, en tanto que la violencia real posiblemente no. Los medios pueden emplear muchos recursos artificiales para aminorar o amplificar sus efectos emocionales y sociales".<sup>11</sup>

Definir la violencia no siempre es sencillo, especialmente cuando se trata de los reflejos o expresiones de ella en los *medios* de comunicación. Éstos son antes que nada intermediarios que propagan lo que hacen, dicen o quieren otros actores sociales. Pero no son espacios neutrales que reflejen sin énfasis esas realidades. Hay ocasiones en las que es evidente cuándo un gesto, una frase o un hecho, son violentos en los medios. Pero no siempre es posible distinguir con facilidad entre la violencia en sí, que acaso pueda ser alevosa, ventajosa y de consecuencias lacerantes, y la violencia como espejo de actitudes y hechos que existen en la realidad.

En los medios, no hay mensaje inocente. Es decir, no hay contenido en el cual, como sugería McLuhan, el mensaje no esté imbuido del medio. Si eso vale para los contenidos de ficción, más peculiar puede ser el sesgo que los medios impongan a un acontecimiento violento, o considerado como tal, de la vida real. La profesora brasileña Elizabeth Rondelli ha escrito, en tal sentido:

Los *media* no sólo se refieren a los actos violentos sino que también ejercitan un cierto grado de violencia al mostrarla al público, a partir de sus modos propios de enunciación. Ese gesto de violencia simbólica ocurre debido al poder que los medios de comunicación tienen de interceder en la realidad, extrayendo de ella hechos, des-

<sup>11</sup> The Royal Commission on Violence in the Communications Industry, "The Nature of Media Violence". Ottawa, 1976, mimeo.

contextualizándolos, nombrándolos, categorizándolos, opinando sobre ellos y exponiéndolos en las imágenes, a veces exorbitantes, de los *closes* y *big closes*.<sup>12</sup>

Al referirnos a la violencia en los medios es difícil distinguir entre las maneras como son presentados la narración ficticia o los hechos reales y la categorización o descontextualización que la comunicación de masas impone sobre ellos. Es importante tener en cuenta esa distinción cuando se reflexiona sobre los alcances sociales de la violencia tal y como es presentada en los medios.

También incierto, o en todo caso motivo de un debate aún sin resultados concluyentes, es el asunto de si la violencia en los medios propicia, o no, actitudes violentas en sus espectadores. En febrero de 1996 se comenzó a difundir en Estados Unidos el *Estudio Nacional Mediascope sobre Violencia en Televisión* (NTVS), resultado de un proyecto de tres años que es considerado como la investigación más seria sobre el contexto en el cual aparece la violencia en ese medio. Fueron seleccionados al azar veintitrés canales de cable, cuya programación fue revisada en un lapso de veinte semanas. De ahí se conformó una muestra de dos mil seiscientos noventa y tres programas en la televisión por cable, que ocuparon un total de dos mil quinientas horas de transmisión.

Los autores de esta indagación encontraron que los espectadores de estos programas "aprenden a comportarse de manera violenta"; "comienzan a ser más insensibles a la violencia", y "comienzan a ser más temerosos de ser atacados".<sup>13</sup>

Los perpetradores de delitos quedaban impunes en el 73% de todas las escenas violentas.

En el 47% de los hechos de violencia no se apreciaba perjuicio para las víctimas y en el 58% no se mostraba dolor. Sólo el 16% de todos los programas indicaban el efecto negativo a largo plazo de la violencia, tanto psicológica como financiera y emocionalmente. En el 25% de los hechos de violencia se encontró la presencia

<sup>12</sup> Elizabeth Rondelli, "Media, representacoes sociais da violencia, da criminalidade e acoes políticas", en *Comunicacao & Política*, vol. 1, núm. 2. Río de Janeiro, diciembre de 1994-marzo de 1995. Reproducido como "Medios, drogas y crimen", en *Etcétera*, núm. 207. México, 16 de enero de 1997.

<sup>13</sup> Media Awareness Network, "Mediascope National Television Violence Study", septiembre de 1996, mimeo.

de armas de fuego. Y sólo el 4% de los programas violentos enfatizó el tema de la antiviolencia.<sup>14</sup>

### ¿PROPICIA MÁS VIOLENCIA LA VIOLENCIA EN LOS MEDIOS?

Ésa es la pregunta cardinal y que más debate suscita en la evaluación de los contenidos de esta índole en los medios de comunicación. El profesor Brandon Certerwall, de la Escuela de Salud Pública de Washington, asegura que "si no hubiera televisión, hoy habría diez mil asesinatos, setenta mil violaciones y setecientos mil asaltos callejeros menos al año en Estados Unidos".<sup>15</sup>

También tajante pero además paradigmática del pesimismo, ante el poco efecto de las indagaciones académicas al respecto, ha sido la opinión y la actitud del mencionado profesor George Gerbner, de la Escuela Annenberg de Comunicación de la Universidad de Pennsylvania, quien después de más de cuatro décadas de investigar el contenido en los medios decidió pasar, de la academia, al activismo social. Este especialista fundó, el 17 de marzo de 1996, el Movimiento por el Ambiente Cultural, en cuyo consejo consultivo participan varias docenas de los más destacados investigadores de la comunicación de masas en todo el mundo.

