

**LOS FUNDAMENTOS ÉTICOS
DE LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA.**

**UNA PERSPECTIVA
SOBRE LA VIOLENCIA**

Autora:

Rosa Maria Suñé Domènech

Director:

Francisco Fernández Buey

TESI DOCTORAL UPF / 2009

**Institut Universitari de Cultura
Departament d'Humanitats**



Para J.

Expreso mi sincero agradecimiento

A Francisco Fernández Buey, por sus consejos,
por la confianza y por la paciencia que me ha dedicado.

A la mare, a mi compañero y a mi hija,
por su cariño, por su presencia
y para que me disculpen por el tiempo que les he negado.

A la iaia y al iaio,
por sus cuidados y por los recuerdos que me regalaron.

A mi familia,
al tiet y a la tieta, a Esther y a Mari Carme
a Conchita y a Gina, a Débora y a Marcela, a todos ...
por su apoyo y por su comprensión.

A mis amigos,
a Juanan, a Andrés,
a los de aquí y a los de allá...
por su buen humor del que tanto he abusado.

A los que luchan toda la vida,
por ser, como dice Brecht,
los imprescindibles.
A los que no olvidan la utopía.
A los que se rebelan.
Ellos son la inspiración y el ejemplo.

RESUMEN / RESUM / SUMMARY

Resumen: Esta investigación presenta una perspectiva sobre la cuestión de la violencia del ámbito de lo político, tanto de aquella orientada a la conservación del orden instituido como de aquella que intenta subvertirlo, esto es, de la violencia vigilante y de la violencia insurgente. La exposición transita por tres núcleos temáticos: las dificultades que conlleva ubicar la violencia como protagonista de la crítica filosófica, la discusión sobre el significado de la violencia política en el discurso hegemónico del poder instituido y en los contra-discursos políticos de resistencia y, finalmente, la reflexión sobre la violencia insurgente cuando se articula con un ideal revolucionado y con una lucha armada. El propósito ulterior del estudio reside en argumentar que los discursos de justificación de la violencia insurgente, cuando forman parte de proyectos revolucionarios que se levantan, como *extrema ratio*, en contra de una violencia sistémica o represiva, deben advertirse como modelos de razonamiento que pueden ser ética y políticamente fundamentados. Se razona, en este sentido, que, si la praxis revolucionaria pretende ser un acto político legítimo, debe acompañarse de un discurso también revolucionario que reconozca unos límites de actuación, que reflexione sobre la transgresión ética que representa el empleo de la violencia y que no desfigure lo concreto del sufrimiento que siempre entraña la violencia. // **Palabras clave:** *discurso hegemónico, contra-discurso, guerra, guerrilla, heteronomía, insurgencia, jerarquía, liberación, lucha de clases, opresión, rebelión, responsabilidad, resistencia, revolución, sufrimiento, subversión, terrorismo, violencia revolucionaria, violencia sistémica, violencia vigilante, violencia.*

Resum: Aquesta recerca presenta una perspectiva sobre la qüestió de la violència de l'àmbit polític, tant d'aquella orientada a la conservació de l'ordre instituït com d'aquella que prova de subvertir-lo, és a dir, de la violència vigilant i de la violència insurgent. L'exposició transita per tres nuclis temàtics: les dificultats que comporta ubicar la violència com a protagonista de la crítica filosòfica, la discussió sobre el significat de la violència política en el discurs hegemònic del poder instituït i en els contra-discursos polítics de resistència i, finalment, la reflexió sobre la violència insurgent quan s'articula amb un ideal revolucionari i una lluita armada. El propòsit ulterior de l'estudi resideix en argumentar que els discursos de justificació de la violència insurgent, quan formen part de projectes revolucionaris que s'alcen, com a *extrema ratio*, contra una violència sistèmica o repressiva, s'han d'advertir com a models de raonament que poden ésser èticament i política fonamentats. Es raona, d'aquesta manera, que, si la praxis revolucionària pretén ésser un acte polític legítim, s'ha d'acompanyar d'un discurs també revolucionari que reconegui uns límits d'actuació, que reflexioni sobre la transgressió ètica que representa l'ús de la violència i que no desfiguri allò concret del sofriment que sempre comporta la violència. // **Paraules clau:** *discurs hegemònic, contra-discurs, guerra, guerrilla, heteronomia, insurgència, jerarquia, alliberament, lluita de classes, opressió, rebel·lió, resistència, responsabilitat, revolució, sofriment, subversió, terrorisme, violència revolucionària, violència sistèmica, violència vigilant, violència.*

Summary: This research presents a perspective on the issue of forms of violence within the political field, examining both vigilant violence, employed in order to preserve an established order, and insurgent violence, that attempts to subvert it. The research focuses on three core themes: the difficulties of locating violence as the protagonist of the philosophical critique, the discussion about the meaning of political violence in the hegemonic discourse of political establishment and in the political counter-discourses of resistance, and finally, reflection upon insurgent violence when motivated by a revolutionary ideal, and incorporating an armed struggle. A further purpose of this study is to argue that the discourses justifying insurgent violence, when employed as part of a revolutionary movement in opposition to a systemic violence or repression, and always as an extreme measure, should be considered as a model of reasoning that could be ethically and politically based. In this sense it is argued that if revolutionary praxis is intended to be a legitimate political act, it must be accompanied by a revolutionary political discourse that recognises limits to its actions, and considers the ethical transgression and the concrete suffering implied by the use of violence. // **Keywords:** *hegemonic discourse, counter-discourse, war, guerrilla, heteronomy, insurgency, hierarchy, liberation, class struggle, oppression, rebellion, responsibility, resistance, revolution, suffering, subversion, terrorism, revolutionary violence, systemic violence, vigilant violence, violence.*

Índice

Introducción	9-18
I. Objetivos de investigación	9
II. Por qué la presente exposición	9
III. Partitio	12
IV. Ámbito de estudio	16
Capítulo 1. Sobre las dificultades de escoger la violencia como objeto de estudio	19-64
1.1. ¿De qué hablamos cuando hablamos de violencia?	19
1.1.1. Dificultades para la definición de la violencia	20
1.1.2. Problemas con el concepto	23
1.1.3. Problemas con el sentido. Los significados de la violencia	30
1.1.4. La idea de los límites: Violencia y transgresión	35
1.2. Los discursos sobre la violencia	41
1.2.1. Por qué <i>discursos</i> y no <i>estudios</i> sobre la violencia	42
1.2.2. Por qué hablamos de <i>hegemonía</i>	47
1.2.3. La convivencia entre los discursos sobre la violencia	53
1.3. ¿Cómo aproximarnos a la violencia?	57
1.4. Consideraciones finales sobre “el amo de la significación”	63
Capítulo 2. Lo concreto de la violencia I. La concepción restringida de la violencia.	65-103
2.1. ¿Por qué la pregunta sobre <i>lo concreto</i>?	65
2.2. La polémica sobre que es <i>lo concreto</i> de la violencia política: la opción entre dos tipos de definiciones	70
2.3. Crítica de los argumentos que se emplean para justificar la perspectiva restringida de la violencia política	76
2.3.1. El argumento del estudio	79
2.3.2. El argumento del sentido común y del antónimo de la violencia	81

2.3.3. El argumento etimológico	86
2.3.4. El argumento de la necesidad del “suceso violento”	89
2.3.5. El argumento ético. Consideraciones finales sobre la cuestión de las responsabilidades desde un punto de vista restringido de la violencia	94
Capítulo 3. Lo concreto de la violencia II. La perspectiva integral sobre la violencia política.	104-138
3.1. La violencia desde la perspectiva integral	104
3.2. Lo integral del sufrimiento, la opresión y la violencia como modo de vida	106
3.3. Las condiciones vitales de la existencia. Desigualdad y violencia	111
3.4. El papel de los especialistas en la violencia desde la perspectiva integral de la violencia	117
3.4.1. Sobre las responsabilidades de la violencia	118
3.4.2. Los especialistas en la violencia y su doble cometido	128
3.4.3. Reflexión final obligada. Sobre la crueldad como práctica política	134
Capítulo 4. El ideal revolucionario y la violencia	139-190
4.1. Observaciones preliminares sobre la violencia insurgente y sobre la revolución	139
4.2. Dos categorías para el ideal revolucionario: <i>rebelión</i> y <i>liberación</i>	147
4.2.1. La rebelión y la aspiración revolucionaria	149
4.2.2. El ideal revolucionario y el movimiento de liberación	159
4.3. Una violencia que habla: Las justificaciones de la violencia revolucionaria	171
4.4. Para terminar: Una violencia que habla, pero que no es la negación de la violencia	183
Capítulo 5. Apuntes sobre la lucha armada revolucionaria	191-251
5.1. Preguntas para el debate	191
5.2. La lucha armada revolucionaria como guerra irregular	193

5.3. La guerra revolucionaria y el pensamiento sobre la guerra	201
5.4. La guerra revolucionaria y la perspectiva ética sobre la guerra	202
5.4.1. La guerra revolucionaria y las teorías de la guerra justa.	202
5.4.2. La dificultad de ritualizar la contienda en las luchas armadas revolucionarias y las limitaciones del derecho internacional de guerra en los conflictos de carácter irregular.	207
5.4.3. La degeneración de la violencia en las guerras irregulares	212
5.5. La comprensión política de la guerra revolucionaria	215
5.5.1. Sobre la continuidad entre la guerra revolucionaria y la política. Clausewitz o Foucault	215
5.5.2. El discurso del terrorismo como discurso de guerra	227
5.6. Cuando la guerra se entiende como <i>fuentes de derecho</i>. Observaciones sobre el vínculo entre el derecho y la violencia / la guerra	235
5.7. La <i>lucha armada revolucionaria</i> ¿una discusión caduca?	243
Consideraciones finales	253-269
Índice onomástico (principales autores)	271-273
Bibliografía	275-288

Introducción

I. Objetivos de investigación

La presente exposición contempla tres propósitos de estudio complementarios. El primero reside en ofrecer mi personal perspectiva filosófica sobre la violencia, en especial, sobre la del ámbito de lo político. Entiendo que, ante una expresión tan dramática de la existencia como siempre es toda violencia, el modo de interrogar al mundo de la filosofía ofrece la contingencia de un mayor acercamiento crítico al fenómeno, al concepto que lo designa y a los discursos que protagoniza. El segundo propósito consiste en observar cómo se habla sobre la violencia política, esto es, las categorías que se emplean, los alternativos sentidos que se construyen y los encontrados argumentos que se presentan, sea sobre aquella violencia destinada a conservar y ampliar una instituida distribución social del poder, sea sobre aquélla que aspira a subvertir dicha institucionalidad. Mi tercer objetivo de estudio radica en la reivindicación del buen sentido histórico y de la capacidad crítica, para comprender el conflicto social y las razones de la praxis insurgente que acude al empleo de la violencia, de ideas y categorías del ámbito de la ética y de la política que han sido marginadas por un discurso oficial sobre la violencia. Algunas de las categorías e ideas que transitarán por este estudio son, por ejemplo, la de la violencia sistémica, la de la opresión, la de la jerarquía, la de la heteronomía social, la del derecho de rebelión o la de la lucha de clases.

II. Por qué la presente exposición

Cuando se proyecta una investigación, asoman diferentes caminos metodológicos entre los cuales decidir y variados procedimientos para exponer el asunto, que se subordinan, en gran medida, a la pregunta que se acentúa durante el curso del estudio. En la exposición que aquí presento, mi principal inquietud no es tanto acertar con las mejores respuestas para alguna pregunta particular sobre la praxis violenta revolucionaria, como constatar que tanto la cuestión de la violencia en el ámbito de lo político como los discursos que se elaboran sobre la violencia deben distinguirse como objetos

fundamentales para la reflexión crítica de la filosofía. Consecuentemente, imagino que el empeño intelectual que recorre toda la exposición podría condensarse en la siguiente tesis: hay mucho que decir sobre la violencia política, vigilante e insurgente, y su conocimiento no se limita a la política de la verdad, esto es, a las certezas oficiales, que, acerca de esta materia, se patrocinan desde aquellos espacios de poder ordenador de la sociedad que actúan para imponer sus discursos como hegemónicos.

En efecto, mi interés por ubicar la violencia política en el centro de la reflexión arranca de dos observaciones. La primera es el reconocimiento de que existen verdades alternativas y en pugna sobre el significado de la violencia política que desafían a las formuladas desde las instancias instituidas del poder económico o político. Estas otras certezas están articuladas en discontinuos discursos de resistencia y plantean una cesura a una concepción uniformadora sobre el mundo que pretende desmentir, ocultar o descalificar las disidencias. Considero que es preciso explorar los argumentos de estas disidencias si se aspira a un análisis de las razones del conflicto socio-político allende de planteamientos sobre la insurgencia que desatienden el contexto social, cultural, económico, político en el que se manifiesta. En el ámbito de la violencia política, dichas verdades antagónicas se exteriorizan, en primer lugar, en una comprensión de la praxis insurgente como un tipo de acción política que aspira a ser la expresión de un derecho, antes que entenderla como la violación de una legalidad. En segundo lugar, se identifican con una perspectiva integral sobre la violencia política que no desconoce aquélla cuyos cimientos arraigan en la organización política, institucional o económica, o en la configuración histórica y jerárquica del poder.

La segunda observación es la siguiente: a pesar de las reiteradas cosmogonías de la decadencia sobre la teoría y la praxis revolucionarias, la línea de pensamiento que germina a partir de los socialismos revolucionarios y emancipadores que aparecieron hace dos siglos no solamente sigue activa, sino que, a mi entender, continúa desplegando unas propuestas alternativas de justicia social, de organización de lo económico o de disposición de lo político que se enfrentan al modelo político y económico dominante, incapaz de acabar, por ser la causa primera, con tanta opresión social, exclusión, marginalidad, explotación y heteronomía como la que exhibe el

mundo contemporáneo. Esta corriente discontinua de pensamiento resistente no se aviene, por ejemplo, ni con los principios económicos que impone el capitalismo globalizado, ni con una idea de la legitimidad política fabricada por un derecho que constituye un espacio de naturalización tanto de las jerarquías instituidas como de las relaciones de poder y de dominio, ni, en última instancia, con una teoría política liberal que pretende retener el monopolio sobre la decisión del sentido de la democracia o de cómo se define la violencia política, vigilante o insurgente.

Es preciso partir del reconocimiento de que, en el mundo contemporáneo, ha habido una pérdida del impulso revolucionario existente en movimientos históricos anteriores, a la vez que el hecho de que la crítica y la disidencia anticapitalistas no desembocan siempre en una praxis revolucionaria. No obstante, la actualidad de las ideas vinculadas con el pensamiento revolucionario se sigue advirtiendo en la presencia y en la actividad de movimientos políticos y sociales, tanto del centro como de la periferia de la globalización capitalista, que expresan su derecho de rebelión y autonomía, y que reivindican unas relaciones socioeconómicas diferentes a las actuales o unos derechos (como el del acceso a la tierra para el campesino) que han sido vulnerados sistemáticamente y a los cuales no se acepta seguir renunciando. Esta actualidad también se observa en la existencia de conflictos civiles irregulares, como los que se desarrollan en Colombia o en el Estado mexicano de Chiapas, en las que la parte insurgente reclama un ideal revolucionario socialista, progresista y emancipador. Opino, por lo que respecta a este tipo de casos, que no es posible agotar la comprensión sobre la existencia y sobre el significado político y ético de este tipo de violencias revolucionarias a partir de los argumentos elaborados en torno a un discurso sobre el terrorismo, el cual se aplica de manera indiscriminada hacia toda manifestación de praxis insurgente. Por consiguiente, considero que es preciso atender a otros discursos y a otras maneras de conceptualizar la realidad sociopolítica para proponer una aproximación crítica a los temas de la violencia política y de la praxis insurgente que se desarrolla mediante el empleo de la violencia.

III. Partitio

Esta exposición comprende cinco capítulos en los que presento mi aproximación a la cuestión de la violencia. En este apartado, explico la organización temática y el porqué de la estructura del estudio, así como un breve resumen de los principales desenlaces de cada capítulo.

A mi entender, la cardinal tarea de una reflexión filosófica se asienta en el ensayo de descubrir, con mirada crítica, el origen y el desarrollo de las categorías que nos sirven para hablar sobre el mundo. Por este motivo, pienso que el comienzo de la investigación debe situarse en las preguntas que inquietan por el tipo de concepto que es la violencia (empezando por el término sin adjetivar y continuando con la violencia política), por la naturaleza del significado que le podemos proporcionar y por los desafíos que plantea apostarla en el eje de la investigación. En el primer capítulo, titulado “*Sobre las dificultades de escoger la violencia como objeto de estudio*”, discuto sobre estas cuestiones. El resumen genérico del capítulo es que los principales inconvenientes a la hora de abordar la violencia arraigan en dos ámbitos: en primer lugar, en el sentido perspectívico (es decir, en un significado que es una perspectiva) que únicamente se puede brindar para la *violencia*, aun cuando se admita su vinculación permanente con las ideas de la transgresión y del desbordamiento de unos límites, y, en segundo lugar, en el tipo de discursos estratégicos que se construyen sobre la violencia.

Después de concluir, en el capítulo primero, que no existe un acercamiento neutral a la violencia y que todo proceso de definición de la violencia tiene que ver con las propias ideas sobre el mundo, considero que es necesario dirigir la atención a lo concreto del sufrimiento que siempre es la violencia. Como en el ámbito de la violencia política, definir qué es y qué no es violencia condiciona muchos otros discursos del ámbito de lo político, en los dos capítulos siguientes, me centro en la discusión sobre las propuestas de las dos principales aproximaciones a la violencia de naturaleza política. Estas aproximaciones las denomino el punto de vista restringido y el punto de vista integral, esto es, aquél que define la violencia primordialmente como un suceso violento y aquél que dilata su semántica y la puntualiza también como un proceso y como algo que se

experimenta como un modo de vida. El análisis de estas concepciones rivales sobre lo que la violencia significa tiene como propósito explicar las razones por las cuales opino que es preferible la perspectiva integral para comprender lo concreto del sufrimiento que representa la violencia, para no olvidar las violencias que se derivan de la organización del sistema económico o que están mediadas por instituciones, para interpretar de una manera amplia tanto la cuestión de las responsabilidades en este terreno como el cometido de los especialistas en la violencia y, por último, para valorar los argumentos que se presentan en los discursos de justificación de la violencia vigilante y de la violencia insurgente y revolucionaria.

Mis conclusiones principales de los capítulos tercero y cuarto podrían compendiarse en dos afirmaciones. La primera es que el hincapié en un punto de vista restringido sobre la violencia conlleva la indiferencia respecto a la violencia que hunde las raíces en la distribución del poder de una sociedad o en una organización de lo económico que no garantiza la justicia social, sino que, antes al contrario, significa la experiencia de la violencia como modo de vida para amplios grupos poblacionales. Ésta es la violencia que representa, por ejemplo, la miseria generalizada en contextos de abundancia de recursos. Es, en todo caso, la violencia de la opresión, en cualquiera de sus manifestaciones. La segunda conclusión es que el hecho de que la perspectiva restringida haya conseguido situarse como la versión oficial de lo que se entiende por violencia política, desde los espacios de poder, aunque también desde la academia, entiendo que debe explicarse por la voluntad de negar, antes de que sea formulada, la posibilidad de una insurgencia que levante su propia violencia en contra de aquella, puesto que se parte del argumento de que la fundamentación ética de la violencia revolucionaria sólo puede justificarse cuando es la respuesta a otra violencia. Razono, por consiguiente, que el proceso de definir la violencia política debe interpretarse en el marco de un discurso estratégico sobre la violencia.

Si bien en los capítulos 2 y 3 recapitulo sobre la violencia política indeterminadamente, tanto de aquella que ambiciona la conservación del poder establecido como de aquella que proyecta su alteración, es cierto que el primordial interés se centra en argumentar la extensión semántica de la violencia política vigilante que propone la perspectiva

integral sobre la violencia. Por este motivo, en los dos capítulos siguientes, mi preocupación de estudio se desplaza hacia cuestiones que atañen más privativamente a la violencia insurgente, en concreto, en el capítulo 4, discuto acerca del vínculo entre la violencia y el ideal revolucionario, y, en el capítulo 5, sobre cómo podemos emprender el estudio de una lucha armada de signo revolucionario y cuáles son las características de una guerra de esta naturaleza en la contemporaneidad.

El capítulo 4 se destina a interpretar, primero, la articulación de la violencia revolucionaria con la praxis política que tiene un ideal revolucionario de tipo socialista y emancipador y, segundo, los ingredientes del discurso de fundamentación ética y política de la violencia revolucionaria. Entre otros aspectos, me detengo en la reflexión sobre las categorías de *rebelión* y *liberación*, así como en las características y en las limitaciones de los argumentos que se presentan con el fin de justificar la opción por la violencia como acto político del insurgente.

La observación esencial que atraviesa todo el capítulo cuarto consiste en notar que el modelo de razonamiento ético-político sobre la propia praxis violenta del revolucionario, si aspira a diferenciarse del modelo de razonamiento del Estado cuando distingue –arbitrariamente– su propia violencia como *fuerza* y la del insurgente como *violencia*, debe exhibir una serie de requisitos, en especial, una clara voluntad de justificación pública y una razonada explicación de por qué se considera una opción política y éticamente legítima. Para ello es imprescindible que el insurgente demuestre, por ejemplo, que se trata de un último recurso y que exista una reflexión consciente sobre la propia responsabilidad respecto a la violencia. Entiendo que puede nombrarse a la violencia revolucionaria como una *violencia que habla*, sin embargo, considero que, por el hecho de ser una contra-violencia o porque el ideal revolucionario aspire a un mundo sin violencia, no debe ser razonada ni como una violencia purificada ni como una praxis que simboliza la “negación de la violencia”. Según mi parecer, afirmaciones de esta índole colisionan con lo concreto del sufrimiento, conllevan una displicencia hacia los daños que siempre ocasiona la violencia y terminan por equiparar el discurso del insurgente con el discurso del Estado cuando explica su propia violencia con

adjetivos lenitivos o la disfraz con el nombre de *fuera*. Aquí se encuentra la aclaración de por qué Albert Camus y Simone Weil son los autores más citados en este capítulo.

Finalmente, la investigación que presento en el capítulo quinto se dedica al significado de las luchas armadas contemporáneas en las que la parte insurgente asume un ideal revolucionario como el que se ha comentado en el precedente capítulo. El propósito del capítulo 5 reside en esbozar las cuestiones que estimo más relevantes sobre la guerra revolucionaria en nuestros días, aunque no se trate del análisis exhaustivo de ningún conflicto en particular, sino de consideraciones sobre el sentido y sobre los problemas éticos y políticos que conlleva el estudio de este tipo de conflictos. Por este motivo, el título del capítulo es “*Apuntes sobre la lucha armada revolucionaria.*” El curso de la reflexión repara en los siguientes aspectos: los rasgos que caracterizan las luchas armadas irregulares, los problemas éticos asociados a este tipo de contiendas (por ejemplo, la degeneración de los hechos de violencia), la manera en que se puede entender la continuidad entre la política y la guerra revolucionaria, la consideración del discurso del terrorismo como un discurso de guerra orientado a la estigmatización del adversario político insurgente, la advertencia del vínculo permanente entre el derecho y la guerra/violencia y, por último, la pregunta por la actualidad o por la caducidad de los argumentos que se han empleado para entender la dinámica del conflicto sociopolítico, tales como el de la guerra revolucionaria o el de la lucha de clases.

El objetivo general del capítulo 5 es situar la cuestión de la lucha armada insurgente como un tema de actualidad que debe ser pensado de manera crítica. Así, por ejemplo, opino que circunscribir la interpretación de toda acción insurgente a las categorías del derecho penal, en especial, a los argumentos elaborados en torno al concepto del terrorismo, como es habitual en la versión pública oficial sobre la materia, comporta la negación del sentido político de una insurgencia y, en última instancia, debe entenderse como una maniobra para ocultar que, en toda sociedad, se oponen diferentes legitimidades políticas, cuando menos, en el ámbito del discurso, aunque, en ocasiones, también mediante la violencia.

IV. *Ámbito de estudio*

Resulta complicado confinar en parcelaciones académicas el acercamiento a unos fenómenos y unas categorías tan multidimensionales como son los que deambulan por la presente exposición. Con todo, pienso que las preguntas que bosquejo y la manera en que ensayo las respuestas apuntan, principalmente, al ámbito de las preocupaciones de la filosofía política y de la filosofía moral.

Por lo que se refiere a la filosofía política, entiendo que es tanto el aporte que el modo de interrogar de la filosofía puede procurar para la praxis y la teoría políticas como el ensayo de interpretar las principales ideas políticas de nuestros días mediante el examen crítico de los presupuestos y de los conceptos que se manejan en los distintos niveles de política. Aquí la principal curiosidad se vuelca en los encontrados y adversarios discursos que se construyen acerca de lo que significan la violencia política y la violencia revolucionaria. El recorrido de la reflexión, de todas formas, ayuda a que la atención se dilate hacia otros terrenos, por ejemplo, hacia aquellos discursos que tratan sobre el significado del orden, de la opresión, del sufrimiento, de la justicia social, de la rebelión, del cambio sociopolítico, de la guerra o de la revolución.

Me interesa recalcar que, cuando pienso en la *política*, no me limito a señalar el arte, la doctrina o la opinión referente al gobierno de los Estados, sino algo más en consonancia con la definición que brinda Castoriadis para esta categoría, esto es, como aquella actividad colectiva o individual explícita que tiene como objeto la institución dada.¹ Entendida la política en el sentido que le confiere Castoriadis, se trata, verdaderamente, de una rehabilitación de la idea aristotélica y maquiaveliana de la política como ‘*ética de lo colectivo*’ que expresa tanto una toma de consciencia sobre lo humano del origen de las instituciones como un contraste con la tradición, donde la pregunta sobre la legitimidad de las instituciones instituidas y de las jerarquías no es planteada. Esta noción de *política*, como advierte Castoriadis, no debe confundirse con la de *lo político*, la cual, en tanto que denota la dimensión de la sociedad relacionada con el poder explícito o con la existencia de instancias que puedan emitir imperativos sancionables,

¹ Cf. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona, 1983.

ha existido siempre en cualquier sociedad. Según Castoriadis, la primera aparición histórica del proyecto de autonomía, colectiva e individual, se remonta a la invención de la *política* por parte de los griegos, con la que convirtieron *La Verdad* en un movimiento interminable de pensamiento que pone a prueba, de manera constante, sus propios límites y que retorna, una y otra vez, sobre sí mismo. El traslado de esta actitud ahora, al terreno de las ideas, entiendo que debe traducirse en una postura intelectual crítica que arranque su reflexión sobre las verdades instituidas y sobre las categorías que utilizamos para hablar sobre el mundo. El punto de partida de esta perspectiva sobre la violencia es la aceptación de que cualquier teoría sobre lo social está determinada por la actividad histórica concreta, esto es, que no existe el conocimiento neutral y, por lo tanto, que es preciso atender a los procesos de producción de las categorías y de los discursos políticos. En consecuencia, una de las tareas subyacentes de esta exposición consiste en descubrir las significaciones imaginarias que se esconden detrás de las teorías de la violencia que manejamos y en reconocer los *loci* conceptuales donde se moldea la reflexión sobre la cuestión de la violencia del ámbito de lo político. Otro quehacer radica en determinar cuáles son las categorías políticas que mejor pueden acompañarnos para una comprensión de las causas y de las razones del conflicto social y del empleo de la violencia como instrumento de acción política.

Por otro lado, como ya he avanzado, esta exposición también recae en el terreno de las preocupaciones de la filosofía moral, de hecho, el rótulo genérico de la investigación es “*Los fundamentos éticos de la violencia revolucionaria*”. Mi preferencia por este título se explica porque, según mi parecer, toda decisión de centrar el núcleo de la investigación en la violencia comienza en la perturbación que ocasiona los límites que la violencia viola y, por lo tanto, plantea cuestiones que atañen a la comprensión de nuestros principios morales. Estas cuestiones siempre nos fuerzan a posicionarnos éticamente, por ejemplo, cuando nos interrogamos sobre la contingencia de defender una praxis violenta para la consecución de un objetivo político revolucionario, aun cuando se reconozca la violencia como límite extremo y aun cuando se admita que lo concreto de la violencia es independiente de la finalidad por la que se acude a la violencia como instrumento.

En efecto, puesto que no observo, únicamente, el sentido de la violencia insurgente cuando se incluye en un tipo de praxis política y por su papel en el devenir de las sociedades, sino que también me interrogo por los modelos de razonamiento que se presentan a la hora de condenar o de justificar la violencia revolucionaria, considero que el terreno del reflexionar de la ética, junto con el de la política, son los propios de esta exposición. La violencia es siempre una transgresión, el desbordamiento de unos límites por la fuerza. La violencia siempre sacude las conciencias y ante la violencia no es posible ser indiferente. De esta manera, cuando un discurso insurgente está orientado estratégicamente para justificar la opción por el empleo de la violencia como medio para un objetivo ético-político, entiendo que, además de ser un discurso que debe tener una clara voluntad de explicarse públicamente, debe reconocer unos nuevos límites para la propia violencia y razonar por qué la justicia que aspira legitima la transgresión de la violencia. Si opinamos, como Zubiri, que la ética es aquella realización vital del ser humano cuando se ve impelido a elegir entre las diferentes posibilidades a las que se encuentra abierto, es importante remarcar que, ante la violencia, siempre nos es obligado tomar posición y, por lo tanto, su análisis acontece como una actividad ética.

En suma, tal y como yo la concibo, toda aproximación teórica a la violencia revolucionaria constituye un *acto político* y un *acto moral*, en cuanto está determinado por nuestra concepción política sobre el mundo y en cuanto apela a los valores con los que calificamos los fenómenos humanos. Hannah Arendt, en *Sobre la revolución*, expresa, con mejores palabras que las mías, la vinculación que existe entre la ética y la política cuando la violencia emerge como el objeto de la investigación. Recuerda, asimismo, la importancia del planteamiento por la cuestión de la violencia cuando se comparte un ideal político revolucionario, como es el caso de la que esto escribe:

“Una teoría de la guerra o una teoría de la revolución sólo pueden ocuparse de la justificación de la violencia, en cuanto esta justificación constituye su limitación política; si en vez de eso, llega a formular una glorificación o justificación de la violencia en cuanto a tal, ya no es política, sino anti-política.”²

²Hannah Arendt, *Sobre la Revolución*, Alianza, Madrid, 1988, pág. 19.

Capítulo 1. Sobre las dificultades de escoger la violencia como objeto de estudio

“En la cima del monopolio de la violencia legítima, encontramos el monopolio de la palabra legítima; y éste está, a su vez, ordenado por el monopolio de la significación válida. El Amo de la significación sienta cátedra por encima del Amo de la violencia.”³

1.1. ¿De qué hablamos cuando hablamos de violencia?

Intentar comprender la arquitectura de los discursos sobre la violencia y, en especial, sobre la *violencia revolucionaria*, cómo se proyecta el edificio, cómo se organizan sus fundamentos, como se construyen las paredes que encierran cada habitación -cada discurso- en un espacio de sentido coherente, exige empezar por algo sencillo y una cuestión se presenta como básica: *¿De qué hablamos cuando hablamos de violencia?*

El planteamiento de esta pregunta es fácil, en su respuesta, por contra, reside una extrema dificultad. En lo primero que se piensa, naturalmente, es en brindar una definición para la violencia, en ofrecerle un contenido diáfano, estricto y exacto, que lo diferencie de otros conceptos, sin embargo, ¿es esto posible?, ¿lo es, al menos, algunas veces? Si lo es, ¿en qué ocasiones? Si no, ¿qué es lo que lo impide? Podemos ofrecer la definición de violencia que encontramos en una obra de referencia como el DRAE y, a partir de allí, aceptar dicha definición como válida e incuestionable y seguir el estudio sin más. Sin embargo, si lo que nos interesa es reflexionar sobre los problemas relacionados con el sentido de la violencia, los pasos a seguir son diferentes. Parece lógico que precisar claramente el significado de la “violencia” tiene que ser el primer paso obligado en un estudio que, como el presente, pretenda ahondar en las aproximaciones sobre la violencia o en los discursos, de justificación o de condena, que se elaboran respecto al empleo de la violencia revolucionaria, sin embargo, es necesaria una advertencia preliminar: ni en este capítulo, ni en ningún otro de la investigación, podré ofrecer un significado para la violencia política que pueda considerarse neutro,

³ Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona, 1983, pág. 416.

como el que podemos dotar para *dos* (“uno y uno”), no creo que sea posible y tampoco es el interés de la presente exposición. A continuación, explicaré por qué.

Antes, sin embargo, es preciso recordar por qué considero relevante que el primer capítulo se plantee la cuestión que lleva por título y por qué, si el interés principal es la discusión sobre la violencia revolucionaria, la exposición se inicie con la pregunta acerca del sentido genérico de la violencia. La más sólida, a la par que simple, razón tiene que ver con el enfoque que sugiero: cada tipo de aproximación a la violencia va de la mano de un modo particular de interrogar al fenómeno y lo que desvela a la filosofía es la indagación por el concepto. Como apuntan Deleuze y Guattari, “*la filosofía no es un mero arte de formar, inventar o fabricar conceptos, pues los conceptos no son necesariamente formas, inventos o productos. La filosofía con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos.*”⁴ Claro está que ni el concepto de *violencia* ni el de *violencia revolucionaria* son de nueva creación, antes al contrario, revelan una historia, un pasado, que determina sus pormenores y que es imperioso atender, por eso, lo más importante es no tratarlos como conocimientos o representaciones dados, sino como entidades sobre las cuales *hay algo que decir*. Y, en este sentido, debo indicar que concibo este *decir sobre los conceptos* como una actividad intelectual crítica encaminada a preguntarse tanto por el origen y el establecimiento de las significaciones de los conceptos como por la manera por la cual algunos de estos significados consiguen un estatus de verdad, mientras que otros quedan proscritos a ser significados equívocos, falaces, utilitarios o moralmente arteros e inaceptables. Dice Foucault que cada sociedad tiene su política oficial de la verdad, esto es cierto, sin duda, aunque también lo es que, en toda comunidad, el régimen oficial de verdad se encuentra con resistencias diversas, más activas o menos, pero siempre maneras alternativas de decir sobre las cosas.

1.1.1. Dificultades para la definición de la violencia

Una definición, como nos previene la etimología del término, consiste en caracterizar un concepto a partir de de-limitarlo, de someterlo a la regla de unas fronteras semánticas

⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, pág. 11.

y/o pragmáticas, de esto se sigue que debemos conocer, primero, los palenques que vamos a plantar para cercarlo, pero ¿cómo lograr una caracterización no conflictiva de la *violencia* cuando empezamos el camino a partir de unos *límites* que son, de por sí, motivo de conflicto? Cuando de-finimos la *violencia* no sólo acotamos el concepto, sino también todo el repertorio de cuestiones que nos podamos plantear después y, por lo tanto, las dificultades que nos encontremos a la hora de dar un sentido a la *violencia* (al concepto de violencia) son el origen de las dificultades con las que tropezaremos cuando pretendamos reconocer, comprender o dar un razonamiento ético al fenómeno de la violencia insurgente. Por lo tanto, no podemos librarnos, de forma integral, de los problemas que nos plantea la definición de la *violencia*, ya que éstos reaparecen, insistentemente, a lo largo del itinerario de cualquier análisis sobre la violencia. Entonces, ¿qué hacer?

En mi opinión, un primer paso puede ser admitir el acierto de Wittgenstein cuando afirma que el origen de la mayoría de los problemas filosóficos que nos planteamos reside en una mala comprensión del lenguaje y que es forzoso detenernos en pensar en los diferentes contenidos que encierra el significado de los conceptos que nos sirven para el filosofar. Demorarnos, como mínimo, en mirar, en conocer los conceptos que van transitando a lo largo del discurso tiene que ser, precisamente, el arranque de cualquier investigación. No obstante, ¿este preocuparse por el contenido de los conceptos significa, de manera obligatoria, un reconocimiento de la posibilidad de su delimitación o puede indicar, por el contrario, que la mala comprensión del lenguaje, el no pensar en los conceptos del filosofar, se refiere a que no nos percatamos de los problemas asociados con la atribución de su significado?

Una segunda actitud que debemos evitar es la de querer cambiar, enmascarar o esconder la realidad a fin de que ésta se acomode a nuestros objetivos intelectuales, es decir, que lo que confeccionemos, de manera voluntaria o no, sea una *teoría en rastreo de la realidad*. Si resulta que el concepto de violencia es problemático para definir, si sólo el mero planteamiento de una discusión sobre la violencia revolucionaria es ya germen de polémica, tomémoslo así, aceptemos este hecho y sigamos adelante. Lo más importante, opino, es no callar, saber que hay algo que decir, aunque ignoremos cómo hablar de ello

y, en este aspecto, sí que manifiesto mi completo desacuerdo con otras palabras que dijo Wittgenstein.⁵ Lo esencial, para esta investigación, es -siguiendo a Foucault cuando habla sobre el poder- tomar la palabra sobre el tema, forzar la red de la información institucional, mirar qué política de verdad se impone, con el objetivo, no de presentar una nueva certeza, sino, al menos, de exteriorizar que hay más de una certeza, de una verdad posible. Como dice Foucault: “*El discurso de la lucha no se opone al inconsciente: se opone al secreto*”⁶. Por lo tanto, exteriorizar los secretos de los diferentes discursos sobre la violencia debe ser un propósito para no olvidar.

En este capítulo, pretendo ofrecer un breve panorama de los principales escollos que plantea un estudio que tenga como centro de interés a la *violencia*, lo que es diferente de tratar a la violencia como aspecto marginal en el estudio de otro tema, como puede ser el del cambio social o el de los fenómenos revolucionarios. En concreto, mi preocupación es señalar que el examen de esta cuestión se acompaña siempre de unos impedimentos para el acercamiento al concepto que condicionan no sólo la manera cómo se encara la investigación, sino también cómo se analiza el fenómeno de la violencia y qué conclusiones pueden esperarse. En última instancia, mi interés es insistir en la cautela que es necesaria ante cualquier conclusión para la pregunta “¿*de qué hablamos cuando hablamos de violencia?*” debido al carácter controvertido que siempre albergarán nuestras respuestas, las cuales se supeditan no sólo a las dificultades para la comprensión del fenómeno, sino también a las decisiones que vaya tomando el investigador sobre qué aspectos son los que merecen hincapié y cuáles no a la hora de conceptualizar la violencia, así como cuál es el procedimiento que más se acomoda a sus inquietudes o a sus expectativas. El *cómo* se emprende la investigación condiciona, por lo tanto, a lo *qué* se estudia, a las razones que se brindan e, incluso, al *para qué* se investiga.

⁵ Me refiero a estas palabras: “... *lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar.*” Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logicus-Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pág. 11.

⁶ Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Altaya, Barcelona, 1994, pág. 16.

1.1.2. Problemas con el concepto

La preocupación por el concepto, como ya se ha comentado, está en el núcleo del reflexionar filosófico, por lo tanto, lo primero que nos debemos plantear es ¿con qué tipo de concepto estamos tratando?

Un primer inconveniente con el que nos encontramos en el momento de determinar qué tipo de concepto es la *violencia* es la multiplicidad de sus ámbitos de uso. Para empezar, parece obvio constatar que, como mínimo, hay una doble condición pragmática de la *violencia*: por un lado, pertenece al uso cotidiano, al lenguaje común, del día a día, y, por el otro, es también una expresión de la terminología de diversas disciplinas científicas, como por ejemplo, la sociología, la etología, el derecho, la teoría política, la antropología o la psiquiatría. En tanto que miembro del lenguaje ordinario, la *violencia* se caracteriza por su polisemia y ambigüedad, por acarrear connotaciones, por tener vocablos sinónimos y por activar sus significados dentro de un contexto. En contraste, en su condición de término científico, el sentido de la *violencia*, al menos dentro de cada disciplina, debería poderse precisar de forma unívoca, de tal manera que no hubiera zonas difuminadas en su acotación que ofrecieran oportunidad para la polémica y, consecuentemente, constituyeran un freno para su estudio. Sin embargo, ¿es posible una definición no polémica de la *violencia* en cualquiera de sus terrenos de uso? En mi opinión, la respuesta es negativa. A continuación, considero algunas de las razones que pueden servir para explicar el carácter polémico de la *violencia* y su no-reductibilidad a un significado consensuado.