En 1988 el doctor Gerbner había preparado para la UNESCO el fundamental informe *Violencia y terror en los medios de comunicación*. Allí se ofrecen los resultados de diversas investigaciones en el mundo, acerca de la violencia reportada o desplegada en los medios y la violencia en la sociedad. El informe se sustentó en las respuestas de más de cuatro mil seiscientas peticiones de datos sobre el tema que circularon en la comunidad académica internacional y que fue complementado con indagaciones en bibliotecas y archivos de todo el mundo.

Ese estudio realizado para la UNESCO informó que, según la evidencia disponible, "la exposición constante a las historias y escenas de violencia y terror pueden movilizar tendencias agresivas

<sup>14</sup> *Idem.*

<sup>15</sup> Claudia Navarro, "Sin 'tele' habría 10 000 asesinatos menos al año", en *El País*. Madrid, 22 de septiembre de 1996.

vas, desensibilizar y aislar otras, intimidar a muchos y disparar acciones violentas en algunos". Y concluía: "Hay una relación entre la violencia reportada por o desplegada en los medios y la violencia individual o de grupo, que es una realidad en las sociedades de nuestros días".<sup>16</sup>

Para algunos especialistas, el problema no es sólo la cantidad de escenas violentas sino, también, el carácter específico de la televisión como medio abierto a todos los públicos, que consumen prácticamente cualquier mensaje que se presente en la pantalla.

Mucha gente no tiene que esperar, planear o actuar para ver la televisión, porque ésta encendida más de siete horas diarias promedio en los hogares estadounidenses. Llega a nosotros de manera directa. Se ha convertido en un miembro de la familia, contándonos historias paciente, compulsiva, infatigablemente. Podemos elegir si leemos el *New York Times*, o a Dickens, o un libro de entomología. Nosotros *escogemos* escuchar a Bach o a Bartok, o al menos una estación de música clásica, o una estación de jazz, o de rock. Pero a la televisión, simplemente la miramos — sólo es preciso encenderla y mirar qué es lo que hay.<sup>17</sup>

#### LA RESPUESTA CAUTELOSA: NO SABEMOS

En 1993, a raíz de una célebre petición suscrita por un millón trescientos mil ciudadanos para que fuera expedida una legislación capaz de restringir la violencia en los medios, la Casa de los Comunes de Canadá formó una comisión para estudiar este asunto. Después de hacer indagaciones propias y de escuchar opiniones en audiencias parlamentarias, ese grupo de trabajo concluyó:

<sup>16</sup> UNESCO Report, *Violence and Terror in the Mass Media*, 1988. Citado en Jan D'Arcy, National Film Board, *Changing the Shape of a Brick Already Built into the Wall*. A brief presented to the Canadian Panel on Violence Against Women, 1992.

<sup>17</sup> S. Stossel, "The man who counts the killings", en *op. cit.*, p. 95. Este ensayo-reportaje dio a conocer a un público más amplio — más allá del mundo académico especializado en comunicación social — la peculiar biografía de Gerbner (nacido en Hungría, protagonista y víctima en la Segunda Guerra, luego emigrado a Estados Unidos, constructor de todo un esquema metodológico para analizar a los medios) y de su insistente así como creativa preocupación por la violencia en los medios.

El Comité recibió las recomendaciones de los expertos acerca de que la violencia televisiva ocasiona tendencias agresivas y comportamientos antisociales en los individuos. El Comité comparte las conclusiones de los científicos sociales de que las causas de la violencia son muchas, complejas y en ocasiones interdependientes. Sin embargo, *la evidencia científica sobre los efectos de la violencia en la televisión, según se nos dijo, es desigual y muy a menudo no concluyente; es débil y contradictoria.* Enfrentados a la difícil tarea de determinar a cuál evidencia creer, tenemos que asumir la prudente perspectiva de que la violencia en televisión es uno de los muchos factores de riesgo que pueden contribuir a las tendencias agresivas y al comportamiento antisocial. Hemos encontrado claramente que la violencia desplegada en la televisión refleja y moldea actitudes sociales insalubres. El alcance de sus efectos y la naturaleza precisa de la relación causal entre la violencia vista en la televisión y la violencia perpetrada en las vidas cotidianas de los canadienses, no son claros y requieren de futuros estudios.

El Comité ha concluido que, aun cuando puede ser menor el riesgo de que la violencia en la televisión provoque tendencias agresivas y antisociales en ciertos individuos y posiblemente nunca sea probado de manera concluyente, tampoco puede ser ignorado. La falta de conclusiones definitivas de ese riesgo nos ha mantenido distantes de recomendar que el gobierno legisle ahora en contra de la violencia en la televisión. En lugar de eso, hemos llegado a la conclusión de que el problema de la violencia en la televisión debería ser enfrentado de manera cooperativa, por parte de todos los actores, incluyendo a la industria, los padres y los gobiernos y con una mínima intervención legislativa. Simplemente legislar, generalmente en contra de toda la violencia en la televisión, podría ser un acercamiento draconiano para enfrentar lo que sólo es una pequeña parte de un problema mucho mayor: el problema de la penetrante violencia en nuestra sociedad.<sup>18</sup>

Legislar contra los contenidos considerados como violentos implica riesgos, entre otros, para la libertad de expresión. Sin precisiones suficientes —y cuando una ley requiere demasiadas explicaciones o ajustes casuísticos entonces no es una ley clara— podría vetarse tanto a la violencia en una serie televisiva sobre kung-fú, que en la transmisión de un juego de basquetbol o en las noticias sobre una manifestación callejera que terminó en

<sup>18</sup> House of Commons Standing Committee..., *op. cit.* (Subrayado nuestro.)

enfrentamiento. De ahí a los vetos políticos con pretexto de proteger a los televidentes de escenas violentas, habría poca distancia.