Si advertimos el hecho de que *violencia* es una palabra del lenguaje ordinario y no un concepto creado adrede por un autor para explicar su programa filosófico (como el *Espíritu* de Hegel), se puede pensar que el concepto funcionará cumpliendo las pautas del *sentido común*. Una manera de comprender a lo que puede aludir una expresión tan vaga y general como es la de *sentido común* propongo que puede ser la propuesta de Gramsci: el nombre colectivo que se confiere a aquellas concepciones del mundo que no pueden reducirse a unidad y coherencia ni en la conciencia individual ni en la

conciencia colectiva.⁷ Esto es, aquellas ideas sobre el mundo que no son el fruto de una conciencia crítica que se pregunta por la historicidad de los propios puntos de vista ni por la génesis y el desarrollo de los conceptos que maneja. En relación con esto, es obligatorio recordar, aunque no vaya a dilatar me en la cuestión, que la apelación a algo que denominamos *sentido común* para precisar, constreñir o delimitar el significado de una palabra no está exenta de controversia, en especial, cuando el concepto se estudia con voluntad de inquirir por qué se usa así, cuando es el sujeto de la pregunta y cuando la génesis de su sentido es la protagonista de la investigación filosófica.

La posición intelectual frente al concepto de esta investigación, consecuentemente, no puede ser otra que la de la abierta, franca y consciente desconfianza. Desconfianza, por una parte, hacia el concepto en la manera en que se nos presenta en el sentido común, es decir, con los atributos de definitivo, de normal, de indiscutible o de necesario y, por otra parte, hacia todo estudio, argumentación, defensa o condena de la violencia que no se plantee, como mínimo, la contingencia de la sospecha. Por lo tanto, a partir de ahora y durante el transcurso de la investigación, mi mayor preocupación es poder conseguir el distanciamiento deseable que me permita la adopción de una postura crítica respecto a la *violencia* y, sobre todo, respecto a la violencia que se emplea con el propósito de conseguir fines políticos revolucionarios, la *violencia revolucionaria*, y el alejamiento de las inercias de aseveraciones apodícticas, disposiciones legales incontestables y manidos axiomas morales. Horkheimer, en *Teoría tradicional y Teoría crítica*, plantea de la siguiente manera el problema de las certezas rotundas que proclama el sentido común y cómo es necesario, para quien pretende mirar de manera crítica el mundo, huir de ellas. Considero que recordar algunas de sus palabras, aunque el texto sea un poco extenso, es muy sugerente para el presente estudio⁸:

“El poder del sano entendimiento común, del common sense, para el que no existen secretos, así como la validez general de puntos de vista acerca

⁷ “...«sentido común» es un nombre colectivo, como «religión»; no existe un sentido común sólo, sino que, también el sentido común es un producto y un devenir histórico. La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común, y de este modo coincide con el «buen sentido», que se contraponen al sentido común.” Antonio Gramsci, *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, Siglo XXI, Madrid, 2007, pág. 366.

⁸ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós I.C.E / U.A.B, Barcelona, 2000, págs. 37-42. El subrayado es mío

de ámbitos no relacionados inmediatamente con los conflictos sociales, como pueda ser la ciencia natural, están condicionados por el hecho de que el mundo de objetos que se ha de juzgar surge en buena medida de una actividad determinada por los mismos pensamientos mediante los cuales ese mundo se reconoce y conceptualiza a sí mismo en el individuo. (...) Ahora bien, existe una actitud (Verhalten) humana que tiene por objeto la sociedad misma. (...) Aunque esta actividad surge de la estructura social, ni su propósito consciente ni su significado objetivo apuntan a que algo en esa estructura funcione mejor. Las categorías de lo mejor, lo útil, lo conforme a fines, lo productivo, lo valioso, que tienen validez en este orden, le resultan más bien sospechosas, y en modo alguno considera que sean presupuestos extracientíficos sobre los que no tenga nada que decir. Mientras que generalmente corresponde al individuo aceptar las determinaciones fundamentales de su existencia como algo dado y aspirar a cumplirlas, mientras que el individuo encuentra su satisfacción y su honor en resolver en la medida de sus fuerzas las tareas ligadas a su puesto en la sociedad y en hacer eficazmente lo suyo, pese a la crítica, todo lo enérgica que se quiera, que pueda surgir en cuestiones de detalle, la actitud crítica, por el contrario, carece de toda confianza hacia las pautas que la vida social, tal cual es, le da a cada uno. La separación de individuo y sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites de su actividad que han sido trazados de antemano, se relativiza en la teoría crítica. Esta concibe el marco condicionado por la interacción ciega de las actividades individuales, es decir, la división del trabajo dada y las diferencias de clase, como una función que, al surgir de la actividad humana, puede también someterse a la decisión planificada y a la elección racional de fines.”

Una posición crítica ante el concepto, ofrece, asimismo, una gran ocasión para el estudio, ya que, si se parte de que el contenido de los conceptos, tal y como se entienden *comúnmente*, no surge de la nada, sino que está determinado por las condiciones de su nacimiento, de su madurez, de su difusión y de su alianza con otros conceptos, centrar la vista en ello nos puede ayudar en el intento de desvelar los elementos epistemológicos, individuales, sociales, económicos, políticos, culturales y de configuración de poder del escenario de su formulación. De lo que se trata, por consiguiente, es de asumir este punto de partida: no todo lo que se habla, escribe, piensa, legisla o condena sobre la violencia del ámbito de lo político apelando al sentido común es incuestionable, pues la misma formación de dicho sentido tiene una historicidad que puede ser perfilada.

Pongamos por caso un concepto que va a aparecer en más de una ocasión a lo largo de esta exposición y que pertenece al mismo circuito semántico que el de *violencia*

política, aunque es mucho más joven y, a la vez, se le supone un contenido más específico y puntual: el de *terrorismo*. La definición y el sentido de este ubicuo, prolífico y ya deslucido concepto, estrella indiscutible de cualquier debate político contemporáneo sobre el orden público, podría ser materia para un largo estudio, pues ha pasado de denotar un método de acción violenta⁹ a ser un maremágnum de (sin)sentidos emotivos que se aplican a todo aquello que se considera lo más horrible e inaceptable moralmente en nuestras sociedades, en una posición hermana a la de los conceptos de *herejía* o de *brujería* en tiempos del Santo Oficio.¹⁰ Sin duda, no es éste el momento de ahondar en los motivos que explicarían su ensanchamiento semántico ni la opulencia de sus apariciones, sin embargo, sirve para constatar dos cosas: en primer lugar, que si miramos atrás, hacia los estudios académicos sobre el tema en el último siglo, podremos observar cómo la variación en el interés por el terrorismo, con los consecuentes debates acerca de lo que define o las polémicas sobre lo que significa, ha ido de la mano de determinados acontecimientos históricos, composiciones del poder político y corrientes de pensamiento dominantes que pueden ser identificados y señalados. En segundo lugar, igual que como sucedía con la herejía y la brujería, el terrorismo también tiene sus inquisidores, procuradores y alguaciles de oficio que trabajan para unas instituciones concretas, cuya composición, objetivos, intereses y actuaciones pueden ser, también, identificados y señalados. Estos inquisidores son los que cocinan la mayor parte de los ingredientes que componen el entendimiento común sobre el tema y son los que, como diría Foucault, retienen y proclaman la *verdad oficial*, aquella que el discurso hegemónico presenta como la única significación válida y a la cual se oponen los contra-discursos sobre la violencia.

⁹ Por ejemplo, el sociólogo Paul Wilkinson, en la *Enciclopedia de las Instituciones Políticas*, define el terrorismo de esta manera: “describe un tipo especial de violencia, un sistema de armas que puede ser utilizado por sí mismo o como parte de un repertorio completo de guerra no convencional.” Entendido de esta suerte, el terrorismo no es privativo del accionar de la violencia insurgente, sino que, como sistema de armas, puede ser utilizado tanto por la violencia insurgente como por la vigilante. Sin embargo, no es así en el caso de este autor. (Vid. nota a pie n° 233)

¹⁰ El terrorismo sería una especie de meta-violencia, aquella violencia que se considera más allá de la violencia que entraría dentro de un patrón normal de comportamiento, es decir, más allá de lo tolerable. Así, cuando la sociedad cambia su apreciación de estos patrones y ya no considera tan normal o admisible que, por ejemplo, los hombres asesinen a sus compañeras o que cada verano se quemen hectáreas de bosques, se habla de “terrorismo contra las mujeres” y “terrorismo medioambiental”. Queda la duda sobre si estas arbitrariedades semánticas, a parte de empobrecer el lenguaje, pueden contribuir en algo a mitigar o a luchar en contra de las violencias que se denuncian.

Con todo, del carácter acrítico de las definiciones que se gestan en el mundo del sentido común, se debe evitar concluir, de manera apresurada o prepotente, su incongruencia o arbitrariedad, ya que, como mínimo, estarán de acuerdo con el escenario vital en el que son precisadas, responderán a los problemas planteados por la realidad y, por ello, serán fuente de conocimiento para sus actores. Por lo tanto, cualquier definición de la violencia que se formule en el uso cotidiano del lenguaje se supeditará a los entornos lingüístico y extralingüístico de su formulación y será material de construcción del edificio del sentido común –o de los “sentidos comunes”- que es aquello que determina, al final, la manera en que nos movemos en el mundo y cómo valoramos los fenómenos humanos.

La pregunta que se plantea en seguida es: ¿sucede lo contrario con la caracterización de *violencia* que se elabore desde alguna disciplina científica, como, por ejemplo, desde la filosofía o la teoría política? Mi impresión es que no es posible evitar el problema de la ambigüedad y que cualquier definición que no lo admita está escondiendo una parte radical en la caracterización de dicho concepto, esto es, la subjetividad de la perspectiva, que deriva de los límites que se le aplican. Por la misma razón, antes comentada, que cuando nos plantamos enfrente de un concepto del ámbito de lo político como es el de *violencia revolucionaria* no se pueden aceptar verdades indiscutibles, tampoco podemos admitir la posibilidad de una íntegra neutralidad científica, pues tan sólo el reconocimiento de que es un término a discutir, puede o podría ser considerado una postura política, aunque no se tenga conciencia de ello o no se reconozca abiertamente. Pero, volviendo sobre la pregunta que se plantea el título de este apartado, ¿cómo podemos abordar el concepto de la violencia?

Como ilustración o guía para actuar, podemos atender a las conclusiones del trabajo de Isaiah Berlin sobre el concepto de *libertad*:¹¹ Lo que me interesa del estudio de Berlin es la reflexión que realiza sobre el acto de abordar y de definir su materia. Berlin diferencia entre una libertad que llama *libertad negativa*, que es la respuesta a la pregunta sobre el ámbito en el que el sujeto, individual o colectivo, tiene menos

¹¹ Cf. Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro Ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988, págs. 187-243.

obstáculos para la realización de sus propias decisiones, y otra que llama *libertad positiva*, que es la respuesta a la pregunta sobre quién es la causa del control que determina que alguien haga una cosa u otra. No obstante, reconoce que no existe un contenido verdadero y único para el *principio de la libertad*, puesto que, como depende de gran cantidad de factores, es imposible definirla a partir de una sola fórmula. Con independencia de que comulguemos o no con el contenido que Berlin otorga a la *libertad*, en mi opinión, para el concepto de *violencia*, sobre todo, la del ámbito político, nos encontramos ante dificultades similares a las que se encuentra Berlin con *libertad*, esto es, no existe la definición integral o escrupulosa que dé cuenta de todo lo que la violencia significa.

Para empezar, porque *violencia* y *violento*, igual que *libertad* y *libre*, funcionan como cajones de sastre que designan a fenómenos, acciones, comportamientos, acontecimientos o ideas muy diversos. Los siguientes ejemplos de aplicación de estos conceptos pueden servir como ilustración: el bombardeo de ciudades, la manera de expresarse de alguien, la muerte a diario de miles de niños por inanición o por falta de vacunas, la ideología totalizante, la ejecución de la pena capital, el maltrato de detenidos en la comisaría, la tempestad de verano, la experimentación en un laboratorio con animales, el estupro, el genocidio de pueblos enteros, la programación de una cadena de televisión, el destrozo de mobiliario público, la bofetada de la madre al hijo desobediente, la bomba en un avión o en un oleoducto, la prohibición del uso de una lengua en la educación, el atraco a mano armada, el comportamiento agresivo de los seguidores de algún deporte, la pelea de gallos, el crimen “pasional”, el incendio provocado de bosques, el combate de boxeo, el secuestro con rehenes, la disposición legal injusta, etc. Todo lo anterior es o puede ser considerado *violencia* y, sin embargo, observamos gran disparidad en los comportamientos individuales o colectivos implicados, en las manifestaciones o repercusiones de la violencia, en el sufrimiento generado o en las responsabilidades evidentes. Podemos seguir la estrategia de definir estos fenómenos a partir de aquello que distingue a cada uno de los otros y darle, a continuación, un nombre particular –como, por ejemplo, violencia de los elementos, política, xenófoba, sistémica o criminal– o también, partir de una distinción entre hechos de violencia, es decir, acciones donde se ataca la realidad corpórea del individuo

y situaciones de violencia en las que encontramos diferentes hechos violentos. Sin embargo, si buscamos un contenido auténtico y único para la *violencia*, ¿cómo decidiremos qué elemento es el relevante y cuáles son los secundarios?, ¿qué es lo que comparten estos fenómenos para ser caracterizados como *violencia*?, ¿podemos comprender la violencia a partir de su alianza con otras categorías, como la *fuerza*, la *crueledad*, la *irracionalidad*, la *maldad* o el *odio*?

No obstante, aun admitiendo las diferencias, reconocemos que hay *algo* de similar entre ellos que nos permite englobarlos bajo el mismo rótulo de *violencia*. ¿Se trata, acaso, de un *aire de familia*? Para no inventar más expresiones y ayudarnos de nuevo por Wittgenstein, podríamos usar su expresión de *concepto cúmulo*.¹² De esta manera, aunque admitamos que el concepto de *violencia* tiene una estructura imprecisa, podemos reconocer semejanzas familiares entre las diferentes ejemplificaciones enumeradas. Con la palabra *juego*, Wittgenstein muestra que no siempre hay algo en común en todas las actividades a las que se aplica la palabra (unos son entretenidos, los otros colectivos, etcétera), pero ello no implica que la palabra aparezca arbitrariamente, es decir, no conlleva que su uso esté sin reglar. El seguimiento de una regla, según Wittgenstein, se explicaría como una práctica, una costumbre en la que la captación de la regla sería usar esta expresión de acuerdo con un empleo estable, que es lo que constituiría el significado de la expresión.¹³ En el caso de la violencia, ¿cuáles son las reglas que hacen que la misma expresión se aplique a fenómenos tan dispares?, ¿en qué se fundamenta la estabilidad de su empleo? Podemos considerar, como apuntan Deleuze y Guattari que “*todo concepto tiene un perímetro irregular, definido por la cifra de sus*

¹² Este término fue elaborado por Wittgenstein después de refutar la tesis según la cual todas las palabras expresan conceptos que tienen condiciones necesarias y suficientes de aplicación: según este autor, estas concepciones erróneas sobre el lenguaje nacen por la falta de *vista sinóptica* –que él resume con el provocador eslogan de “*¡No pienses, mira!*”. La tesis del concepto cúmulo es uno de los hitos de la segunda etapa del pensamiento de Wittgenstein (que suele conocerse como el “Segundo Wittgenstein”) y está formulada tanto en *Investigaciones Filosóficas* (Barcelona: Laia, 1983. Trad. Josep Maria Terricabras) como en *Los cuadernos azul y marrón* (Madrid: Tecnos, 1968. Trad. Francisco García Guillén). Cf. sobre este tema Manuel Pérez Otero. “Significat com a ús en Wittgenstein” en *Aproximació a la Filosofia del llenguatge*. Colección UB Manuals, nº 52. Edicions de la Universitat de Barcelona, págs. 167-201.

¹³ Cf. David Pineda, “La filosofía del llenguatge de l’últim Wittgenstein (I). L’argument contra la possibilitat d’un llenguatge privat.”, publicación de UB Virtual.

componentes”¹⁴ y que todo concepto “*es infinito por su sobrevuelo o su velocidad, pero finito por su movimiento que delimita el perímetro de los componentes*”¹⁵, lo que significa que todo concepto es, en cierta manera, un concepto cúmulo, en tanto que está formado por diferentes componentes, que son los que le van dando el sentido a medida que van relacionándose con otros conceptos o, mejor dicho, con los componentes de otros conceptos. Una investigación interesante sobre este tema sería estudiar cómo se ha rodeado, en la historia de la historia de los discursos sobre la violencia, este perímetro irregular de la violencia, esto es, las categorías que bordean la definición de *violencia*.

1.1.3. Problemas con el sentido. Los significados de la violencia

Si la primera limitación para el estudio de la cuestión de la violencia se origina en la naturaleza polémica del *concepto* que manejamos, el segundo problema podemos ubicarlo en la ambigüedad del *significado* que encierra. En realidad, creo que sería más adecuado que ya empezáramos a hablar de los *significados de la violencia* más que de su significado desnudo, por cuanto, la mayoría de veces, cuando decimos *violencia* no sólo enunciamos nuestra percepción sobre un fenómeno, sino también lo calificamos de acuerdo con nuestras interpretaciones sobre el mundo. Yves Michaud, en el artículo que escribe en la *Encyclopaedia Universalis* sobre la cuestión, lo expresa de la siguiente manera: “*Se entenderá que la aprehensión de la violencia depende, en gran medida, de los criterios en vigor en un grupo u otro para caracterizar lo que es normal o anormal, por lo que la contingente “indefinibilidad” del término tiene que ver con la relatividad y con los amplios márgenes de variación de estos diferentes criterios*”.¹⁶

Michaud alude, en primer lugar, a la naturaleza moral y normativa de cualquier definición de la violencia, ya que asienta la interpretación del fenómeno en la esfera de aquello que consideramos dentro de un patrón de comportamientos aceptables, correctos o normales. De esto se colige que el estudio que tenga como objeto de interés a la

¹⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari. Op.Cit. pág. 21.

¹⁵ *Ibíd.* pág. 27.

¹⁶ *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1996: CORPUS 23: “violence” a cargo de Yves Michaud (págs. 669-674), pág. 669. Traducción propia del francés.

violencia pertenecerá al ámbito general de la ética, puesto que se desarrollará en el marco de nuestra comprensión de las normas morales y de nuestro potencial para discernir y elegir entre diferentes opciones. Esto explica cómo la atribución de violencia tiene una función calificadora que forma parte inseparable de la misma definición del concepto: cuando adjudicamos la característica de *violento*, expresamos, simultáneamente, unos juicios que apelan a nuestro sentido moral. La tarea siguiente debe ser, por lo tanto, identificar qué juicios acompañan a la atribución de violencia o aparecen de manera repetida y el porqué de su insistente o casual presencia. Por último, sí, como apunta el texto de Michaud, los problemas para definir el término se remontan a la dificultad de unificar los criterios morales sobre los cuales se fundamenta, lo que debemos preguntarnos es si se trata de un propósito quimérico buscar unos criterios rotundos para la caracterización de la violencia o pretender definirla al margen de cualquier criterio moral. Este mismo autor, en otro libro, ofrece esta diáfana y no menos controvertida respuesta: “*la mayoría de los estudios y de los discurso de y sobre la violencia se limitan a erigir en absoluto un punto de vista tan unilateral como cualquiera*”.¹⁷

En cualquier caso, antes de concluir que la tentativa de definir a la violencia no puede escapar de la senda de la subjetividad, es necesario detenernos a pensar en el tipo de sentido que tiene la *violencia*. En los estudios lingüísticos, la cuestión sobre qué es y cómo funciona la *asignación del significado* se ha mantenido como uno de los temas principales de reflexión no sólo de la semántica, sino de toda la filosofía del lenguaje y ha sido materia de estudio desde el *Cratilo* de Platón hasta las obras de positivismo formal de la Escuela de Viena, la de Cambridge y la de Oxford como Carnap, Russell, Searle, Chomsky o Kripke, pasando por los *modistae* medievales, los racionalistas cartesianos o Locke.¹⁸ Una de las preocupaciones compartidas ha sido saber si el contenido de las palabras responde a la realidad de las cosas o es el resultado de diversas convenciones entre los hablantes. En la presente exposición, por supuesto, no

¹⁷ Yves Michaud, *La violencia*, Acento Editorial, Madrid, 1998, pág. 56.