Pero al mismo tiempo, a fuerza de reparar en las desventajas de censura y autoritarismo posibles en la fiscalización sobre los medios, las sociedades y los gobiernos en los países en donde la violencia en los medios ha sido tema recurrente en la agenda de los asuntos públicos, se han quedado sin hacer nada, o haciendo poco. A últimas fechas, a partir aproximadamente de 1995, en distintos países se han desplegado algunas iniciativas novedosas, que comentamos en las páginas finales de este ensayo. Mientras se evalúan los resultados o no de esos intentos, puede considerarse que a lo más que se ha llegado para atenuar los contenidos violentos, es a exhortaciones a la responsabilidad de las empresas de comunicación y, en algunas ocasiones, a la promoción de medidas para que los televidentes, desde niños, aprendan a *leer* los medios, es decir, a entender, discriminar y elegir dentro de la miríada de mensajes que nos ofrecen a cada momento. El contexto social y familiar, en todo caso, parece ser incuestionablemente influyente para determinar en qué medida afectan, o no, los mensajes violentos.

Un estudio muy amplio realizado recientemente también en Canadá, sobre los efectos de la violencia televisiva en los niños, era menos tajante que el anterior: "Ninguna investigación ha examinado específicamente de qué manera el contenido violento afecta a los niños, pero hay alguna evidencia de que los niños pueden imitar el comportamiento de la televisión cuando dicho comportamiento es presentado de una manera simple, sin aspaviento e instruccional". Esa investigación ofrece descripciones específicas de la conducta que ante los medios asumen niños y adolescentes según sus edades y, al cabo de una muy detallada revisión, concluye:

Hay ciertas cosas que los padres pueden hacer para influir en el efecto que el contenido de la televisión tiene sobre sus niños. Sin embargo, un medio de entretenimiento que se propone satisfacer las necesidades del público canadiense no debería estar saturado de contenido de tal manera potencialmente dañino, que los padres sean considerados negligentes si no están revisando constantemente qué es lo que miran sus hijos en la televisión. Los niños cuyos padres tienen la motivación y los recursos para ser intermediarios

activos y vigilantes, podrán evitar muchos de los efectos negativos del contenido violento. Pero no todos los padres harán eso y, en realidad, los niños que suelen ser más vulnerables a los efectos de la violencia en la televisión pueden ser los únicos cuyos padres están menos dispuestos a ser mediadores vigilantes (por ejemplo, los padres abusivos o los padres de familias con penurias).

Es completamente cierto que la violencia en la televisión no origina todas las causas de agresividad infantil, y también es verdad que algunos niños son más susceptibles que otros a ser afectados por la violencia televisiva, y de todos modos éstos son los niños que son más potencialmente agresivos. Pero el efecto de la violencia televisiva conduce a esos niños "en riesgo" a ser más agresivos de lo que serían en otras circunstancias. Y aunque el grupo especialmente en riesgo debería ser una minoría de los televidentes, tienden a ser mayoría entre los agresores. Este hecho los hace, así como al contenido violento en la televisión, merecedores de nuestra atención.<sup>19</sup>

Grupos de niños que ese estudio identificó como especialmente vulnerables a la violencia en los medios y de manera particular en la televisión, son: niños de grupos minoritarios y de inmigrantes, niños emocionalmente perturbados o que tienen dificultades de aprendizaje, niños de los que han abusado sus padres, familias con problemas ("los niños cuyas familias tienen más altos niveles de estrés ven más televisión").<sup>20</sup>

Aquí, el examen del tema que nos ocupa se enfrenta tanto a una patente carencia de estudios empíricos como a una enorme cuestión sin resolver en la investigación sobre medios: ¿en qué medida la televisión, o la radio o la prensa, imponen sus imágenes sobre la conducta de quienes reciben sus mensajes? Recuerda un acucioso investigador colombiano, Jorge Iván Bonilla Vélez, que "ya los mensajes no actúan como una *aguja hipodérmica* que afecta a todos por igual sino a determinados grupos, pero que los medios de comunicación engendran la violencia, no tiene discusión".<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Wendy L. Josephson, *Television Violence: A Review of the Effects on Children of Different Ages*. Febrero de 1995, mimeo.

<sup>20</sup> *Idem*.

<sup>21</sup> Jorge Iván Bonilla Vélez, *Violencia, medios y comunicación. Otras pistas en la investigación*. México, Trillas, 1995, p. 19.

En Estados Unidos y en clara aceptación de la complejidad y al mismo tiempo de la urgencia que se reconoce a este asunto, la Coalición Nacional sobre la Violencia en Televisión, pudo concluir que: "A estas alturas ha llegado a ser evidente para los investigadores de los medios que no hay un solo estudio que considere a la violencia en la televisión como 'causa' de agresividad o de comportamiento violento, pero la televisión es, ciertamente, un 'factor que contribuye' al comportamiento agresivo de los individuos y al problema de la violencia en la sociedad".<sup>22</sup>

¿Síntomas o causas de la violencia? Los medios de comunicación, desde luego, reflejan aristas de una realidad tan compleja como no siempre agradable, ni reivindicable. Pero no hay medio sin operadores que tienen a su cargo la decisión de qué presentar y qué no presentar y, sobre todo, con qué espacios, formatos, intensidades discursivas, o que deciden en qué contexto — o en ninguno — se presenta un hecho violento, ya sea real o ficticio.

Y así como es posible exigirles a los medios que pongan en su contexto los hechos de violencia que propagan, también sería pertinente, en cada caso específico, identificar la situación o las condiciones en las cuales presentan uno u otro mensaje. Marcelino Bisbal, periodista e investigador venezolano, ha alertado sobre algunas dificultades en la reflexión sobre este tema, entre otras: "Pensar los medios en términos de 'culpabilidad' frente a los hechos de violencia, parece ser una mirada simplista. Esta visión despoja al conflicto de su contexto y de su sentido más profundos; es decir, 'ignora las íntimas relaciones que existen entre lo que dicen los medios y lo que puede decir, ver y escuchar una sociedad sobre sí misma'".<sup>23</sup>

Como quiera que sea, ante la violencia en los medios y específicamente en la televisión, en distintos países se ensayan opciones que van desde la formación de grupos de ciudadanos para presionar a las empresas de comunicación y a los gobiernos, hasta el diseño de recursos tecnológicos para detectar y, en todo caso, vetar la recepción de programas de contenido violento. A continuación presentamos un breve repaso de algunas de esas medidas.

<sup>22</sup> Mary Ann Banta, *The V (Violence) Chip Story*. National Coalition on Television Violence, [<http://www.nctv.org>], abril de 1997.

<sup>23</sup> M. Bisbal, *op. cit.*, p. 125. (Las comillas son del autor.)

## ACCIÓN COMUNITARIA. SABER LEER A LOS MEDIOS

En varias naciones, y ahora incipientemente en México, aunque con rasgos peculiares en cada caso, se conocen experiencias de grupos sociales e incluso de instituciones de radiodifusión, que se manifiestan y proponen algunos lineamientos jurídicos, morales o didácticos ante la violencia en los medios.

El Movimiento por el Ambiente Cultural del ya citado doctor Gerbner, tiene una "Declaración de independencia de los espectadores", en uno de cuyos ocho puntos se señalan, después de un diagnóstico de la concentración de las empresas de comunicación y la influencia enorme de los medios en la vida contemporánea, los siguientes efectos, que son calificados como "distorsiones del proceso democrático":

Las consecuencias humanas también son de largo alcance. Incluyen los cultos a la violencia en los medios, que desensibilizan, aterrorizan, brutalizan y paralizan; la promoción de prácticas insalubres que ensucian, drogan, hieren, envenenan y matan a millares todos los días; representaciones que deshumanizan, estereotipan, marginalizan y estigmatizan a las mujeres, a los grupos étnicos y raciales, a los *gays* y lesbianas, a las personas de edad o física o mentalmente incapacitadas y otros fuera del contexto cultural.<sup>24</sup>

La Asociación de Radiodifusores de Canadá desplegó en 1994 la Campaña Nacional en contra de la Violencia, para la cual destinó diez millones seiscientos mil dólares (canadienses) en tiempo radiofónico y televisivo al aire. "Los mensajes recordaron a los canadienses que la violencia tiene víctimas en todos nosotros y que debemos ser parte de la solución".<sup>25</sup>

En los siguientes dos años, 1996 y 1997, los radiodifusores canadienses sostienen una campaña denominada "Violencia: usted puede hacer la diferencia", que incluye una nueva remesa de anuncios en radio y televisión y un paquete de "Sugerencias para la acción contra la violencia" que contiene información para ser

<sup>24</sup> Cultural Environment Movement, *Viewer's Declaration of Independence*. St. Louis Missouri, 17 de marzo de 1996.

<sup>25</sup> The Canadian Association of Broadcasters, *Nationwide Campaign Against Violence*. Septiembre de 1996.

empleada por radiodifusores, legisladores y profesores en escuelas de comunicación.<sup>26</sup>

Una de las peculiaridades de la experiencia canadiense es que los industriales de la radiodifusión comparten las exigencias de atajar la violencia en los medios. Esto se explica en virtud de los rasgos culturales de la sociedad canadiense, pero también, debido a que una parte considerable del sistema de radio y televisión en ese país es de carácter público.

En 1997 surgió en México el grupo denominado "En los medios, a favor de lo mejor", conformado por varias docenas de agrupaciones civiles preocupadas, entre otras cosas, porque: "Hoy, los mexicanos nos enfrentamos al daño que está causando el avance de la violencia, el desorden sexual y el menosprecio de los valores fundamentales de la familia".<sup>27</sup>

¿Qué desea ver en su hogar?, preguntan a los ciudadanos los promotores de esa coalición. Y responden ellos mismos: "La amplia mayoría de los integrantes de la sociedad deseamos unidad, tranquilidad, ayuda, confianza, cariño. Queremos inocencia y ternura en nuestras niñas y niños. Queremos ideales, dignidad, virtudes en nuestras jóvenes y nuestros jóvenes... Queremos que se aprecie el valor de la familia, el matrimonio, los buenos modales, la consideración a los mayores, el respeto en el lenguaje".<sup>28</sup>

En consecuencia, esos grupos proponen mayor vigilancia por parte de padres de familia, exigencias a los medios que pueden llegar a la promoción de sabotajes publicitarios y la posibilidad de renovar las leyes para los medios.