¹⁸ Cf. Manuel Pérez Otero, *Op.Cit. cit. Asimismo*, Vid. las diferentes entradas de, “connotación” (136), “denotación” (165), “referencia, referencial, referente” (491), “sentido” (515), “significado” (517-520), “significante” (521) y “triángulo básico, triángulo semántico” (574) en Enrique Alcaraz Varó y María Antonia Martínez Linares, *Diccionario de lingüística moderna*, Ariel, Barcelona, 1997.

se puede debatir seriamente sobre esta fundamental pregunta, sin embargo, tenerla en cuenta sirve para constatar lo siguiente: precisar qué es y cómo funciona la atribución del significado es, ha sido y será motivo de discusión. Sin embargo, pese a la controversia, parece existir un consenso bastante amplio entre los lingüistas y filósofos en considerar que la naturaleza del *significado* es escurridiza. Lo que resulta evidente es que existen algunas palabras para las cuales la atribución de significado, lejos de ser unitaria, suele ser la combinación de más de un contenido. Entre este tipo de conceptos de significado compuesto, encontramos aquéllos que implican una carga semántica de tipo emotivo, una connotación, que es lo que le confiere el carácter más inestable al significado.

Sin duda, la *violencia* pertenece a este género de conceptos conflictivos en cuanto a su significado, al igual que la mayoría de los que pueblan nuestro universo conceptual de lo político, lo moral, lo afectivo o lo abstracto, como son *orden*, *justicia*, *odio* o *deseo*, ya que su significado transporta unas *connotaciones* que se añaden a lo que sería la *denotación* del concepto, esto es, a su realidad extralingüística, las cuales estarían formadas por “*el conjunto de sugerencias, asociaciones y valores afectivos propios de la vida de las personas*”.¹⁹ El significado de *violencia*, en lugar de fijo e inalterable, es, por consiguiente, de naturaleza dinámica, debido a que está, por una parte, condicionado por el contexto –entendido, éste, dilatadamente, o sea, no sólo en su extensión espacio-temporal, sino como el conjunto de todas las dimensiones lingüísticas y extralingüísticas de la comunicación– y, por otra parte, porque su denotación aparece casi siempre acompañada de unas connotaciones, por ejemplo, como decía el texto de Michaud, de aquello que se considera *normal* con respecto a lo que se considera *aberrante*.²⁰

¹⁹ Enrique Alcaraz Varo, Op. Cit. pág. 136.

²⁰ Se trataría de lo que en pragmática se conoce, respectivamente, como *significado discursivo* y por *significado connotativo*, por cuanto depende del escenario de la comunicación, de lo afectivo y de las sugerencias implícitas en la lengua, en el contexto o entre los comunicantes.

No obstante, si, en primer lugar, compartimos el argumento que expone Nietzsche en *La Voluntad de Poder*²¹ según el cual nuestros valores son interpretaciones introducidas por nosotros en las cosas y cualquier significado es, justamente, una *perspectiva* y, además, convergimos con la tesis de Gadamer que viene a decirnos que la realidad de un concepto no podemos encontrarla más que en el lenguaje y que, citando sus palabras, “... no es posible una conciencia, por infinita que fuese en la que la ‘cosa’ transmitida pudiera aparecer a la luz de la eternidad. Toda apropiación de la tradición es histórica y distinta de las otras”²², ¿cómo podemos distinguir entre la realidad a la cual nos referimos y lo que la violencia nos evoca, sugiere o excita?

Si nos detenemos a pensar en los usos habituales del término, podemos elucidar algo al respecto. Por ejemplo, ¿qué nos evoca la asociación *persona violenta*? Aun recordando todas las precauciones que debemos tener con la consulta al sentido común, lo cierto es que colisiona con nuestro ordinario entendimiento que digamos que una persona es violenta si lo que pretendemos es expresar nuestra admiración hacia ella o nuestra aprobación de sus ideas, comportamientos o acciones. No afirmo, con esto, que, en determinadas circunstancias, no se conciba la cualidad de violento como una ventaja o como un rasgo favorable para tal persona, sino que, por lo general, la atribución de la cualidad de violento viene de la mano de la expresión de unos juicios sobre esta persona, unas calificaciones, cuyo signo es, por lo general, negativo. Por lo tanto, según mi parecer, en el significado de la palabra *violencia* hay implícita la connotación, la voluntad de expresar, por lo general, el (des)acuerdo, la (des)acreditación o la (des)calificación por parte de aquél que está elaborando el discurso. Esto, por supuesto, es cierto siempre y cuando hablemos de la *violencia del otro*, porque existe una radical diferencia entre nuestra actitud ante la violencia ajena y ante la propia. Cuando de lo que se trata es de justificar una determinada praxis violenta, una de las principales estrategias será despojar a la violencia de esos atributos negativos mediante su atenuación o su negación. Muestra de ello son los eufemismos con los que el Estado denomina a sus medios coercitivos o a las situaciones de violencia que produce el sistema, pero también lo son los que utiliza muchas veces la insurgencia para dar una

²¹ Vid. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 1981.

²² H. G. Gadamer, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, pág. 565.

justificación a las propias acciones violentas cuando se pretende justificar la violencia como una violencia purificada.

Llegados a este punto de la discusión, me interesa introducir dos reflexiones: La primera de ellas es que no le falta razón, asimismo, a Vattimo cuando nos advierte sobre el sentido reductivo que puede contener la tesis de la hermenéutica cuyas últimas consecuencias pueden llevar a una afirmación del tipo “*sólo existen interpretaciones*”. Es obvio que, ante un fenómeno tan dramático de la existencia humana, individual y colectiva, como es la violencia, no nos podemos permitir caer en este absurdo intelectual. Por este motivo, considero imprescindible que, después de plantear qué tipo de concepto y qué sentido se le puede ofrecer a la violencia y después de haber afirmado la imposibilidad y la falta de voluntad, por otra parte, de conseguir un consenso sobre su significado, nos planteemos esta no menos relevante cuestión: “*¿qué es lo concreto de la violencia?*”. Por el momento, simplemente anuncio la pregunta, su desarrollo y la explicación de la importancia que tiene, intentaré presentarlos en los capítulos 3 y 4.

La segunda reflexión es, ante todo, una apostilla necesaria sobre lo que he mantenido acerca de las connotaciones que suelen acompañar a la violencia, pues la atribución de violencia no siempre apela a sentimientos negativos ni, mucho menos, tiene en todo momento una función descalificadora. En el caso de los fenómenos naturales, por ejemplo, cuando valoramos como violentos una tempestad, un huracán o una marea estamos o bien admirando *lo sublime* del espectáculo o bien describiendo unos procesos o unas consecuencias de estos procesos que exceden lo que consideramos una manifestación serena de lo climatológico, pero, en ningún caso, evaluamos a estos fenómenos a partir de nuestros juicios morales, como sería a partir de nuestras ideas de lo correcto, de lo justo o lo bondadoso. La explicación a esta perogrullada es clara: de la misma manera que no exclamamos que la marea de esta tarde ha subido irónicamente, que la lluvia de abril es decorosa o que el mosquito anofeles se aprovecha de nuestra ingenuidad, no tiene razón de ser calificar con argumentos morales a aquello que está fuera de la dimensión de lo moral. El significado de violencia, en este caso, está mucho más cerca del étimo latino *vis*, fuerza, poder, que evoca intensidad y que perdura, como

señala Joan Coromines, en locuciones castellanas como *vis cómica*.²³ La reflexión sobre violencia, por lo tanto, pertenece, en pleno derecho, al ámbito del pensamiento sobre lo humano, es decir, aquél que hace referencia a una potencialidad y una práctica, la de ser violentos, que es exclusiva del ser humano, por cuanto no hay violencia cuando no existe un acto de elección entre diferentes opciones vitales.

1.1.4. La idea de los límites: Violencia y transgresión

DORA: Abre los ojos y comprende que la organización perdería su poder y su influencia si tolerara, por un solo momento, que nuestras bombas aniquilaran niños.

STEPAN: No tengo bastante corazón para estas tonterías. El día que nos decidamos a olvidar a los niños, seremos los amos del mundo y la revolución triunfará.

DORA: Ese día la humanidad entera odiará la revolución

STEPAN: Qué importa, si la amamos lo suficiente para imponerla a la humanidad entera para salvarla de sí misma y de su esclavitud.

(...)

DORA: Yanek está conforme en matar al gran duque, ya que puede anticipar el día en que los niños rusos no se mueran de hambre. Eso no es fácil. Pero la muerte de los dos sobrinos del gran duque no impediría que ningún niño se muera de hambre.

Hasta en la destrucción hay un orden, hay límites.²⁴

A pesar de que reconocemos, como hemos visto, que la violencia no connota lo mismo cuando, por ejemplo, hablamos de un fenómeno climatológico o de un comportamiento humano, hay algo que siempre subsiste en todas las atribuciones de violencia, tanto la que tiene fines privados como la violencia política: *algo emparentado con la idea del rebasamiento de unos límites*.

En efecto, parece que el único criterio compartido en dichas atribuciones sea el de la *mesura*, de tal modo que consideramos a algo *violento* cuando juzgamos que ha vulnerado lo proporcionado, es decir, que ha sobrepasado la frontera después de la cual ya sólo se camina por un territorio sin reglar. En el caso del clima, existen criterios harto

²³ Vid. Joan Coromines, *Diccionari etimològic de la llengua catalana*, Curial, Barcelona, 1995, pág. 297. También, por esta misma razón, Hannah Arendt, en una voluntad de sistematizar el uso de la palabra *violencia*, propone que reservemos la palabra *fuerza* para las ‘fuerzas de la naturaleza o la ‘fuerza de las circunstancias’ Vid. Hannah Arendt, Op.Cit, pág. 147.

²⁴ Albert Camus, *Los Justos*, Alianza, Madrid, 2003, págs. 115 y 116.

objetivos para determinar cuándo un fenómeno entra dentro de lo proporcionado: por ejemplo, una ventolera será medida si no produce daños y empezará a ser considerada de cariz violento cuando arranque algún árbol o represente un peligro para el tráfico, es decir, cuando rebase los límites de una manifestación medida.²⁵ Pero la desmesura que nos interesa aquí no es la de un río cuando desborda su cauce, sino aquella más cerca del significado de *hybris*, es decir, la que se emparenta con las ideas de la trasgresión y de la subversión. Observemos las siguientes definiciones del DRAE²⁶:

violento, ta.

(Del lat. *violentus*).

1. adj. Que está fuera de su natural estado, situación o modo.
2. adj. Que obra con ímpetu y fuerza.
3. adj. Que se hace bruscamente, con ímpetu e intensidad extraordinarias.
4. adj. Que se hace contra el gusto de uno mismo, por ciertos respetos y consideraciones.
5. adj. Se dice del genio arrebatado e impetuoso y que se deja llevar fácilmente de la ira.
6. adj. Dicho del sentido o interpretación que se da a lo dicho o escrito: Falso, torcido, fuera de lo natural.
7. adj. Que se ejecuta contra el modo regular o fuera de razón y justicia.
8. adj. Se dice de la situación embarazosa en que se halla alguien.

transgredir.

(Del lat. *transgrēdi*).

1. tr. Quebrantar, violar un precepto, ley o estatuto.

subvertir.

(Del lat. *subvertēre*).

1. tr. Trastornar, revolver, destruir, especialmente en lo moral.

²⁵ Vale la pena recordar que tampoco los fenómenos naturales se libran de ser medidos mediante criterios subjetivos. Ésta es una de las principales razones, por ejemplo, por la que la cuestión medioambiental es materia de discusión política y no simplemente un asunto técnico. Lo que unos consideran niveles aceptables de CO₂, los otros ven un peligro inminente para el ecosistema y para el futuro del planeta, asimismo, lo que unos describen como problemas de polución, los otros observan una catástrofe medioambiental. Por otra parte, tampoco se considera que sean igual de *violentas* las tempestades que puedan caer sobre Europa de las que puedan caer en el África Negra, aunque en este último lugar signifiquen la pérdida de todos los cultivos y, en Europa, ocasionen “severos” problemas de circulación. Los límites considerados dependen, siempre, desde donde se habla, para quién se habla y por qué se habla y en el caso del clima sucede lo mismo.

²⁶ Todas las definiciones del Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española (DRAE) que cito en esta investigación pertenecen a la vigésimo segunda edición, la del año 2001, y han sido consultadas en la página web oficial de la RAE: <http://buscon.rae.es/drae/>

Destrucción, contrariedad, quebranto, trastorno, violación: todas estas palabras forman parte del campo semántico de la violencia y, por lo tanto, la pregunta acerca de qué connotaciones suelen acompañar al concepto de violencia puede tener la siguiente respuesta: *aquellas percepciones, ideas, sugerencias o valores afectivos que tienen que ver con nuestras ideas de la trasgresión y de la subversión, es decir, con nuestra posición -consciente o no- frente al derecho y a las normas morales.* Por eso, Sartre ya advierte que la violencia no puede definirse sin relación a las leyes, humanas o naturales, que ella viola. La característica principal de la violencia es, por lo tanto, el desgarramiento respecto a lo ordinario y su permanencia en el ámbito de lo extraordinario, es decir, fuera de los límites establecidos, como dice Sánchez Vázquez: *“La violencia se inserta en la praxis en cuanto que se hace uso de la fuerza, pues la acción violenta es justamente la que tiende a vencer o saltar un límite por la fuerza.”*²⁷

Cabe recordar, no obstante, que, de la afirmación que los criterios de la desmesura, la trasgresión y la subversión puedan servir para fundamentar la atribución de la violencia, no se sigue el asentimiento de que exista un criterio absoluto para la trasgresión y para la subversión, ni que éste sea el único que se emplee para decir algo sobre la violencia. Por el contrario, la localización del linde que señala la trasgresión y la subversión es fuente de conflicto y, mucho más, cuando entramos en el ámbito de lo político. Por lo tanto, una explicación importante para la conflictividad que acompaña a la definición del concepto de la violencia podemos encontrarla en la que presentan las otras categorías: si no existe un consenso sobre lo que éstos significan, es inverosímil que pueda existirlo sobre lo que significa la violencia. En otras palabras, si los límites que se utilizan para de-finir la trasgresión y la subversión son motivo de conflicto, también lo serán los límites para la de-finición de la violencia, en especial, de la violencia revolucionaria, ya que todo proceso revolucionario es, por esencia, trasgresor y subversor, en cuanto viola una legalidad existente y pone en entredicho un sistema de valores hegemónico o, como mínimo, que tiene la intención de ser hegemónico.

Subvertir es, por lo tanto, rebasar unos límites que se consideran inquebrantables, naturales, que están puestos y presentados como dados, a la vez que se proponen otros

²⁷ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2003, pág. 451.

límites: *no es, de esta manera, el intento de hacer desaparecer toda noción de los límites, como propone Stepan de Los Justos, sino, como le replica Dora, la alteración de unos antiguos por otros nuevos, una insurgencia contra la autoridad de los antiguos.* Por último, las ideas de trasgresión y de subversión son fundamentales para entender las polémicas acerca del empleo de la violencia que pretende la consecución de objetivos políticos que signifiquen cambios radicales en lo político, lo económico y lo social, es decir, de la violencia revolucionaria. Así, las ideas que los partidarios de cada discurso alberguen sobre la subversión y la trasgresión son el punto de partida del cariz de condena o de justificación de dichos discursos sobre la violencia revolucionaria, siempre y cuando, por supuesto, ésta se mantenga *dentro de los nuevos límites* trazados e impuestos, a la vez que sea utilizada para la consecución del objetivo que se quiere alcanzar. Por este motivo, por ejemplo, Orlando Fals Borda, cuando reflexiona acerca de la violencia revolucionaria, se detiene, ante todo, en la idea de la subversión y plantea la necesidad de cambiar la reflexión sobre los límites morales:²⁸

“La persistencia de la idea de la subversión como algo inmoral frente a la evidencia histórica que demuestra que la subversión puede ser moral plantea un problema sobre la epistemología. (...) El subversor no sólo destruye lo que cree incongruente, sino que quiere reconstruir desde nuevas pautas morales. Por eso no es un criminal común.”

La rebelión, como el primer momento de cualquier proyecto revolucionario es, asimismo, un tiempo de trasgresión y de subversión, ya que quien se rebela proyecta un trastorno y una mutación de los límites legales o morales vigentes hasta el instante en que comienza el movimiento de la rebelión pronunciando un “no”, como dice Camus, y empieza la toma de conciencia sobre la propia realidad: *“El esclavo, el instante en que rechaza la orden humillante de su superior, rechaza al mismo tiempo el estado de esclavo. El movimiento de rebelión lo lleva más allá de donde estaba en la simple negación. Inclusive rebasa el límite que fijaba su adversario, y ahora pide que se le trate como igual. (...) La conciencia nace con la rebelión.”*²⁹ El movimiento de

²⁸ Orlando Fals Borda, *La subversión en Colombia*, Coedición del Dpto. de Sociología de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia y Eds. Tercer Mundo, Bogotá, 1967.

²⁹ Albert Camus, *El Hombre rebelde* en *Obras 3*, Alianza, Madrid, 1996, págs. 30-31.

rebelión es no sólo un autoreconocimiento, la negación de la propia realidad para reivindicar una nueva situación en el mundo, sino también, un movimiento de liberación, en el que el individuo y la comunidad *quieren decir* sobre lo que son y unos nuevos límites son planteados.

En resumen, un proyecto revolucionario emancipatorio es siempre el intercambio de unos límites antiguos por unos nuevos y, si llega el momento en que se vea impelido a justificar el empleo de la violencia para la consecución de aquéllos, no puede más que preguntarse por la justicia de la subversión que dicho empleo significa, es decir, por la licitud de la nueva legalidad propuesta y por la iniquidad, atropello o injusticia de la legalidad anterior. Me interesa citar, a continuación, las palabras de un personaje histórico, Óscar Romero, que, si bien no es, en absoluto, partidario de la defensa de la violencia revolucionaria, articula, mucho mejor que yo, esta necesidad de subvertir los límites antiguos por ejemplo cuando las normas legales no se ajustan a la idea de justicia:

“Yo quisiera hacer un llamamiento, de manera especial, a los hombres del ejército. Y en concreto, a las bases de la Guardia Nacional, de la policía, de los cuarteles. Hermanos, son de nuestro mismo pueblo. Matan a sus mismos hermanos campesinos. Y ante una orden de matar que dé un hombre, debe prevalecer la ley de Dios que dice: “No matar”. Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la Ley de Dios. Una ley inmoral, nadie tiene que cumplirla... Ya es tiempo de que recuperen su conciencia, y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado. La Iglesia, defensora de los derechos de Dios, de la Ley de Dios, de la dignidad humana, de la persona, no puede quedarse callada ante tanta abominación. Queremos que el gobierno tome en serio que de nada sirven las reformas si van teñidas con tanta sangre. En nombre de Dios y en nombre de este sufrido pueblo, cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: ¡Cese la represión!”³⁰

³⁰ Esta cita pertenece a la homilía celebrada por Óscar Arnulfo Romero Galdámez el 23 de marzo de 1980 en El Salvador, el día antes de ser asesinado. Consultada en la Biblioteca Cervantes virtual, enlace: [http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/05812707699436106317857/p0000008.htm?marca="](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/05812707699436106317857/p0000008.htm?marca=) "yo%20quisiera%20hacer%20un%20llamamiento"#2679

Para finalizar este apartado, me interesa apuntar dos últimas consideraciones: La violencia es siempre el forzoso rebasamiento de unos límites por la fuerza (y no me refiero solamente a la aplicación de la fuerza física o al acto directo de dañar), pero, a pesar de su conexiones con las ideas de la trasgresión y de la subversión, es necesario tener en cuenta que, en determinados casos, la violencia no es ni transgresora ni subversora, pues ni viola precepto, ley o estatuto ni tiene un carácter de destrucción. Por ejemplo, aquí encontraríamos la violencia que representa la actividad de un médico: a veces necesita dañar, saltarse los límites naturales del cuerpo, pero su finalidad es terapéutica. Asimismo, incluso, la ejecución de la pena capital, allí donde es una opción legal punitiva, en tanto que no se salga de unos límites de actuación concretados legalmente, no tiene un carácter trasgresor, pues es una violencia amparada en la legalidad vigente. Es decir, es una violencia legítima, en tanto es conforme a unas leyes, aunque esto no signifique que no pueda cuestionarse la justicia de las leyes sobre las cuales se fundamenta su legitimación. Su transgresión no reside en el quebramiento del ordenamiento normativo vigente, sino en que viola algo que es una ley natural humana, la que se resume en el no matarás.