En esa campaña, que en la primavera de 1997 se propuso reunir varios centenares de miles de firmas, se mezclaba el asunto de la violencia con los criterios de moralidad privada que a los directivos de tales grupos les parecían pertinentes. Ya se han conocido cuestionamientos a esa postura que, con el trasfondo o el pretexto de aminorar la violencia, puede propiciar actitudes de nueva intolerancia no sólo respecto de los contenidos en los medios de comunicación, sino respecto de conductas u opiniones

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> Organizaciones Coordinadas..., *op. cit.*, p. 8.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 3.



que los defensores de "lo mejor" consideren no aceptables.<sup>29</sup> Esa campaña contó con la colaboración de la cúpula de la Iglesia católica, con lo cual adquiriría una definición ideológica todavía más parcial.<sup>30</sup>

#### REMEDIOS O PALIATIVOS. CÓDIGOS DE CONDUCTA

La autorregulación es uno de los caminos que han encontrado los medios de comunicación en todo el mundo para atenuar, o en todo caso prevenir mensajes considerados como delicados, o que no se estiman sean para todos los públicos.

Hay varias experiencias al respecto, entre otras, la Asociación Canadiense de Radiodifusores expidió en septiembre de 1996 su "Código voluntario acerca de la violencia en la televisión". Allí se propone, antes que nada, que: "Los radiodifusores canadienses no deberán transmitir programación 'que contenga violencia gratuita en cualquier forma' y 'que avale, promueva o maquille a la violencia'".<sup>31</sup>

Además, se sugieren reglas específicas para la transmisión de programación infantil, el establecimiento de horarios en la programación de adultos, un sistema de clasificación, advertencias sobre el contenido de los programas, programación noticiosa y violencia en contra de las mujeres, grupos específicos, animales y en programas deportivos.

<sup>29</sup> La escritora Mónica Mayer hacía estas consideraciones sobre la campaña "A favor de lo mejor": "Para empezar, habría que especificar qué es violencia. Mi madre, por ejemplo, pensaba que los cuentos infantiles (brujas enjaulando niños para comérselos) eran violentos y sé de una escuela que en algún momento eliminó la enseñanza de la historia por lo mismo... Por otro lado, les pregunto: ¿qué entienden por 'desorden sexual'? En este país en el que todo nos espanta puede ser desde la aparición de un discreto desnudo en un programa cultural... hasta información sobre anticonceptivos y prevención del sida", "Censura civil organizada", en *El Universal*. México, 28 de marzo de 1997.

<sup>30</sup> Fabiola Guarneros, "Iniciará la arquidiócesis de México una campaña contra la violencia en los medios", en *El Universal*. México, 1 de marzo de 1997.

<sup>31</sup> Canadian Association of Broadcasters, "Voluntary Code Regarding Violence in Television", Montreal, septiembre de 1996, mimeo. Allí se especifica que "gratuita" significa material que no desempeñe un papel integral en el desarrollo de la trama, el carácter o el tema del material en su conjunto".

## CLASIFICACIONES

En varios países, los criterios para clasificar contenidos violentos han sido tema de intensos debates. Casi siempre, el establecimiento de categorías para separar los mensajes considerados como apropiados para todo público de aquellos que se piensa deben ser vistos por públicos de edades específicas, toma en cuenta la violencia pero también otras consideraciones morales, legales y/o éticas.

En Francia, el Consejo Superior del Audiovisual comenzó a utilizar, a fines de 1996, un nuevo código de "clasificación de las obras susceptibles de afectar la sensibilidad de las minorías", que cataloga los grados de "violencia o erotismo, las películas, telefilmes, series, dibujos animados y documentales" en cinco categorías.<sup>32</sup>

En Estados Unidos, después de recurrentes quejas y presiones del gobierno federal, las principales cadenas de televisión y otros directivos de la industria del espectáculo aceptaron en 1996 establecer un sistema voluntario de clasificación (*ratings*) que comenzaría a ponerse en práctica al año siguiente.<sup>33</sup>

## RECURSOS TECNOLÓGICOS. EL V-CHIP

A principios de 1996, la legislación estadounidense obliga a los fabricantes de televisores a instalar el *V-chip* que es un microcircuito de computadora que permite a los padres de familia bloquear los programas cuestionables. El *chip*, para funcionar, requiere que las estaciones televisoras incorporen a sus programas un sistema de clasificación capaz de alertar cuándo será o está siendo transmitido un programa considerado como violento. Ese dispositivo es capaz de leer la información y prevenir a los padres, con un aviso en la pantalla del televisor, sobre los programas clasificados como "violentos", o como "objetables" por su contenido. También es posible que a los televisores se les impida recibir ese tipo de programación, excepto cuando los padres de

<sup>32</sup> Conseil Supérieur de l'Audiovisuel, *CSA La Lettre*, núm. 86. París, noviembre de 1996.

<sup>33</sup> CNN in archive..., "Clinton applauds...", 29 de febrero de 1996. Tomado de la página electrónica de esa cadena informativa [www.CNN.com].



familia introduzcan una clave para “desbloquear” la protección antiviolencia.

Pero esto no basta, aunque hay quienes sostienen que ese aditamento puede ser útil. La Coalición Nacional sobre la Violencia en Televisión, defensora del *V-chip*, ha considerado, sin embargo, objeciones y limitaciones como las siguientes:

El *V-chip* no es sustituto de la disciplina que debe tener la industria (de la radiodifusión).

— En áreas de alta criminalidad, donde los niños ven un 50% más de televisión, el *V-chip* no podría ser empleado.

— Los adolescentes encontrarán alguna forma de eludir el *chip*.

— Ellos, se reunirán a ver los programas en las casas de otros muchachos.

— Tomará años instalar el *V-chip* en todos los televisores. La televisión necesita ser limpiada ahora.

— ¿Distinguirá el *V-chip* entre la violencia gratuita y glamorizada y la de otros tipos?

— ¿Echarán fuera los radiodifusores toda programación condenada por ser violenta?

— Será una ventaja para la televisión por cable y un problema para la televisión abierta. Todavía, esta última, es la que hace más progresos en aminorar la violencia.

— Para los muchachos varones de entre diez y catorce años, una clasificación negativa será un atractivo adicional.

— En suma, el *V-chip* es un truco.<sup>34</sup>

Las dudas sobre la eficacia de ese dispositivo siguen siendo muchas. ¿Qué clasificación sería satisfactoria y para qué segmentos de televidentes? ¿En qué medida las grandes empresas de comunicación están dispuestas a sacrificar, al menos en parte, los rendimientos financieros fáciles que supone la transmisión de programas violentos, a cambio de ganar algo de legitimidad entre sus públicos? Hay programas, como hemos apuntado, que son indiscutiblemente violentos. Pero, por ejemplo, ¿y las caricaturas, en donde la violencia es ingrediente cada vez más frecuente y, casi, garantía de audiencias infantiles?; ¿y en el plano deportivo, el *rugby* o la lucha libre, para no hablar de los incidentes en algunos partidos de fútbol? La NCTV estima, en fin, que

<sup>34</sup> Cf. M. A. Banta, *op. cit.*

[...] el *V-chip* no es ni la solución, ni una tontería. Es una herramienta que un padre puede usar como auxilio para monitorear lo que sus niños están viendo. Los padres siguen teniendo la responsabilidad. Necesitan estar más atentos respecto de los tipos de programas apropiados para las edades específicas de los niños. Hasta ahora, los programas en televisión estaban dirigidos a una audiencia general. El problema es que un programa apropiado para una "audiencia general", a menudo no es apropiado para un niño de cinco años.<sup>35</sup>

En varios países de Europa, el *V-chip* ha sido aprobado en términos generales, pero hay problemas prácticos para que funcione. En noviembre de 1996, el Parlamento Europeo admitió su introducción en un proceso de dos años, pero pocas semanas después se reconoció que los costos de esa operación tecnológica y los plazos requeridos para ella serán mayores de lo que se pensaba.<sup>36</sup> En Estados Unidos, en donde se venden veinticuatro millones de telerreceptores cada año, se estimaba que para febrero de 1998 todos los televisores de nueva fabricación debían tener ese dispositivo.<sup>37</sup>

En México, el asunto del *V-chip* ni siquiera ha formado parte de la discusión en, ni respecto de, los medios de comunicación. Entre las pocas alusiones a ese recurso está el comentario de un analista constante de estos temas, Francisco Báez Rodríguez, quien ha considerado que gracias al *V-chip*, "es cada adulto el que se hace responsable por lo que ven sus hijos, el que reconoce a qué dosis de complejidad (o de sexo, violencia o léxico vulgar) pueden ellos someterse".<sup>38</sup>

#### REALIDAD Y FANTASÍA

La violencia, como es tan cotidiana y desdichadamente obvia, forma parte de nuestra realidad. Hay quienes dicen que, por ello, los medios de comunicación no pueden soslayarla. Pero una

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> Walter Oppenheimer, "La UE rechaza introducir con rapidez el 'chip' antiviolencia", en *El País*. Madrid, 7 de diciembre de 1996.

<sup>37</sup> S. Stossel, "The man who counts the killings", en *op. cit.*, p. 88.

<sup>38</sup> Francisco Báez Rodríguez, "Controlar la televisión", en *Etcétera*. México, 9 de enero 1997.

cosa sería ocultarla —lo cual resultaría tan imposible como increíble— y otra, magnificarla cuando se muestra en medios como la televisión.

Los medios no sólo propagan mensajes; además los modulan, según los presenten. Desde el comienzo de la televisión y durante muchos años, la violencia en ese medio se encontraba fundamental, o casi exclusivamente, en series y películas de ficción. Pero de hace poco tiempo a la fecha, gran parte del contenido violento está en programas de noticias o de reportajes, algunos de los cuales, precisamente, tienen como tema principal la exposición de hechos dominados por acciones agresivas.