La segunda consideración se refiere en exclusiva a la *violencia política* y, respecto a ella, es preciso recordar que la mayor parte de la violencia política existente en el mundo es una *violencia vigilante*, que puede ser legítima, como la que representa la actividad policial, o ilegítima, como la del terror de Estado (entendiendo siempre la cualidad de *legítimo* de una manera estricta, o sea, como aquello que es acorde a los preceptos legales establecidos). Lo que comparten ambos tipos de violencia es su carácter no subversor, esto es, que no intenten trastocar la realidad legal por otra, sino, antes al contrario, son violencias diseñadas para defender el orden presente de las cosas. Son violencias para conservar el orden establecido y el derecho que lo legitima, no para mutarlo ni para fundar otro alternativo.

La violencia política, cuando tiene un carácter subversor es *insurgente*, pues se alza contra una autoridad establecida, es *transgresora*, pues, por su propia naturaleza, siempre quebranta una legalidad y, eventualmente, puede ser *revolucionaria* cuando persigue un cambio radical en las instituciones políticas, económicas y sociales de su

entorno y apunta a la esfera del poder político constituido. Pero, al final, ¿qué es la violencia para los defensores del derecho establecido o para los que pretenden subvertirlo, para las formas de violencia del poder instituido y las formas de violencia del poder instituyente? Además de su naturaleza como “rebasadora” de unos límites, podemos ya reconocer un segundo carácter de la violencia: que es *medio para un fin* y que la violencia, como tal, no es un fin en sí misma (como tampoco lo son, por otra parte, ni la trasgresión ni la subversión)³¹, por lo tanto, su carácter es instrumental. Lo que sí me parece que queda claro es que la violencia política nunca es el fin, sino el medio para conseguir bien la conservación, bien la transmutación de un orden político, social y legal existente. Por este motivo, Walter Benjamin, define la tarea de una crítica sobre la violencia como *“la exposición de su relación con el derecho y la justicia:*

*“La crítica de la violencia es la filosofía de su historia. La “filosofía” de esa historia, en la medida en que sólo la idea de su desenlace abre una perspectiva crítica separatoria y terminante sobre sus datos temporales. Una mirada vuelta sólo hacia lo más cercano puede permitir a lo sumo un hamacarse dialéctico entre las formas de violencia que fundan y las que conservan el derecho.”*³²

1.2. Los discursos sobre la violencia

*“Vivimos en una sociedad que marcha en gran parte “por la verdad”, quiero decir, que produce y pone en circulación discursos que cumplen función de verdad, que pasan por tal y que encierran gracias a ello poderes específicos. Uno de los problemas fundamentales de Occidente es la instauración de discursos “verdaderos” (discursos que, por otra parte, cambian incesantemente). La historia de la “verdad” -del poder propio de los discursos aceptados como verdaderos- está todavía por hacer.”*³³

³¹ Como mínimo, en el ámbito de lo político, porque la trasgresión como tal sí puede ser el fin en sí misma en el ámbito artístico, de hecho, esto forma parte importante sobre la reflexión y el significado de la modernidad estética.

³² Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, Leviatán, Buenos Aires, 1995, págs. 74-75.

³³ Michel Foucault, “No al sexo rey” en *Un diálogo sobre el poder*, Altaya, Barcelona, 1994, pág. 148.

1.2.1. Por qué *discursos* y no *estudios* sobre la violencia

¿Qué tipo de información nos encontramos cuando queremos saber qué se dice sobre la violencia política y, en especial, la violencia revolucionaria? ¿Podemos hablar de estudios o sería más apropiado hablar de discursos? En el apartado anterior, se ha apuntado la inexistencia de un lenguaje sin valores y lo complicado, si no imposible, que puede resultar la obtención de un significado no polémico para la violencia, en especial, cuando es una violencia que entra dentro del ámbito de lo político, ya sea para la conservación de un determinado orden existente, ya sea para su erosión o destrucción. En este apartado, mi propósito es reflexionar sobre estas dos siguientes cuestiones: 1) que siempre se construyen discursos sobre la violencia articulados en enunciados *constatativos* y 2) que podemos identificar dos amplios grupos de discursos, uno, que se adjudica la verdad oficial sobre la violencia y espera apresar, en exclusiva, la hegemonía simbólica sobre su significado, y otro, el contra-discurso al discurso hegemónico, que cuestiona y replica las certezas y las conclusiones del primero y, como mínimo, le encara una alternativa.

Lo primero a lo que debemos atender es a la diferencia que, en principio, puede conllevar sostener que se elaboran estudios o discursos. Ambas actividades ambicionan razonar sobre una materia de conocimiento, ambas *dicen algo* sobre la violencia, pero un contraste entre ellas es, en mi opinión, que el estudio no necesariamente comporta - aunque pueda estar velado- un propósito evidente de aleccionar, de convencer, mientras que el discurso, por el contrario, es un saber orientado y edificado estratégicamente para persuadir. Aunque es incierto que podamos concebir cualquier propuesta de saber desvinculada de unos antecedentes intencionales, sí que queda claro, en mi opinión, que es más conveniente, cuando tratamos sobre la violencia, pensar que nos encontramos ante discursos y no tan sólo ante estudios desprovistos de una voluntad de persuasión y que lo que se presenta como fruto de la sinceridad y, más aún, de un análisis frío y objetivo sobre la violencia es, realmente, una de las principales tácticas en la estrategia para imponer una visión concreta sobre la violencia.

En mi opinión, *los discursos sobre la violencia no se construyen, por lo general, para llegar o para exteriorizar una verdad, sino, como en la práctica de los sofistas, para vencer a las otras verdades competidoras y, por lo tanto, deben entenderse atendiendo a esta naturaleza intencional.* Además, existen pocas cuestiones en las que la incapacidad de consenso sea tan patente como es en la violencia política y, por lo tanto, pocos ámbitos más propicios para la parcialidad o la arbitrariedad, pues los discursos que encontramos suelen ubicarse entre la voluntad de condena o la de justificación, así como distinguirse por la legitimación de la propia violencia y por el vaciado de cualquier legitimación de la del contrario.

En cuanto al discurso que se establece desde el poder político instituido, que -a pesar de todas las mutaciones sobre el monopolio o la dispersión del poder político efectivo que podamos señalar en la posmodernidad³⁴- sigue residiendo, articulándose y concentrándose en la *esfera del Estado*, la explicación de la propia violencia y la desacreditación frontal de la violencia insurgente no pueden menos que estar insertas en un discurso de *propaganda civilizatoria* sobre el propio orden social, en tanto la concentración y el monopolio de la violencia, por razón del pacto social y de la custodia de la seguridad ciudadana, continúan representando los cimientos más sólidos del modelo de legitimación del Estado. En el ámbito del discurso de la insurgencia, las razones de la propia praxis violenta se articulan dialectalmente a las razones del accionar violento del Estado o de las del orden social violento que éste legitima con sus instituciones normativas y ejecutivas, tanto para subrayar la falacia de un estado de cosas que se presenta como natural, neutral, desinteresado, despolitizado y desideologizado, como para justificar el empleo de la violencia como instrumento para la praxis política que aspira a la transformación socioeconómica.

En suma, la pretensión de que exista un consenso sobre qué significa o, más aún, cómo debe juzgarse la violencia política y, sobre todo, la violencia de índole y propósito insurgente, sólo puede responder a tres tipos de disposiciones ante el problema: por una parte, a una *quimera teórica* que, recordando las palabras de Edgar Morin, sería como

³⁴ Sobre este tema y la caducidad o no de categorías políticas como *violencia revolucionaria* o *revolución* trataré, con mayor detenimiento, en el capítulo final dedicado a la lucha armada revolucionaria.

introducir la magia en la teoría y estancar nuestra comprensión de la violencia en términos del ‘quiero’ y el ‘pienso, luego eso es’. Por otra parte, al resultado de una *idealización de la comunidad* como, por ejemplo, la de Habermas, esto es, como un conjunto de personas que aceptan libremente unas normas de conducta comunes que han surgido del diálogo de todos sus componentes y donde el discurso racional (=el diálogo) es el óptimo instrumento para resolver humanamente los conflictos.³⁵ Sin embargo, para que este diálogo, que es un acto de ética procedimental, pueda surtir efecto, los participantes deben situarse en una posición ideal, equilibrada, a fin de que puedan defender armonizadamente sus puntos de vista, ya que el consenso no nace de la fuerza ni de la coacción, sino de la mejor argumentación. No es éste el caso de ninguna comunidad histórica, sin embargo: la existencia de una organización social, económica y política jerárquica suele hacerlo imposible. Finalmente, también puede ser una actitud que niegue la existencia del disenso sobre esta cuestión, para instalar una perspectiva en particular, para deslegitimar las alternativas y, a ser posible, para destruirlas activamente. Esto sucede, en mi opinión, con el actual discurso sobre el terrorismo, que se usa, indiscriminadamente, para hablar toda forma de violencia política insurgente y que tiene, como propósito principal, la metódica descalificación o la negación de la coherencia con la realidad del discurso de una insurgencia que acuda al empleo de la violencia en su praxis política. A mi entender, la carencia de consenso en este ámbito se explica, principalmente, por la falta de acuerdo sobre otros temas que hay en toda comunidad humana (en especial, sobre cómo se entiende la buena vida) y por la existencia de desigualdades y jerarquías, tanto respecto al acceso y a la concentración de

³⁵ Cf. Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 2000. Habermas diferencia entre dos tipos de acción social: la *acción racional teleológica* y la *acción comunicativa*. La primera selecciona los medios para alcanzar el objetivo fijado y analiza las consecuencias: es una acción instrumental, estratégica, regulada por normas técnicas de tipo racional y donde los individuos se instrumentalizan, recíprocamente, como medios para alcanzar sus fines (pone, como ejemplo, la teoría de juegos). En la acción comunicativa, por contra, los actores orientan sus acciones sin pretender su éxito personal, ya que es una clase de acción que se fundamenta en el entendimiento recíproco y en el equilibrio de intereses. La acción comunicativa es un tipo de racionalidad práctica que permite superar el irracionalismo moral defendido por positivistas, emotivistas, escépticos y por las ideas de las democracias liberales, según Habermas. Sin embargo, en mi opinión, la limitación de su propuesta comunicacionista es que está construida a partir del olvido de lo que puede significar el consenso en una sociedad donde existe una asimetría entre las partes para presentar y defender sus puntos de vista. Esta no equivalencia entre los sujetos, en el caso de un conflicto bélico donde se enfrentan dos concepciones competidoras sobre la legitimidad política, una guerra revolucionaria, es la principal explicación para la imposibilidad de consensuar unas normas vinculantes para la guerra.

las oportunidades o ventajas que se ofrecen en dicha comunidad, como respecto a la capacidad para transformar el mundo mediante las propias posibilidades.

Puesto que hemos dicho que el discurso se entiende como una maniobra persuasiva, ¿*A quién o quiénes se aspira a seducir con los discursos de la violencia?* Según mi opinión, no importa si denominamos a los receptores el *pueblo*, la *opinión pública*, el *electorado*, la *ciudadanía*, la *multitud* o las *clases oprimidas*: lo que sí tiene relevancia es no descuidar que quienes elaboran los discursos y quienes los reciben no se ubican en una posición equivalente dentro de la sociedad: por una parte, los primeros son los únicos que detentan o, como mínimo -esperan reservarse en exclusiva- la posibilidad de decir cuál es *la verdad sobre la violencia*, aunque, por otra parte, suelen ser, en general, los segundos los que la sufren. Asimismo, es evidente que no todos los autores de los discursos de la violencia tienen la misma capacidad, ni para exponer su aproximación a la violencia, ni, mucho menos, para que su opinión alcance al público que se pretende. De hecho, aquí encontramos una de las principales razones por las cuales hablamos de que, como mínimo, podemos distinguir entre dos amplios tipos de discursos sobre la violencia: el discurso hegemónico, que es el que patrocina, mantiene, legitima y lubrica la maquinaria de la política oficial sobre la verdad de la violencia y el contra-discurso al discurso hegemónico, que cuestiona al primero y le planta una alternativa, a pesar de que dispone de una desigualdad de medios para hacerse escuchar.

Finalmente, vale la pena recordar una cuestión que es fundamental cuando hablamos sobre lo que se dice sobre la violencia: el *carácter de espectáculo* que tiene la violencia para aquellos que la eligen como su objeto de investigación, no en el sentido de que entrañe diversión alguna, sino entendiendo que es algo que se vive alejado de la propia experiencia vital, algo de lo cual se habla desde una posición de espectador. En efecto, la aproximación académica a la violencia suele ser llevada a cabo por un investigador que está desvinculado personalmente de la violencia, al menos como víctima directa, y que habla e intenta presentar como válidos unos argumentos a un público-escuchante, un público-lector o un público-votante que puede ser que tampoco esté directamente vinculado con el fenómeno.

Es cierto que tanto las víctimas como los victimarios, así como los espectadores de la violencia pueden elaborar y elaboran discursos sobre la cuestión, pero éste no es el escenario habitual en los discursos académicos, sobre todo, en sociedades con grandes desigualdades sociales, donde el contacto con la educación universitaria o con el saber científico es una prerrogativa de las elites, mientras que todo lo contrario sucede con la violencia que, ya como padecimiento de un hecho violento, ya como vivencia de situación violenta, selecciona, con aviesa intención, a la población más marginada. También es cierto que los discursos sobre la violencia no sólo proceden de las instituciones de investigación formales, pues, sin duda, el papel mediador para nuestras aprehensiones sobre la violencia que tienen, por ejemplo, los medios de comunicación hoy en día es fundamental. No obstante (y, como muestra de ello, la presente exposición) no son las opiniones de la gente anónima ni lo que dicen los telediciarios sobre lo que se discute en un nivel teórico, sino con aquellas propuestas elaboradas por unos nombres propios (Hegel, Arendt, Lorenz, Freud, Popper, Foucault, Tilly) las que gozan de unos privilegios claros respecto a la mayoría: unos privilegios que se derivan de su formación y posición social, lo que les otorga un *prestigio* sobre sus opiniones, que la discusión se concentre en su territorio conceptual *especializado* y en sus *categorías teóricas* y, ulteriormente, que se les reconozca públicamente su capacidad para poner nombres a la *Verdad*.

Por esta razón, es básico no soslayar el papel político del intelectual, sobre todo de aquél que trabaja en el mundo académico, tanto en la construcción de los discursos sobre las violencias como en el mantenimiento y en la promoción de algunos en concreto. Además, como lo acredita la poca variedad de teoría crítica que se construye alrededor de esta cuestión en la academia -sobre todo, cuando se trata de la violencia insurgente-, con sobrada frecuencia, lo que ocurre es que la voz de aquéllos que detentan el poder sobre el conocimiento vaya al unísono de las de aquellos que se arrojan el resto de poderes ordenadores de la sociedad y, por lo tanto, que esta voz sea una pieza nuclear en la *subsistencia* y en la constante *renovación* del discurso hegemónico sobre la violencia. Siempre, claro está, hay excepciones, que son las que conllevan que, en efecto, hablemos de una hegemonía y de una resistencia a ella, que digamos que existen discursos y no, tan sólo, el discurso sobre la violencia.

1.2.2. Por qué hablamos de *hegemonía*

Hasta el momento he hablado, sin precisar por qué, de un tipo de discursos que pertenece al *discurso hegemónico* y, seguidamente, de otro que cuestiona, combate y opone una resistencia a la vigencia de dicha hegemonía. También podría haber nombrado, por ejemplo, al discurso que sustenta la política oficial de la verdad sobre la violencia, como *discurso dominante*, pero, con ello, encuentro que se extraviaría una parte importante de la significación que puede comportar la hegemonía en su capacidad para situarse en el nivel de las opiniones del sentido común, de presentarse acompañada (lo que no significa, no refutada) de los atributos de normal, realista, natural, correcta o justa y, por último, de su falta de necesidad de imponerse, al menos, sin que se experimente siempre, conciente y palmariamente, como parte de la propia existencia. A continuación, explicaré las razones por las cuales opino que es preferible hablar en términos de *hegemonía* que en otros, como los de *superioridad*, *imposición*, *control*, *dominio* o *coerción*.

A la hora de reflexionar sobre el contenido que la hegemonía confiere al discurso oficial y a los contra-discursos a éste, el reclamo de ayuda a la reflexión Gramsci vuelve a ser obligado. Como destaca James C. Scott³⁶, gran parte del debate sobre el poder y la ideología arranca en la reflexión sobre el concepto de *hegemonía* que construye Gramsci y se centra en el tema de cómo debe interpretarse el comportamiento de conformidad o inactividad de los subordinados, por ejemplo, el de la clase trabajadora bajo el sistema económico capitalista. Según Scott, la versión *fuerte* de las teorías sobre la hegemonía enfatiza el papel de los aparatos de ideología del Estado (la escuela, la iglesia, los medios de comunicación, etcétera) para ejercer un monopolio sobre los grupos subordinados que está pensado y destinado para asegurar su consenso activo con los acuerdos sociales que perpetúan su subordinación. La versión *débil* apunta señala los mecanismos con los que cuenta la ideología para imponer su punto de vista sobre *lo que*

³⁶ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Txalaparta, Tafalla, 2003.

es realista y lo que no es realista pensar respecto a la organización social.³⁷ Lo que parece evidente es que, en la reflexión general de Gramsci sobre el Estado y sobre las posibilidades de la revolución, el concepto de *hegemonía* guarda un papel clave, porque es mediante la hegemonía que este filósofo describe cómo la clase dominante utiliza la ideología como un instrumento de dominación, principalmente, cultural.

¿Cómo podemos entender la hegemonía recordando lo que Gramsci ha señalado?³⁸ Según mi parecer, la hegemonía podría particularizarse a partir de cinco amplios rasgos: primero, por ser un *proceso vital*, algo que se experimenta en la existencia, individual y colectiva, como un transcurrir, no como un suceso concreto. Segundo, la hegemonía es la *extensión de la generalización*, esto es, el mecanismo mediante el cual, por ejemplo, un grupo social consigue extender su visión del mundo para otros grupos sociales, incluso cuando dicha visión incluye su sometimiento. Tercero, la hegemonía está formada por un *conjunto variable de significados y valores delimitados y dominantes*, pero, en ningún caso, se trata de un sistema formal, cerrado, por entero homogéneo o completamente articulado. En el caso de la violencia insurgente, por lo tanto, no es que exista un discurso hegemónico y otro que se le resiste, sino un conjunto de discursos que detentan la hegemonía simbólica sobre la violencia y, por otro lado, otro conjunto de discursos que la cuestionan. Ambos están en continua transformación, dependiendo del contexto en el que son precisados, de los cambios históricos y de las modificaciones del discurso opuesto. Cuarto, la hegemonía nunca es total ni acabada, antes al contrario, *necesita ser constantemente renovada, recreada, defendida y modificada* a fin de neutralizar los movimientos de resistencia que siempre existen en contra de ella, por ejemplo, mediante la incorporación de algunos de los argumentos que la desafían, maquillándolos y manipulándolos a fin de que pierdan su carácter amenazador. Finalmente, la hegemonía es un proceso social que puede vivirse de manera difusa y de la cual se puede alcanzar una contradictoria conciencia: bien se acepta y se impulsa su conservación, en un sentido reaccionario, bien se puede alcanzar una actitud crítica.

³⁷ En este sentido, si tenía algo de revolucionario el ya desgastado eslogan del movimiento alterglobalización, "*Otro mundo es posible*", fue porque recordó que existía más de una alternativa sobre lo que es realista esperar para el futuro.

³⁸ Antonio Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Península, Madrid, 1972.