Los programas de periodismo tabloide, como se les denomina en Estados Unidos y que entre 1995 y 1996 entraron con ímpetu en la televisión mexicana, medran con acontecimientos violentos; no solamente distorsionan la realidad al presentar sólo o preferentemente sus aspectos más agresivos, sino además hacen proselitismo en favor de ella. Se trata de espacios televisivos que contradicen la responsabilidad social que en términos morales, pero también legales, incluso en México, tienen —o deberían tener— las empresas de comunicación social.

Los empresarios de la televisión suelen alegar que a la gente le gustan las series de nota roja. El problema es con qué parámetros, con qué tradiciones y con qué ausencia de verdadera competencia —en el caso mexicano— se ha desarrollado el gusto popular que, por lo demás, no es tan homogéneo como los empresarios y publicistas de los medios suelen considerar.

La nota roja suele ser campo propicio para describir realidades de una sociedad compleja. La crónica periodística y la sociología de casos específicos llegan a enriquecer ese recurso. Sin embargo, cuando a ese género se le toma como fin en sí mismo, el enorme riesgo del sensacionalismo tiende a dominarlo todo. Enrojadas en los programas de supuesta búsqueda periodística, que en realidad lo son de mercantilización de algunos de los aspectos más crudos de la realidad, las pantallas televisivas no ofrecen contexto sino contundencia. La exaltación de la violencia se origina entonces en la magnificación de asuntos que forman parte de la realidad, pero no la dominan ni la modifican del todo.

La violencia en la televisión es problema en todos los países. La sobreposición de criterios mercantiles para medir la eficacia o

la presencia social de los medios, también. En México, además, la violencia en los medios, que siempre ha existido, se ha vuelto recurso vulgar, con resultados a corto plazo, en la competencia que sostienen las empresas privadas de la televisión.

La violencia, en fin, es parte de la vida. Muchas cosas lo son. Pero de allí a propagarla, como elemento central, hay una distancia que los empresarios de la comunicación y especialmente la televisión, ante la mirada todavía estupefacta de una sociedad que no suele reivindicar sus derechos respecto de los medios, acostumbra brincar apuntalados en la venta de espacios de publicidad. La violencia entonces, patéticamente, queda supeditada no a control social alguno, ni al autocontrol sustentado en parámetros éticos, sino al imperio del dinero.

Ya ha precisado, con su habitual elocuencia, el pensador español Fernando Savater: "Las fantasías violentas pueblan nuestros juegos y nuestros sueños desde la infancia: lo grave es no saber cómo distinguir las de la realidad y desconocer las razones civilizadas por las que debemos evitar ponerlas en práctica".<sup>39</sup> Los programas de contenido fundamentalmente violento (entre ellos los tabloides televisivos de nota roja) tienden a obnubilar el discernimiento sobre las causas y consecuencias de la violencia. Cuando contienen moraleja suelen ser peores: el tono admonitorio de los locutores, de nada o de poco sirve junto a la fisgonería morbosa de los telespectadores. La sangre que salpica las pantallas se sobrepone al discurso moralizante. Y la sangre, entonces, se vuelve discurso sin más lógica que la de su propia propagación.

Hace pocos años, un muchacho en un pueblo estadounidense quemó vivo a un vecinito suyo porque había visto hacer lo mismo en un episodio de la traviesa serie de adolescentes *freaks* *Beavis and Butthead*, de la cadena MTV. Episodios como ése, en donde la frontera entre la ficción violenta y la realidad trágica se difumina en la percepción obnubilada de televidentes adolescentes e incluso niños, se han venido repitiendo en diversos sitios del mundo. Los hechos de violencia cometidos, sobre todo pero no exclusivamente por adolescentes y hasta niños que se dicen inspirados en la televisión, aumentan ante una sociedad aturdida por los mis-

<sup>39</sup> Fernando Savater, "La violencia y las patrañas", en *El País*. Madrid, 13 de octubre de 1996.

mos medios. ¿Quiénes son responsables de tales hechos? El entorno social y la existencia real de violencia cotidiana; la falta de contexto explicativo que sería especialmente pertinente para los espectadores jóvenes; la gana de lucro fácil que supone la divulgación de programas de contenido violento y la ausencia de reglas suficientes para ubicar y acotar la transmisión de esos mensajes, son elementos que, sumados, contribuyen a que la violencia ya existente en el entorno social se exacerbe en su propagación mediática. La culpa, después de todo, no es sólo de los medios. Pero ellos, en ese proceso de propagación de imágenes, no son precisamente inocentes.

El profesor Gerbner lo ha dicho con la experiencia de sus tres décadas en la investigación de medios: "La televisión no 'causa' nada. Ya estamos fastidiados de decir que la televisión 'causa' esto o lo otro. En vez de ello, decimos que la televisión 'contribuye' a esto o lo otro. Las dimensiones de esa 'contribución' varían. Pero ahí están".<sup>40</sup>

<sup>40</sup> S. Stossel, "The man who counts the killings", en *op. cit.*, p. 92.

## ÍNDICE

Nota del editor .....	7
Presentación .....	9

### I. PERSPECTIVAS DE LA VIOLENCIA

Miguel Concha Malo, <i>El catolicismo y la violencia</i> .....	15
Javier Muguerza, <i>La no-violencia como utopía</i> .....	31
Manuel Reyes-Mate, <i>Por una moratoria en el uso de la violencia "revolucionaria"</i> .....	47
Rafael Segovia, <i>Democracia y violencia</i> .....	59

### II. FORMAS DE LA VIOLENCIA

Marcos Kaplan, <i>Nueva violencia latinoamericana: las dictaduras del Cono Sur</i> .....	69
Octavio Rodríguez Araujo, <i>Violencia social (un intento conceptual para el México actual)</i> .....	93
Adolfo Sánchez Rebolledo, <i>La actualidad de la violencia política</i> .....	107
Fernando Savater, <i>La exacerbación del sentimiento nacionalista</i> .....	119

### III. RETOS DE (O A) LA VIOLENCIA

Néstor A. Braunstein, <i>El psicoanálisis y la guerra</i> .....	129
Juliana González, <i>Ética y violencia (la vis de la virtud frente a la vis de la violencia)</i> .....	139
León Olivé, <i>Tecnología y violencia</i> .....	147
Luis Villoro, <i>Poder, contrapoder y violencia</i> .....	165

## IV. IDEOLOGÍAS DE LA VIOLENCIA

Roger Bartra, <i>Violencias salvajes:</i> <i>usos, costumbres y sociedad civil</i> . . . . .	179
Marta Lamas, <i>La violencia del sexismo</i> . . . . .	191
Fernando Salmerón, <i>La filosofía y la tolerancia</i> . . . . .	199

## V. ESPACIOS DE LA VIOLENCIA

Mariflor Aguilar Rivero, <i>Violencia y micropoderes</i> . . . . .	215
Horacio Cerutti Guldberg, <i>¿Violencia es destino?</i> . . . . .	223
José Ignacio Palencia, <i>La violencia en la historia</i> . . . . .	231
Ana María Rivadeo, <i>La violencia neoliberal (la demolición</i> <i>de los vínculos. Hacia una epistemología del terror)</i> . . . . .	241
Rolando Cordera Campos, <i>Violencia y economía</i> . . . . .	251
Graciela Hierro, <i>La violencia de género</i> . . . . .	263
Carlos Monsiváis, <i>La violencia urbana</i> . . . . .	275
Laura Salinas Beristáin, <i>La legislación mexicana</i> <i>frente a la violencia intrafamiliar</i> . . . . .	281

VI. RAZONES Y SINRAZONES  
DE LA VIOLENCIA

Santiago Genovés, <i>Las ciencias ante la violencia</i> . . . . .	297
Griselda Gutiérrez Castañeda, <i>Estado y violencia.</i> <i>Una perspectiva realista</i> . . . . .	309
Carlos Pereda, <i>Argumentación y violencia</i> . . . . .	327
Gabriel Vargas Lozano, <i>El papel de la violencia</i> <i>(Marx, Engels y el marxismo)</i> . . . . .	341
Samuel Arriarán, <i>Sobre la violencia: de Sorel a Marcuse</i> . . . . .	351
Bolívar Echeverría, <i>Violencia y modernidad</i> . . . . .	365
Paulette Dieterlen, <i>Hobbes: el porqué</i> <i>y para qué de la violencia</i> . . . . .	383
Ricardo Guerra, <i>Ontología, existencialismo y violencia</i> . . . . .	397

VII. EXPRESIONES Y REPRESENTACIONES  
DE LA VIOLENCIA

Federico Álvarez, <i>La violencia en la literatura</i> .....	407
Nelson Carro, <i>Expresiones y representaciones de la violencia en el cine</i> .....	419
Teresa del Conde, <i>La violencia y su posible representación en las artes plásticas</i> .....	427
Raúl Trejo Delarbre, <i>Violencia en los medios. La televisión, ¿espejo o detonador de la violencia en la sociedad?</i> .....	435



*El mundo de la violencia*, editado por la Coordinación General de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y el Fondo de Cultura Económica, se terminó de imprimir en marzo de 1998 en los talleres de la Editorial Litografía Regina de los Ángeles, S. A., Antonio Rodríguez núm. 101-L, San Simón Ticumac, CP 03660. México, D. F. La tipografía y formación estuvieron a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría y el cuidado de la edición a cargo de Miguel Barragán Vargas y Raúl Gutiérrez Moreno. El tiraje consta de dos mil ejemplares.



**ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ**  
EDITOR

## EL MUNDO DE LA VIOLENCIA

La violencia es tan vieja como la humanidad misma. Tan vieja que el inicio del duro caminar del hombre en la tierra lo fija la Biblia en un hecho violento: su expulsión del paraíso. Y si reparamos en ese duro y largo caminar a través del tiempo, que llamamos historia, vemos que la violencia no sólo persiste de una a otra época y de una a otra sociedad, sino que su presencia se vuelve avasallante en las conmociones históricas que denominamos conquistas, colonizaciones, guerras o revoluciones.

La comprensión de la naturaleza de este fenómeno social, de sus causas y efectos, contribuirá —aunque sea modestamente— a entender que el imperio de la violencia sólo podrá ser excluido, o limitado, siempre y cuando la sociedad se abra paso, con nuestro esfuerzo, justamente a lo que es incompatible con ella: la libertad, la convivencia democrática, el diálogo y la tolerancia y, en consecuencia, en la medida en que se creen las condiciones económicas, políticas y sociales correspondientes.

El presente volumen reúne diversos textos presentados por distinguidos intelectuales con motivo del Coloquio Internacional sobre la Violencia, celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1997, el cual fue coordinado por el filósofo Adolfo Sánchez Vázquez.