En mi opinión, lo que conlleva hablar sobre hegemonía se comprende mejor si nos acordamos de otra categoría, la de *jerarquía*. En efecto, para que podamos hablar de la existencia de discursos hegemónicos y de otros que no lo son, lo fundamental es la presencia de unos sentimientos y de unas relaciones jerárquicas que son la causa principal de la heteronomía individual y colectiva, es decir, de la dificultad de determinar el propio *nomos*, tanto en el nivel de las significaciones como en el de las actuaciones y la explicación principal de la existencia de significados que se coloquen en una posición de hegemonía.³⁹

En *Ecology of Freedom*, Boockchin sostiene sobre este tema: “Desconfío que el término ‘jerarquía’ pueda confinarse en una definición formal. La considero, histórica y existencialmente, como un complejo sistema de mandato y obediencia en el cual las elites disfrutaban de variados grados de control sobre sus subordinados sin explotarlos forzosamente.”⁴⁰ La jerarquía, entendida como propone Boockchin, no se agota en una condición social, una estratificación económica basada en la explotación o una organización de la comunidad regida por unas instituciones coercitivas, sino que incluye un estado de conciencia, una *sensibilidad de dominio*, como la de sentirse por encima o por debajo de la naturaleza. En otras palabras, la jerarquía puede persistir en una sociedad desestatizada o desclasada si las relaciones de mandato y obediencia han penetrado de manera implacable en todos los ámbitos y se manifiestan, por ejemplo, en un dominio de la experiencia intelectual sobre la sensualidad o de la actividad mental sobre el trabajo físico.⁴¹ Así, la existencia de relaciones jerárquicas en la sociedad es lo

³⁹ Sobre la importancia de las cuestiones de la *heteronomía* y la *jerarquía* en la cuestión de las razones de la violencia revolucionaria, en especial, con relación a la cuestión de la liberación, trataré en el capítulo tercero de la presente exposición.

⁴⁰ Murray Boockchin, *Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books, Palo Alto, California, 1972, pág. 5. Traducción propia del inglés.

⁴¹ Como parte de su programa de lucha en contra de las relaciones jerárquicas, Boockhin propone, en primer lugar, la recuperación de la razón como *logos*, es decir, una subjetividad que, en la humanidad, se revela como “conciencia de sí” y, en segundo lugar, la búsqueda del placer, porque una mentalidad jerárquica fomenta la renuncia a los placeres y justifica el trabajo contribuyendo, así, a la represión humana. El *placer*, a diferencia de la *felicidad* que es la simple satisfacción de las necesidades vitales, es también la satisfacción de los deseos y de las ilusiones intelectuales, estéticas, sensoriales y lúdicas de los individuos. Por lo tanto, si esta búsqueda no se confina a un hedonismo privado y se extiende a lo social, la humanidad tiene la posibilidad de realizar plenamente las potencialidades humanas en su forma más creativa y, así, trascender el ámbito de la justicia para entrar en el ámbito de la libertad. Vale la pena notar que estas palabras de Boockhin recuerdan las críticas de Adorno y Horkheimer a la reducción que,

que proporciona la posibilidad a algunos de elevar su propia concepción del mundo al nivel del sentido común, esto es, la posibilidad de inmovilizar para sí la hegemonía simbólica sobre lo que la violencia significa, en especial, lo que la violencia implica en su relación con la organización política de la comunidad.

De esta manera, considero que, si hablamos sobre la presencia de discurso(s) hegemónico(s) sobre la violencia insurgente o, más ampliamente, sobre la violencia política, es por causa de la existencia de unas relaciones jerárquicas y de dominio que lo posibilitan, tanto entre los diversos miembros de la comunidad, como entre las comunidades. La permanencia de las relaciones jerárquicas en la sociedad es lo que habilita el control y la dominación, que unos individuos o grupos estén oprimidos, subordinados, explotados, marginados o excluidos por otros. En tanto que el Estado continua siendo la institución que se sitúa en la cúspide de la organización jerárquica de la comunidad, deviene quien diferencia entre los *buenos ciudadanos*, que son los que se sujetan y se recrean en su propia forma y los *sujetos rebeldes o delincuentes*, que son los que la contradicen.

El discurso hegemónico sobre la violencia insurgente es, así, uno de los instrumentos del Estado (del Aparato-Estado en conjunto de todas sus instituciones) para asegurar la secuencia de su autoridad sobre la población y para sofocar la posibilidad de insurrección, fundamentalmente, antes de que pueda desarrollarse el pensamiento de la rebelión. Pero, ¿cómo puede el poder instituido retener la hegemonía sobre la concepción que se tiene de las instituciones de la sociedad, así como sobre las ideas que podamos tener sobre nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro?⁴² En mi opinión, el procedimiento preliminar (que no el único) es, sin duda, trasladando la forma del lenguaje y los términos de la discusión a su esfera. Con ello se asegura que,

en la modernidad, se ha hecho de la razón a la racionalización, a una mera técnica para conseguir una finalidad, o sea, que se haya transformado el *logos* en *lógica*.

⁴² Castoriadis emplea el término “lo imaginario” para referirse a este tipo de significaciones. Así, la sociedad, como aquello social e histórico, sobrepasa como *eidos* toda producción posible de los individuos y toda inter-subjetividad, ya que la comunicación, el cara a cara entre los individuos, sólo puede darse entre individuos ya socializados. Por lo tanto, la sociedad y el magma de significados imaginarios que la acompañan son siempre creaciones del “mundo de la sociedad dada” y la “fabricación social del individuo” es, así, un proceso histórico violento a través del cual la psique humana es forzada a abandonar unos objetos y un mundo inicial que le son propios para investir unos objetos, un mundo y unas reglas que ya están socialmente instituidas. Cf. Cornelius Castoriadis Op.Cit.

como mínimo, se hable en su idioma y que se lleve la discusión a su terreno conceptual.⁴³ Hablar en los términos que impone el discurso hegemónico sobre la violencia significa, por ejemplo, que cualquier análisis de manifestaciones de violencia insurgente tenga que pasar, de manera obligatoria, por el cedazo de lo que se dice en las disposiciones legales sobre el tema de qué es y que no *terrorista*, por ejemplo, cuando la tarea inicial sería cuestionarse si ese derecho puede responder (esto es, codificar) a los problemas que plantea el conflicto social. De lo que se trataría, por lo tanto, es de iniciar un “proceso de ruptura”, empleando la expresión de Jacques Vergès⁴⁴, respecto a los mismos términos legales que se emplean para nombrar la insurgencia. En el Capítulo 5 trato sobre las particularidades del discurso sobre el terrorismo como, esencialmente, un discurso de guerra.

Sin embargo, nuestra concepción del mundo no está estipulada, solamente, por la visión de la historia descrita bajo el signo del Estado, del capital o de los otros poderes ordenadores y dominantes de la sociedad, sino que también está determinada por una concepción discontinua de la historia que ofrece a la humanidad unos significados invertidos a los que ofrecen las instituciones instituidas: me refiero a lo que Lourau denomina la *línea de la resistencia*⁴⁵, esto es, la de la actividad de los movimientos instituyentes o contrainstitucionales que intentan invertir el orden existente, aunque dispongan de unos medios muy inferiores y aunque, para precisar el contenido de sus discursos, tengan incluso que llegar a posicionarse en oposición a aquello que quiere mantenerse en el ámbito del ordinario entendimiento. Es aquí donde podemos localizar a los contra-discursos al discurso hegemónico sobre la violencia, los cuales no están

⁴³ Esta es una de las razones por las cuales el anarquismo, que pone en cuestionamiento no sólo un Estado en concreto, sino la idea del Estado en su calidad de poder ordenador supremo de la sociedad, haya sido la concepción política más calumniada, es decir, la concepción del mundo que más se critica por su condición de irrealista e irrealizable. A este respecto, es muy interesante la observación de Deleuze y Guattari sobre cómo el pensamiento se ajusta, por el mismo, a un modelo que toma prestado del Estado, quien le marca finalidades, caminos, métodos y conclusiones. Por eso, en su opinión, la noología (la ciencia que estudia las imágenes del pensamiento y su historicidad) tiene que dedicarse a detectar los elementos que constituirían una supra-imagen del pensamiento que recubriría todo el pensamiento, una especie de *forma-Estado desarrollada en el pensamiento*. Cf. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2006. En especial, el capítulo: “1227. Tratado de Nomadología: La máquina de guerra y el Aparato de captura”.

⁴⁴ Cf. Jacques Vergès, *Estrategia judicial en los procesos políticos*, Anagrama, Barcelona, 2008.

⁴⁵ René Lourau, *El Estado y el Inconsciente*, Kairós, Barcelona, 1980.

legitimados por un principio jurídico o político fijo, sino que se caracterizan por su maleabilidad y, sobre todo, por cuestionar la hegemonía del primero. La discontinuidad de las resistencias a la autoridad y al orden establecido conlleva discursos de resistencia asimismo discontinuos.

En efecto, la permanencia de relaciones jerárquicas en la sociedad, de privilegios y de subordinación posibilita que algunos puedan detentar la hegemonía simbólica sobre los temas que afectan a la organización efectiva de la comunidad. No obstante, como he señalado, la hegemonía nunca es absoluta y, debido, a estas desigualdades, existe más de un proyecto sobre la buena vida y esto tiene como consecuencia que exista más de una concepción sobre qué significa, primero, la violencia y, segundo, cuando puede justificarse la praxis violenta para la transformación social. Los que son poseedores de la moral dominante traen consigo una concepción dominante sobre la violencia política (a saber, que es y que no es violencia), aunque igualmente sobre el derecho social, sobre la cuestión del orden público, sobre la mejor forma de distribuir la riqueza y sobre las otras cuestiones que atañen al interés colectivo. Cuanto más sólida sea la hegemonía, menos necesidad habrá de imponerla mediante formas de dominio, de control o de coerción evidentes y más se situará esa concepción en el nivel del sentido común o del enunciado “*siempre ha sido así*”. Los que viven en la heteronomía pueden o bien acatar esta concepción dominante o bien construir un *nomos* alternativo. Esta última opción no es, sin embargo, un camino fácil.

El discurso hegemónico sobre la violencia revolucionaria es un corpus teórico que sirve para elaborar una representación de la violencia que se presenta como una política de verdad destinada a conseguir un consenso sobre las significaciones y los casos en que la violencia por fines políticos es justificada. En mi opinión, los dos ámbitos principales desde los cuales se emite este discurso son, en primer lugar, el del Estado a través de sus instituciones, de su clase política y del vocabulario jurídico-penal y, en segundo lugar, el de los medios de comunicación de masas que son los que popularizan el discurso y los que lo instalan en un nivel de “certeza elemental”. El discurso hegemónico se engalana, como hemos dicho, de los atributos de natural, normal, legítimo, es decir, de lo que puede pensarse. Su justificación última, empero, no puede residir en su misma

existencia, en que es lo que hay, por eso, el contra-discurso tiene que empezar su crítica por aquí. Estas palabras del filósofo argentino Enrique Dussel⁴⁶ ofrecen una buena imagen sobre lo que este movimiento de resistencia a la política oficial de la verdad puede significar:

“Los grandes hombres, los héroes, son aquellos capaces de negar el sistema vigente y la verdad imperante; capaces de aniquilar lo presente e ir más allá (...) el proyecto del sistema presente se impone como “natural”, como lo divino; y si el oprimido intenta salir o crear un nuevo orden, es visto como el que se avanza hacia la nada; fuera de toda posibilidad humana, civilizada (...) A lo que está afuera le llamo un proyecto de liberación”

1.2.3. La convivencia entre los discursos sobre la violencia

James C. Scott advierte el hecho de que las teorías que se basan en una ‘falsa conciencia’ de los subordinados suelen dar por supuesto dos argumentos que son bastante discutibles: en primer lugar, que muchas de las teorías sobre la hegemonía presuponen de partida que a la ‘falsa conciencia’ de los subordinados se opone una sola ‘verdadera conciencia’ y, en segundo lugar, que la incorporación ideológica de los grupos subordinados tiene como resultado una disminución del conflicto social. Por el contrario, Scott demuestra cómo muchas de las acciones revolucionarias populares no podían preverse a partir de su comportamiento anterior (por ejemplo, las demandas muy moderadas y modestas que aparecen en los *Cahiers de doléances* no pueden explicar las acciones posteriores de los *sansculottes* y de los campesinos en el asalto a la Bastilla). Los ‘sujetos de la falsa conciencia’ son, por lo tanto, muy capaces de emprender acciones revolucionarias, aunque tengan, casi siempre, pocas posibilidades de éxito. Según este autor, “... si nos remitimos a las pruebas históricas no existe ninguna razón o casi ninguna, para aceptar ni una teoría fuerte, ni una teoría débil de la hegemonía. (...). Esos grupos [los subordinados] sí conciben tanto la inversión como la negación de la dominación que sufren y, lo que es muy importante, han llegado a actuar en base a esos valores por desesperación y en las escasas ocasiones en que las circunstancias lo

⁴⁶ Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*. Nueva América, Bogotá, 1988, pág. 171.

han permitido.”⁴⁷ Propone, de esta manera, buscar otras razones para explicar el consentimiento y la sumisión que reconozca el fracaso de las elites en la incorporación ideológica de los desfavorecidos, es decir, que reconozca que, por un lado, existe el discurso dominante y, por otro, el de los subordinados, dentro del cual hay que diferenciar claramente entre su manifestación pública, la que se desarrolla ante el señor, caracterizada por el disimulo y la apariencia, y su manifestación oculta, que se desarrolla en la privacidad y en la intimidad.

En mi opinión, lo que Scott no advierte es que la hegemonía, también en el sentido de Gramsci, es supremacía y predominio, pero no es omnipotencia, siempre queda margen, como hemos visto, para cuestionarla críticamente, para resistirla activamente y para pensar en un orden social y político contrafáctico. El discurso hegemónico sobre la violencia es un discurso ordenador, es decir, un dispositivo teórico de naturaleza política que pretende ser la base de un ordenamiento jurídico sobre el tema. El contra-discurso es, por contra, más disperso y deslocalizado, tiene en mente una idea de justicia que, al menos por el momento, no se materializa en un dispositivo jurídico sobre el tema, pero no, por todo ello, tiene que ser menos preciso en sus objetivos. En cualquier caso, puesto que hablamos de *dis-cursos*, la propia palabra da una idea sobre que no es algo perenne, invulnerable, ni un sólo corpus acabado o rígido, sino que es algo en proceso de constante discurrir, de reelaboración y de reestructuración. El discurso hegemónico sobre la violencia política está en dinámica construcción, por lo tanto, está en constante lucha con los discursos críticos y contestatarios, puesto que la existencia de hegemonía o, por lo menos, de la pretensión de hegemonía, carga, irremediamente, con los movimientos de resistencia en contra de ella. Además, si ambos discursos no son sistemas cerrados, ofrecen, para sus oponentes, la oportunidad para criticarlo o atacarlo desde dentro, ya sea cuestionando parcelas de este discurso, ya sea su totalidad.

No existe, por lo tanto, un todo monolítico que se opone a otro todo monolítico, no hablamos de Héctor frente a Aquiles. De lo que se trata es de constatar que, mientras persista la controversia sobre qué es lo que se entiende por la “buena vida”, es decir, mientras persistan las relaciones jerárquicas y de desigualdad y las diferencias no

⁴⁷ James C. Scott, Op. Cit. pág. 126.

puedan ser negociadas mediante la libre, crítica y autónoma comunicación, la violencia seguirá siendo un medio –entre otros posibles, aunque fundamental por lo asequible a todo el mundo y por lo directo de sus consecuencias– tanto para quienes no están de acuerdo con la “buena vida” de la concepción hegemónica puesto que sufren sus consecuencias negativas, como para aquellos que sí que están de acuerdo puesto que ésta les reporta beneficios o responde a sus ideas sobre cómo debe organizarse la sociedad. La razón última de la lucha entre discursos alternativos sobre qué es y qué no la violencia política propongo que debemos buscarla, así, en la existencia, en todas las sociedades, de luchas entre las ‘utopías’ sociales alternativas. En *Un film comme les autres* del grupo Dziga Vertov⁴⁸, en una discusión entre obreros y estudiantes que han participado en diferentes actos de movilización colectiva, se dice:

“Toda la lucha de clases puede a veces resumirse como la lucha de una palabra contra otra. Democracia verdadera. Poder de los trabajadores. República auténtica. Fábricas ocupadas”

Las palabras del discurso hegemónico serán aquéllas que se imponen como las realistas, las correctas, las justas y las naturales, mientras que las contra-hegemónicas serán aquellas a las cuales la primera tacha de ideologizadas, ingenuas, injustas, sin fundamentación en la realidad o simplemente, les niega un estatuto ontológico. Por consiguiente, la lucha en el ámbito del discurso es tanto o más importante que en el ámbito de las armas. Por último, aparte de existir diferencias internas tanto en el ámbito del discurso hegemónico como en el ámbito del contra-discurso sobre la violencia, también es necesario subrayar que, entre ambos, la confrontación no siempre es integral y que existen puntos de contacto, como son: la distinción entre diferentes tipos de violencia (por ejemplo, entre la privada y la política), la idea de que deben existir unos límites para la violencia, la aceptación de que la violencia necesita justificación o el hecho de que se apele a unos mismos principios para acreditar el propio punto de vista (por ejemplo, a la idea de *justicia* o a la de la *libertad*, aunque su contenido se entienda de diferente manera).

⁴⁸ *Un film comme les autres* de Jean-Luc Godard y el grupo Dziga Vertov. (Francia, 1968) Editado en España por Intermedio Films (2008). Esta frase pertenece, aproximadamente, al minuto 70 del metraje.

Otro tema interesante sobre esta cuestión se refiere a cómo se reconocen los dos tipos de discursos sobre la violencia, es decir, cómo es la convivencia entre ambos. Es obvio que el contra-discurso al discurso hegemónico, en tanto suele iniciar su construcción como réplica, no tiene más remedio que reconocer la existencia del discurso del otro. No sucede lo mismo, por lo general, con el discurso hegemónico, que suele insistir en su *exclusividad como discurso* como parte de su programa de dominación. Cuando la negación de la existencia de los discursos de resistencia no es posible, porque éstos son discursos públicos e, incluso, forman parte de una praxis política concreta, se activan otros mecanismos, en especial, el de la descalificación y el de la condena. Por lo tanto, la coexistencia entre los dos grandes tipos de discursos sobre la violencia no sólo está en continua tensión, sino que es, además, *f fuente de violencia*, en tanto las ideas que sirven para la elaboración de un discurso sobre la violencia (política y revolucionaria, en este caso) son las mismas ideas que sirven para establecer los juicios para su justificación. Además, si hay confrontación entre discursos sobre la violencia es porque, por lo general, existe también una situación conflictiva entre grupos que se gestiona mediante la violencia, por eso son siempre tan diferentes los discursos en tiempos de paz que en tiempos de guerra y en tiempos en que existe o no la posibilidad real de una insurrección.

Para finalizar este apartado, me interesa incorporar la siguiente observación: a mi entender, el discurso actual sobre la violencia política que pretende ostentar la hegemonía simbólica es, claramente, al menos en Occidente, aquél que procede de la filosofía liberal. Afirmaciones tajantes como la de Sartori en *Teoría de la Democracia* donde dice que hoy en día no cabe la posibilidad de *pensar de manera justa* al margen del marco conceptual del liberalismo y de su concepción de la democracia es una muestra patente de ello.⁴⁹ Lo que acredita este tipo de argumentos es que la negación de

⁴⁹ Vid. Giovanni Sartori, *Teoría de la Democracia*, (2 vol.), Alianza, Madrid, 1988. En el mismo sentido he leído en Requejo una opinión que va más allá, esto es, que ya ni siquiera reconoce la existencia de corrientes de pensamiento opuestas o alternativas al liberalismo sino que, por el contrario, sostiene que las críticas al liberalismo son, en realidad, mutaciones “provechosas y enriquecedoras” de una misma doctrina filosófica. de. Lo que sostiene Requejo es que, en todas, existe un acuerdo, más o menos amplio, con los cuatro ejes legitimadores del liberalismo, que son: la preservación de la paz y de la seguridad, la protección del individuo privado frente al Estado, la reivindicación de una autonomía positiva y la defensa de un orden político neutral respecto las condiciones éticas de la sociedad. Desconozco si Requejo también incluye dentro de estas mutaciones de la doctrina liberal, por poner dos ejemplos, al

la existencia del contrario o la ocultación del disenso son dos de las estrategias más importantes en el discurso hegemónico. Así, el *ethos* liberal se presenta en la mayoría de los autores del discurso hegemónico como lo que Lyotard llamó un *meta-relato*, es decir, aquello que es un imaginario de la moral que busca que la idea sea efectivamente realizada, a diferencia del *mito*, que explica un origen, pero no piensa cómo desarrollarse en el futuro.⁵⁰ No estamos, por lo tanto, en la época del fin de los meta-relatos, como sostenía Lyotard.

1.3. ¿Cómo aproximarnos a la violencia?

En toda investigación, el primer paso consiste en preguntarnos por la naturaleza del objeto de estudio que tenemos entre manos y, el segundo, en cómo vamos a organizarnos para decir algo sobre él, a poder ser, algo interesante. Hasta el momento, en el presente capítulo he tratado de diferentes dificultades que nos plantea interesarnos por la violencia y la conclusión ha sido que no podemos procurar a la violencia más que un sentido perspectívico, porque, debido a su naturaleza, se trata de un concepto escurridizo y porque su sentido va acompañado siempre de unas atribuciones de valor que forman parte de su misma definición y aprehensión. Tratamos con discursos sobre la violencia, no con teorías imparciales o reflexiones desprevenidas y, en el ámbito de la violencia política, como cuando se habla de la guerra, ni se dice todo lo que se sabe, ni lo que se presenta como cierto es el resultado de un análisis neutro. Sin embargo, puesto que se ha optado por esta materia, no queda más remedio que, a pesar de la forzosa precaución, nos preguntemos cómo podemos organizar una exposición con la violencia como protagonista y cómo justificamos el camino emprendido.

Es algo típico que, en el seno de todos los ámbitos del conocimiento, encontremos discusiones en torno a la metodología para la mejor comprensión de lo que se aspira a conocer. Algunas de estas controversias las distinguimos por los nombres propios que las han hecho famosas (como el debate clásico entre Weber y Durkheim en sociología)

proyecto yihadista o a las reivindicaciones del MST de Brasil. Vid. Ferran Requejo “Les senyes d’identitat del liberalisme” en Àngel Castiñeira (Ed), *El liberalisme i els seus crítics*, Proa, Barcelona, 1996

⁵⁰ Cf. Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 2000.

o por los enfrentamientos entre corrientes teóricas dentro de una disciplina (por ejemplo, la de los generativistas y los funcionalistas en lingüística). Por lo general, y en detrimento de la misma ciencia o de un superior entendimiento del problema en cuestión, las posiciones suelen plantearse como antagónicas y suelen ir acompañadas de una defensa a ultranza de la propia opción y un descrédito, igual de vigoroso, de la contraria. En el ámbito de las categorías políticas, esto es especialmente patente, no sólo con la *violencia política*, sino también con otras como la *miseria*, la *guerra*, el *mal*, la *explotación*, el *poder*, el *horror*, la *opresión*, la *libertad* o la *revolución*.

Sin embargo, es posible otra actitud ante el objeto de estudio, que es la que propone Paul Feyerabend y se comparte de pleno en esta investigación, la del “todo sirve”, entendiendo que no es necesario descartar ninguna opción argumental. En su famoso y polémico *Diálogo sobre el método*⁵¹, Feyerabend sugiere que no existen principios universales de racionalidad científica, que el desarrollo del conocimiento no sigue un camino prefijado y que, por lo tanto, una ciencia productiva y creativa es una combinación de crítica y tolerancia de las inconsistencias y de las anomalías, a la vez que el fruto de una absoluta libertad. Con la filosofía entiendo que sucede lo mismo. La idea de fondo es que todo conocimiento humano es susceptible de error y, por ello mismo, no es ni posible ni necesario establecer una fundamentación completa para el saber. Así, el edificio del conocimiento ni posee cimientos últimos ni los precisa y el único principio universal de la ciencia es que “todo sirve”. Si se acepta este aforismo como punto de partida, tampoco es obligado que, para avalar el propio camino de investigación, sea obligada la descalificación por entero de otro camino, ni descartar una forma global de aproximación, aunque sí podamos manifestar nuestro desacuerdo sobre determinados puntos y no se compartan las motivaciones ni los ulteriores propósitos. De hecho, lo mismo nos sucede con algunos autores, respecto a cuyas preguntas puede ser que nos posicionemos en unas respuestas diametralmente opuestas, sin que ello impida que aceptemos lo interesante de su planteamiento o de su esfuerzo por contestarlas.

Mi primera observación, respecto a la situación actual de los estudios de la violencia política es que la aproximación aventajada, en el ámbito académico, es la que se

⁵¹ Paul K. Feyerabend, *Diálogo sobre el método*, Cátedra, Madrid, 1990.

desarrolla en los terrenos de la sociología y de la teoría politológica.⁵² Como muestra de ello, se puede observar el auge de los estudios estratégicos y sobre el terrorismo. A mi entender, en la referida controversia Durkheim vs. Weber, al menos en el ámbito de la metodología, ha sido el primero quien ha conseguido más adeptos y, consecuentemente, se admite que, siempre que la elección de las variables sea la correcta, basta con un número finito de categorías abstractas para explicar y/o predecir de manera satisfactoria la realidad social en toda su concreción e individualidad o, como mínimo, en sus aspectos más significativos desde un punto de vista científico. Así pues, los casos individuales de violencia o las manifestaciones colectivas a gran escala, pueden, en teoría, ser explicados gracias a un cuerpo limitado de leyes y de reglas generales y, asimismo, las abstracciones y las categorías que se presentan en la investigación pueden ser el fundamento, válido y legítimo, para la derivación de juicios de valor en los que se compara la realidad con las categorías construidas.⁵³

La anterior consiste, por supuesto, en una valoración muy generalista sobre todo un tipo de aproximación disciplinar a la violencia, pero sí que opino que, aunque existan siempre excepciones notorias, es posible identificar unos cuantos rasgos predominantes en los enfoques sociológicos y politológicos actuales sobre la violencia (que son, por lo demás, los que fundamentan los “discursos oficiales” sobre la cuestión de la violencia insurgente). Brevemente, atendiendo, principalmente, al análisis de Michel Wierwiorka sobre el estado del estudio de la violencia en las ciencias sociales, podrían citarse los siguientes rasgos⁵⁴:

⁵² Como, por ejemplo, los estudios sobre la violencia que se elaboran en los centros de investigación del estilo del *Centro Reina Sofía para el Estudio de la Violencia* (Vid. web: <http://www.gva.es/violencia/>)

⁵³ Para Durkheim, la tarea del científico social se resume, así, en el esfuerzo por desvelar el sistema de reglas y de leyes abstractas que caracterizan a la realidad social. En oposición a esto, Max Weber concibe la realidad -lo fenoménico y lo concreto- infinita tanto en su complejidad como en su variedad, de tal manera que toda aproximación a la misma sólo constituye una simplificación relativamente imperfecta e inexacta. La *realidad*, para Weber se encuentra siempre en un proceso de “explicando”, en ningún caso, está “explicada” y las categorías de las cuales se sirve el investigador son, así, siempre abstractas, relativas, contingentes, heurísticas y, en último término, subjetivas. De hecho, lo que sostiene Weber es que la decisión sobre cuál o cuáles pueden ser los aspectos susceptibles de convertirse en criterios explicativos es, necesariamente, una actividad *precientífica*, estrechamente amarrada a los intereses (culturalmente determinados) que orientan a la investigación.

⁵⁴ Vid Michel Wierwiorka, , “Un nouveau paradigme de la violence” en *Cultures & Conflits* (invierno 2002), acceso en http://conflits.revues.org/article.php?id_article=485

a. La idea de que puede establecerse una precisa categorización de toda la violencia y que cada tipo específico puede ser correctamente delimitado y, a su vez, juzgado y valorado por separado según criterios morales que son “de común entendimiento”. Por lo tanto, prevalece una consideración ultra positivista sobre la violencia (como la que se realiza desde el derecho penal para tipificar al delito), así como una carencia de controversia sobre la fundamentación ética o los principios políticos o los juicios de valor a los cuales se apela para juzgarla.

b. La comprensión de la violencia política en un sentido restringido a la aplicación de la fuerza física, en menoscabo de una concepción integral de la violencia que abarque otras categorías como las de “violencia del sistema”, “violencia estructural” o “violencia simbólica”. El uso del concepto integral de la violencia política, esto es, cuando la violencia política también puede ser entendida como modo de vida y ser una violencia que está mediada por las instituciones y la estructura de la sociedad, se considera, por lo general, inoperable metodológicamente y reprobable éticamente. Trataré sobre este tema en el capítulo 2 de la presente exposición cuando observe los argumentos que se esgrimen para la defensa de una perspectiva restringida sobre la violencia política.

c. La polarización de la aproximación a la violencia colectiva entre las visiones de escala macro y las de escala micro. En las primeras, se estudian con intensidad subculturas de violencia muy localizadas (como, por ejemplo, la delincuencia entre las bandas juveniles de una ciudad o algunas experiencias concretas de acción colectiva coercitiva) y, en las segundas, se oponen grandes conceptos maximalistas a lo “choque de civilizaciones” de Samuel Huntington. Como resultado de ello, la violencia es presentada como un fenómeno desvinculado del conjunto de las cuestiones potenciales o reales del conflicto social.

d. La convicción implícita de que la comprensión de las razones de cada tipo de violencia puede ser separada de la comprensión de las de otros tipos de violencia

y, a su vez, de las de otras dinámicas sociales, como son las de las consecuencias de la desigualdad, de la exclusión, del racismo o de la marginación. Esto conlleva el olvido de categorías políticas del ámbito de lo socio-económico para explicar las causas del origen y del desarrollo los conflictos y el *reduccionismo identitario*, esto es, la explicación de los conflictos en clave de lucha de identidades, como manera predilecta para abordar el conflicto político-social.

e. El sometimiento al vaivén o al capricho de las “modas de la preocupación” por la violencia que, desde el poder político instituido o desde los medios de comunicación de masas, se imponen a la sociedad como parte de un programa político orientado a justificar el orden establecido y como parte del proyecto más amplio de control social. Así, por ejemplo, si atendemos a esto, podemos entender la importancia que tiene lo espectacular de la violencia o la “violencia de consumo televisivo” (como la que se denominó el ‘síndrome de Beirut’) en detrimento de otras manifestaciones de violencia más silenciadas, prolongadas o alejadas del propio escenario vital. Esto también explicaría, por otra parte, por qué, después de la década de los ochenta del siglo pasado, se decidió que la violencia revolucionaria ya no era una categoría para estudiar... puesto que ya no existía y quedaba incluida en el estudio sobre el terrorismo o por qué, desde Septiembre de 2001, está tan en apogeo la profesión de terroristólogo.

Las antecedentes son algunas de las características que, a mi entender, comparten la mayoría de las aproximaciones a la violencia que se elaboran desde las disciplinas de las ciencias sociales, en especial cuando se trata de estudios sobre algún tipo de insurgencia.⁵⁵ Opino que es preciso sortear de estas actitudes, aun cuando reconozcamos e incorporemos al propio estudio algunos de sus procedimientos, como, por ejemplo, cuando recurramos a las categorizaciones que consideremos válidas o acertadas para la comprensión de la violencia, como la división entre privada y política o, dentro de la segunda, entre vigilante e insurgente. También es cierto, por otra parte, que cada época

⁵⁵ Como ejemplo de ello, cito los siguientes trabajos recientes: Peter Waldmann y Fernando Reinares (comp.), *Sociedades en Guerra Civil. Conflictos violentos de Europa y América Latina*, Paidós, Barcelona, 1999; Eduardo González Calleja, (Ed.), *Políticas del miedo. Un balance del terrorismo en Europa*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

histórica tiene una manera predilecta para interpretar la realidad y parece ser que, hoy en día, nuestra comprensión de los problemas sociales (como el desempleo, la pobreza o la existencia de oportunidades) está siempre mediada por los datos, aparentemente neutros y fríos, de la estadística. Sin embargo, no hay duda de que, cuanto mayor sea la categorización de la violencia, también será más posible calificarla, más sencillo resultará decidir cómo y quién es el enemigo y, en el marco del derecho, más objetivamente se señalará al delincuente. De hecho, como trataré más adelante en el capítulo último, una de las razones por las cuales se ha producido la transición radical de una concepción política a una punitiva sobre los conflictos armados, además del desplazamiento de la consideración del insurgente de *combatiente* a *delincuente* o *terrorista* (tanto en el nivel nacional como en el internacional) tiene que ver con la imposición de la visión del derecho, ámbito privilegiado del conocimiento positivo, en detrimento de una visión política para comprender y analizar la violencia insurgente.⁵⁶

En resumen, en mi opinión, el camino metodológico más adecuado para el estudio de la violencia es instalarnos en una *posición perspectívica*, es decir, no retener el empeño de brindar un conocimiento definitivo absoluto, sin, por este motivo, renunciar a que hay mucho que puede decirse sobre la violencia en general y, sobre todo, sobre la violencia insurgente y revolucionaria. Como ya señalado con anterioridad, lo que más me interesa es poner de manifiesto de que existen alternativas discursivas para hablar sobre la violencia insurgente y que las ocultaciones y las “certezas elementales” que se presentan desde el discurso hegemónico sobre la violencia (en la que sería la política oficial de la verdad sobre la violencia) son la materia prima a partir de la cual debe construirse la reflexión.

Desde el punto de vista de la metodología, creo que es conveniente acordarse, de nuevo, de Michel Foucault y considerar a la teoría según su propuesta: como una *caja de herramientas*, es decir, como algo que nos sirve para decir sobre el mundo, pero que no es un edificio acabado, ni siquiera una herramienta, sino un recipiente en el que podemos encontrar diferentes utensilios que nos pueden servir para construir, reparar o

⁵⁶ Vid. Sobre este tema el sugestivo estudio de Iván Orozco Abad, *Combatientes, rebeldes y terroristas. Guerra y derecho en Colombia*, Temis, Bogotá, 1992.

desguazar aparatos y que cada uno va a manipular, estratégicamente, para edificar o derribar lo que más le convenga. Ningún saber es definitivo, ni el que se cuestiona ni tampoco el propio, y una investigación es un proceso dinámico, siempre presto a su reformulación. Todo esto se admite, pero no por ello se debe condescender en que sólo se escuche a aquellos que sí que creen, y así lo patrocinan, que su discurso tiene la esencia de la verdad socrática.⁵⁷

1.4. Consideraciones finales sobre “el amo de la significación”

Decía Simone Weil⁵⁸ que la discusión sobre los conceptos de nuestro universo político es un acto de salubridad pública, por cuanto dicho universo está poblado por fantasmas de entidades vacías, por conceptos cuyo contenido preciso ignoramos pero que funcionan como comodines. Es preciso, por lo tanto, perseguir aquellas entidades huecas que, como Helena en la guerra de Troya, se presentan como una excusa para justificar a las partes en conflicto.

Tal vez, como se ha visto, no podamos saturar ni la *violencia* ni la *violencia revolucionaria* con un contenido que la complete integralmente, pero un primer paso para mejorar las condiciones de salud de la discusión sobre este tema es, a mi entender, empezar por constatar los problemas que conlleva su definición y lo complicado que es intentar buscar un significado libre de polémica. Además, si nos planteamos la discusión sobre la violencia revolucionaria, también emergen otras cuestiones, como son el significado que puede tener en el siglo XXI hablar de un cambio social revolucionario por medios violentos, si es todavía una discusión vigente o se ha convertido en un argumento caduco, sin buen sentido histórico. Sin embargo, tampoco es necesario proceder en lo infinito e insistir más sobre los problemas que encontramos

⁵⁷ Cf. Michel Foucault: “*El papel de la teoría me parece que hoy es precisamente éste: no formular la sistematicidad global que coloca cada cosa en su lugar; sino analizar la especificidad de los mecanismos de poder, reparar en los enlaces, las extensiones, edificar progresivamente un saber estratégico. (...) Entender la teoría como una caja de herramientas quiere decir: - que no se trata de construir un sistema sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas.- que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en alguna de sus dimensiones) sobre situaciones dadas*” en Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Altaya, Barcelona, 1994, pág. 85.

⁵⁸ “*No recomencem la guerra de Troia. El poder dels mots*” (1932) en Simone Weil, *Escrits sobre la guerra*, Bromera, Alzira, 1997, pág. 39.

a la hora de caracterizar la violencia, pues éstos pueden ser los mismos que nos encontramos con otras palabras abstractas como “libertad” o “cinco” y también con otras tan forzosamente “corpóreas” y materiales como “árbol” o “nariz”. Estamos, de manera irremediable, atados a las condiciones que nuestro lenguaje nos pone para hablar sobre el mundo y, por lo tanto, no podemos hacer nada más que aceptarlas y seguir adelante.

En el encabezamiento del capítulo, he citado unas palabras de Castoriadis donde se dice que *“El Amo de la Significación sienta cátedra por encima del Amo de la Violencia”*. Me parece que no puede tener más razón este filósofo. El corolario a su afirmación, en el ámbito de la discusión sobre la violencia política, podría ser el siguiente: quien ejerce el monopolio de la significación válida de la violencia tiene también el monopolio de los argumentos de justificación o de condena que se presentan como válidos, por lo tanto, es necesario no olvidarnos de las relaciones de poder que se esconden detrás de ellos.

Capítulo 2. Lo concreto de la violencia I. La concepción restringida de la violencia.

“Perché la nostra vita é dominata della scontentezza, dall’angoscia, dalla paura dalla guerra, dalla guerra?”⁵⁹

2.1. ¿Por qué la pregunta sobre lo concreto?

La violencia, como en la *La rabbia* de Pasolini, siempre se ha planteado como una pregunta trágica de la existencia humana, al igual que el mal, el sufrimiento o la guerra. La violencia *es* (y *ha sido* y *será*). La violencia existe, existe la víctima y existe el victimario, existen el dolor y el sufrimiento, existen los estados de cosas que se han moldeado por la acción violenta, existen situaciones (personales, sociales, políticas, culturales) que son sólo posibles por una amenaza latente o clara de violencia, existen disposiciones legales, Estados, gobiernos, costumbres sociales, normas morales, mitos, creencias religiosas que se originan en la violencia o que únicamente se sostienen por medio de ella. En la violencia o en el miedo a la violencia, muchos emplazan, por lo demás, la explicación sobre el gregarismo del ser humano y sobre la que es, junto con la de la familia, su institución matriz: la institución de la sociedad. Así lo entienden, por citar dos autores, Sigmund Freud, cuando afirma que *“una comunidad humana se mantiene unida merced a dos factores: el imperio de la violencia y los lazos afectivos – llamados técnicamente identificaciones- que unen a sus miembros”* y, en un texto más reciente, el filósofo Wolfgang Sofsky: *“¿Qué mueve a los hombres a unirse? La respuesta es clara. La sociedad no se funda ni en un impulso irresistible de sociabilidad ni en necesidades laborales. Es la experiencia de la violencia la que une a los hombres. La sociedad es un aparato de protección mutua”*.⁶⁰

La violencia ha tenido una presencia universal en el desarrollo de toda comunidad humana y, aunque los hombres se unan para evitarla, aunque se disfrace con otros nombres o se niegue su omnipresencia, es irremediable reconocer la triste paradoja de

⁵⁹ Pregunta inicial del film *La rabbia* (Pier Paolo Pasolini, Italia, 1963).

⁶⁰ Albert Einstein y Sigmund Freud, *¿Por qué la guerra?*, Minúscula, Barcelona, 2001, pág. 81 y Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, Abada Editores, Madrid, 2006, pág. 8.

que la historia de la humanidad es, a todas luces, una historia violenta y un testimonio de violencias. Sin embargo, es ya tradición, en numerosos estudios sobre la violencia, empezar con la crítica al frugal tratamiento que se le ha dado al fenómeno y a la parca reflexión sobre su contenido conceptual en las diversas disciplinas de las ciencias humanas y sociales, a pesar de su centralidad en el devenir individual y colectivo. Como referencia, podemos citar la exhortación de Hannah Arendt en su clásico *Sobre la violencia*: “Nadie consagrado a pensar sobre la Historia y la Política puede permanecer ignorante del enorme papel que la violencia ha desempeñado siempre en los asuntos humanos, y a primera vista resulta más que sorprendente que la violencia haya sido singularizada tan escasas veces para su especial consideración.”⁶¹ Por supuesto, existen muchos estudios sobre la violencia, pero, en general, la reflexión sobre ella está inserta en la reflexión sobre otros problemas, no como protagonista de la investigación. En el ámbito de la filosofía, en pocos casos, podemos hablar de *filosofías de la violencia*, como la de Walter Benjamin, entendidas como sistemas filosóficos que coloquen a la violencia como su objeto filosófico principal. Antes bien, la reflexión sobre la violencia se insiere en la comprensión más amplia sobre otros temas, como puede ser la justificación de la idea de la revolución, el significado de la historia, la razón de la guerra, la génesis del conflicto social, el origen del mal o la fundamentación del derecho. Lo desagradable del tema, las estrategias de enmascaramiento del fenómeno, lo resbaladizo que puede ser integrar a la violencia en un programa ético, la existencia de discursos encontrados sobre la violencia o la imposibilidad de acabar con el fenómeno pueden ser algunas de las razones que explicarían la falta de estudios específicos sobre el tema, en especial, desde el pensamiento filosófico.

Esto no entra en contradicción con lo que he afirmado anteriormente, a saber, que la violencia nunca ha dejado de ser una preocupación central para el ser humano. Sin embargo, comparto el argumento de Eligio Resta de que el pensamiento moderno occidental se ha caracterizado por recrearse en el *juego de la ambivalencia* que consistiría en una voluntad expresa de ocultamiento de la violencia originaria de las instituciones y en la promoción del derecho como el privilegiado e, incluso, el único *pharmakon* para tratar a la violencia: “[en los orígenes del pensamiento moderno

⁶¹ Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2005, pág. 16.

encontramos] *el juego de la ambivalencia, del engaño de la violencia que se concentra y adquiere cuerpo en el “remedio” del derecho*”.⁶²

Por este motivo, la aprehensión de la violencia suele polarizarse entre la condena o la justificación y, para evitar la paradoja, la violencia social se descompone en buena y mala, en legítima e ilegítima, en justa e injusta. Los cuadros dicotómicos sobre la violencia, como los que propone el derecho, son, así, la manera que el ser humano ha encontrado para comprenderla, sugiriendo implícitamente que el marco del derecho penal puede abarcar toda nuestra comprensión posible sobre la amplitud del fenómeno.⁶³

En mi opinión, estas palabras de Resta son muy oportunas para tener en cuenta a la hora de proyectar un estudio sobre la violencia, como mínimo, sobre aquella violencia que es menos ostensible y espectacular, aquella que no sólo consiste en el derramamiento de sangre, que es noticia de portada en un medio de comunicación o que trata de casos particularmente llamativos por su ensañamiento o irracionalidad⁶⁴. Por otra parte, sin lugar a dudas, las anteriores consideraciones atañen, sobre todo, al estudio y a la comprensión de la violencia política, tanto de aquélla que se muestra en los organismos coercitivos del sistema o que es necesaria para su funcionamiento y conservación, como de aquélla que se alza contra la primera o pone en entredicho, ya el sistema en su totalidad, ya algunas de sus estructuras. Por lo tanto, pese a que apliquemos la ley del hielo a la violencia, la disfracemos o nos contentemos con proclamar que tenemos la posesión del elixir que todo lo cura, la violencia existe y permanece y, de ello, no nos podemos desentender. Estas palabras, sombrías, del sociólogo mexicano Julio Barreiro nos lo recuerdan:

⁶² Eligio Resta, *La certeza y la esperanza. Ensayo sobre el derecho y la violencia*, Paidós, Barcelona, 1992, pág. 52.

⁶³ Cf. Nils Christie “Las imágenes del Hombre en el derecho penal moderno” en Christian Ferrer (comp.). (1991). *El lenguaje libertario 2. Filosofía de la protesta humana*. Montevideo: Nordan Comunidad. Pág. 179.

⁶⁴ Me refiero, por ejemplo, a este tipo de violencia que relata los episodios de asesinos en serie, que tanto agrada a las grandes producciones de cine o a los casos de personas que han sufrido el *síndrome de Amok* (un suceso puntual de conducta agresiva, destructora, repentina y sin aparente justificación) que tan magistralmente narra Stefan Zweig en el libro de 1922 *Der Amokläufer* (en español, *Amok o el loco de Malasia*) o cuyo tema es el argumento de la película de Rainer Werner Fassbinder y Michael Fengler de 1970, *Warum läuft Herr R. Amok?*

“En nuestra historia humana la violencia es. Querer ignorarla o pretender eliminarla es descartar la naturaleza humana en todas sus imperfecciones. En la relación opresor-oprimido, la violencia supone el sometimiento de éste por aquél. En la relación entre seres humanos realmente iguales, la violencia supone el ejercicio de una negatividad que no está dirigida a someter al otro, sino a someternos a nosotros mismos a las reglas de la vida social civilizada.”⁶⁵

Todo lo que he comentado hasta aquí, lo he referido con el propósito siguiente: en el Capítulo 1, he concluido que el sentido que podemos procurar para la violencia depende de un tipo de significado que, lejos de pretender ser imparcial, se confiesa como una perspectiva y que cualquier aproximación a la violencia (incluida la de esta investigación) es siempre un discurso sobre la violencia. No obstante, los problemas para abordar conceptualmente el fenómeno y el reconocimiento de que únicamente entregaremos parciales entendimientos sobre ella, es decir, perspectivas y no miradas neutras ni omnicomprensivas, no pueden llevarnos a ignorar su concreta realidad y a descartar el planteamiento de la fundamental cuestión: *¿qué es lo concreto de la violencia, lo más reductivo de ella?*

La pregunta sobre *lo concreto de la violencia* la propongo con voluntad de escuchar la indicación de Foucault cuando emprende la investigación sobre el poder. En efecto, Foucault afirma que el primer paso para un discurso de lucha sobre el poder es el señalamiento de *lo concreto del poder*, el designamiento de los lugares donde se localiza. El propósito de la que escribe es poder plantear también un *discurso de lucha*, entendido como una huída del conformismo de las creencias absolutas o de la política oficial de la verdad instaurada sobre el tema, a la vez que como la afirmación de que existen contra-discursos a este discurso oficial que forman parte de la tradición muy concreta: la de la resistencia a la ordenación del poder establecida. La pregunta formulada al principio de esta investigación se titula “*¿De qué hablamos cuando hablamos de violencia?*” y, respecto a ésta, *¿dónde emplazamos su concreción?* *¿Podemos localizarla, por ejemplo, en quién inflige la violencia, en quién es la víctima de la violencia, en el contexto en que se manifiesta, en sus consecuencias inmediatas, en*

⁶⁵ Julio Barreiro, *Violencia y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1971, pág. 95.

sus secuelas a largo plazo? ¿Es *lo concreto* de la violencia un fenómeno, un acto, un estado, una idea o un proceso? ¿Todo a la vez o depende?

Sería muy fácil que, para definir algo, para decir qué *es*, pudiéramos señalarlo siempre con el dedo y decir “es esto, míralo”. Por suerte, las posibilidades del lenguaje son casi infinitas y podemos hablar de algo haciendo abstracción de su referencia, aunque luego, las diferencias de parecer sobre qué es lo concreto de dicha referencia, lo que denomina exactamente, sean el origen de la ambigüedad de la idea que estemos discutiendo y el origen de la discordia. En *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*, Deleuze y Guattari declaran que el problema de la escritura es que siempre se necesitan expresiones anexas para designar algo de manera exacta, “*Y no porque necesariamente haya que pasar por ahí, no porque sólo se pueda proceder por aproximaciones: la anexactitud no es de ningún modo una aproximación, al contrario, es el paso exacto de lo que se hace.*”⁶⁶ Bien, queda claro que esto no es privativo de la expresión escrita, sino del lenguaje en general, por eso es tan complicado, a veces, llegar a un acuerdo sobre qué es la exacta realidad que una palabra representa. Con *violencia*, por ejemplo, las diferencias a la hora de delimitar semánticamente lo concreto de la violencia, su concisión ontológica, hacen que, en la caracterización de dicho concepto, encontremos, *grosso modo*, dos amplios grupos de definiciones: uno que llamaré, a partir de ahora, la *perspectiva estrecha de la violencia* y otro que llamaré la *perspectiva amplia o integral de la violencia*.

La distinción entre estos dos grupos de definiciones no es, ni mucho menos, original de esta investigación, sino que, bien al contrario, es un lugar común en los tratados o en los artículos científicos o enciclopédicos sobre la violencia, pero es interesante repasar las diferencias entre dichos grupos porque la aceptación como punto de partida de una perspectiva u otra condiciona el curso de la investigación posterior. En concreto, en tanto que se entiende que la justificación para la violencia está condicionada a ser la respuesta a otra violencia, si se entienden o no como violencia algunos procesos

⁶⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2006, pág. 25.

sociales es la vía más rápida para aceptar o no una justificación de la contra-violencia a estos procesos.

Por otra parte, en el ámbito de la violencia política, la opción de elegir entre una concepción amplia y una concepción estrecha del fenómeno de la violencia es lo que más subordina las hipótesis que se puedan plantear y el tipo de investigación que se desarrolle e, incluso, la postura que, previamente, adopte el investigador ante su materia de reflexión. Esta decisión determina, entre otras cuestiones, cómo se reconocen como violentos una situación, un estado, un suceso, una persona, una institución o un proceso, cómo se identifican a las víctimas, cómo se señalan a los victimarios, cómo se reparten o se asignan las responsabilidades y, por supuesto, cómo se construyen las valoraciones morales de dichas violencias. Norberto Bobbio expone el problema de la siguiente manera:

“Se trata ahora de entendernos sobre el significado de violencia. Cuando se habla de una sociedad no violenta, ¿se entiende sólo la violencia física; la que va de la bofetada al niño desobediente a la bomba atómica que mata a millares de personas de una vez, o a cualquier acto que proporcione sufrimiento o daño independientemente de los métodos empleados (el arma que hiera o mata), o también la coacción psicológica, que puede llegar hasta la manipulación del pensamiento para someter a una persona a la voluntad de otras, o como la explotación económica de la clase dominante sobre la dominada, según establece el pensamiento marxista”⁶⁷

2.2. La polémica sobre que es lo concreto de la violencia política: la opción entre dos tipos de definiciones

En este segundo capítulo y en el tercero de la presente exposición, mi propósito es ahondar en los argumentos que se exponen para la defensa de una perspectiva restringida o una perspectiva amplia sobre la violencia. Sin embargo, antes de empezar a reseñar aquello que las distingue, es necesario detenernos en lo que coinciden, en lo que, para ambos grupos de definiciones, forma parte indiscutible de su apreciación

⁶⁷ Norberto Bobbio, *El tercero ausente*, Cátedra, Madrid, 1997, pág. 204.

sobre lo que la *violencia* denomina, esto es: *la agresión física, directa o indirecta, voluntaria de una persona a otra (o de un grupo a otro grupo) con el propósito de causar perjuicio en el cuerpo de la víctima, ya sea ocasionando sufrimiento físico o psíquico*. Se trata siempre, por lo tanto, de un comportamiento humano, intencional e instrumental. Por ejemplo, la siguiente definición de Giuliano Pontara de la violencia entendida como método de lucha respondería a estas características:

“En conclusión, diremos entonces que la definición más adecuada de la violencia, concebida como método de lucha, podría ser la siguiente: 1) significa toda acción (cometida u omitida), llevada a cabo como parte de un método de lucha, que implica el homicidio de una o varias personas o que supone que se les inflijan sufrimientos o lesiones físicas o psíquicas; 2) de manera intencional y 3) contra su voluntad. En este artículo aceptamos el hecho de que matar, provocar sufrimientos físicos o psíquicos, paralizar o destruir la autonomía de un ser humano implica que se provoquen cambios intrínsecamente malos en ciertas personas, es decir, males intrínsecos personales. De manera más general, podemos entonces decir que un método de lucha violenta supone que se inflija por acción u omisión) de manera intencional y forzosa un mal intrínseco personal”⁶⁸

Por otra parte, es preciso señalar que las mayores desavenencias de parecer respecto a esta cuestión emergen cuando se trata de la violencia categorizada como *política*. En cualquier caso, ninguno de los dos grupos de perspectivas pone recelo en admitir que el uso de la fuerza física o la provocación de un daño físico, corporal, con miras a conseguir un fin político sea violencia política, ya sea este objetivo de naturaleza conservadora del poder existente, ya presente un carácter revolucionario o insurgente, ya se le llame *fuerza legítima* o *violencia terrorista*, ya esté promovida por quienes detentan el poder o por quienes se sitúan en la periferia. En realidad, la perspectiva amplia de la violencia, como bien indica su nombre, integra por completo la definición de la violencia de la restringida. No obstante, y aquí encontramos las disconformidades, dilata el término para que contemple otros *estados* y *procesos* que no aprecia la segunda. En resumen, ambas perspectivas ponen en entredicho los confines semánticos que la otra aplica para de-finir el término violencia y, por lo tanto, los argumentos que

⁶⁸ Entrada “Violencia” de Giuliano Pontara (págs. 1659-1664) en Monique Canto-Sperber, *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral* (2 vol.), México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pág. 1663.

se esgrimen para justificar el empleo de unos límites u otros es la materia sobre la cual, al final, versarán el presente capítulo y el siguiente de esta exposición.

Finalmente, antes de seguir con lo que caracteriza a cada grupo, me interesa introducir las dos siguientes consideraciones. La primera de ellas es una obviedad, pero sería inexcusable no tenerla en cuenta: el hecho de que hablemos de dos perspectivas para definir a la violencia no implica que cada una de ellas sea homogénea ni un conjunto que podamos delimitar claramente, ni, menos todavía, que esta clasificación de las definiciones de la violencia sea la única que deba aceptarse. Toda clasificación acoge gran dosis de arbitrariedad, de simplificación, de comodidad y de visión estática del mundo y ésta, por supuesto, no es ninguna excepción. Así, tanto dentro de la perspectiva restringida como dentro de la integral, pueden incluirse autores que, entre ellos, no estarían de acuerdo en muchos aspectos o que pensarían que se les ha emplazado en mal lugar, que no pertenecen a ningún grupo o que, en determinadas orientaciones, forman parte de uno o del otro. No hay duda de que es así y, por supuesto, existen más maneras de dividir las definiciones de la violencia. Una de ellas, por ejemplo, es la de Philippe Braud, quien, en lugar de categorizar en dos amplios grupos las definiciones de violencia, distingue entre las definiciones morales, las estructurales, las positivistas y las clínicas.⁶⁹ Bien, ésta, por ejemplo, puede ser otra clasificación igual de válida, pero considero que, en el caso de la violencia política, es preferible la referida de Bobbio.

La segunda apreciación tiene que ver con lo señalado en el capítulo anterior: la principal consecuencia de emplazar la cuestión de la violencia política en el centro del reflexionar

⁶⁹ Philippe Braud, *Violencias Políticas*, Alianza Editorial, Madrid, 2006. Según este autor las *definiciones morales* de la violencia son aquéllas que equiparan la violencia con el empleo inaceptable de la fuerza, es decir, que vinculan la violencia con la definición de justicia. Las *definiciones estructurales*, por otra parte, como las de Galtung o Bordieu, identifican la violencia en el juego de las relaciones de dominación cultural y de explotación económica. En tercer lugar, las *definiciones positivistas* se orientan a la delimitación de los comportamientos medibles y observables, a la vez que reducen la violencia a una dimensión material (violencia física). Finalmente, la *definición clínica*, que es la defendida por el autor, intenta abordar la violencia de manera inclusiva, teniendo en cuenta tanto la dimensión física como la psicológica del sufrimiento que padece la víctima. En sus propias palabras: “*La existencia de un sufrimiento vivido subjetivamente hecho público y manifiesto o sobriamente disimulado, constituye el único criterio posible de una definición puramente clínica de la violencia, el único rasgo común de situaciones muy diversas*”. En mi opinión, es muy acertada esta observación de Braud sobre lo central de la violencia: *el sufrimiento de la víctima*.

filosófico es la falta de consenso sobre su definición y, por lo tanto, que siempre pertenecerá al ámbito de lo polémico, en tanto que el proceso de definición de la violencia es inseparable de los discursos de condena o de justificación que se esgrimen sobre ella. Y, en este sentido, es especialmente importante en el caso de la violencia política. Por lo general, cuando se trata de violencia delictiva o criminal, es decir, de violencia que sirve para la conquista de unos intereses privados, suele haber un consenso dilatado en la manera de caracterizarla, que se acompaña de otros consensos para cuestionarla o criticarla. Sin embargo, con la violencia que persigue fines políticos, el caso es muy diferente y los consensos van orientados hacia objetivos muy concretos donde lo primordial es la descalificación y/o el desprestigio del adversario u oponente.⁷⁰ Además, no es lo mismo hablar de la violencia del *otro* que de la propia y esto es especialmente cierto con aquella violencia política que implica lo que en la Grecia antigua se llamaba la *stasis*, es decir, la tensión y la amenaza del conflicto interno e, incluso, de la guerra civil, en el interior de una comunidad. Como bien observa Pierre Vidal-Naquet, el temor a la *stasis* es ya, desde la *Iliada* y la *Odisea*, la mayor fuente de preocupación para la configuración del poder político real.⁷¹

¿Se trata, por lo tanto, de diferenciar entre un ámbito de la violencia que es susceptible de ser definido de manera objetiva (el de la violencia criminal o delictiva) y otro ámbito (el de la violencia política y, en especial, la interna, la que invoca la palabra *stasis*) que no puede más que ser definido de forma subjetiva ya que depende de la posición que ocupemos en el mundo, de nuestras ideas políticas y de nuestras convicciones morales? Finalmente, ¿puede ser la falta de consenso motivo, a su vez, de violencia? Es decir, ¿hasta qué punto tiene importancia, en la praxis política, el significado que damos a los conceptos políticos que manejamos? Por el momento, resumo algunos argumentos que

⁷⁰ Tampoco definiendo que la caracterización de la violencia criminal no sea controvertida, puesto que, como parte de lo que se considera 'crimen' y lo que no, es cierto que también está sujeta a las diferentes concepciones, y a los usos y abusos que se dan de este término. Lo que me parece justo notar es que, por principio, la violencia con fines privados casi nunca pueda ser justificada y que, en cambio, para la violencia que tiene fines colectivos, existan tantos discursos diferentes de justificación. Supongo que la respuesta tiene que ver con el hecho de que la búsqueda del interés colectivo es, en general, considerada como incuestionablemente superior a la búsqueda del interés privado.

⁷¹ Cf. Pierre Vidal-Naquet, *El mundo de Homero. Breve historia de la mitología griega*, Península, Barcelona, 2002.

pueden explicar la existencia de estos dos grandes grupos encontrados de definiciones sobre la violencia política en los siguientes puntos:

a. La definición de la violencia política se acomoda al vocabulario político y a las ideas sobre el *buen gobierno*, sobre la *buena vida* y sobre los significados de *soberanía política*, de *lo público* y del *bien social* que coexisten en la sociedad. Esta convivencia dista mucho de ser un entendimiento pacífico y, a menudo, se convierte en abierta desavenencia e, incluso, en motivo de confrontación violenta.

b. La violencia política no se entiende de la misma manera en tiempos de paz que en tiempos de guerra, como tampoco tiene parejo significado en tiempos de estabilidad que en tiempos de crisis, ya afecte ésta, por ejemplo, a las ideas religiosas, a un sistema de gobierno, a las participaciones simbólicas de los individuos, a las transformaciones en los sistemas de producción o a las mutaciones morales.

c. La violencia política tampoco tiene el mismo sentido vital para aquéllos para los cuales la crisis es sinónimo de conflicto y de derrumbamiento de sus concepciones sobre el mundo como para aquéllos que entienden la crisis como el principio de la construcción de una nueva sociedad que les aportará mayor satisfacción y bienestar o que estará más de acuerdo con sus ideas sobre la buena vida.

d. La cuestión de la violencia política atañe directamente a la institución política por excelencia de la organización político-social y económica desde el inicio de la modernidad histórica: el Estado. Como uno de los pilares de la legitimidad del Estado es, desde Hobbes, el monopolio de la violencia legítima, el cuestionamiento de este monopolio es, a su vez, el cuestionamiento de los fundamentos del Estado. Si se cuestiona esta idea de Estado y del contenido de esta

cesión de poder al Estado, se ponen en entredicho, a la vez, las premisas básicas de la corriente dominante actual de pensamiento, el liberalismo-democrático en sus diferentes variantes, en especial, en su pretensión de universalidad ilustrada y en su carácter profundamente estatista. Y esto es cierto, en mi opinión, a pesar de lo que se viene proclamando desde hace unos años sobre el supuesto “Estado mínimo” contemporáneo que, en la era de la biopolítica, me parece una expresión desacertada.

e. La manera en que se aborda la cuestión de la violencia política afecta a la manera en que comprendemos otros conceptos de nuestro universo político como son la guerra, la justicia, la libertad, la jerarquía, la autonomía, la división del trabajo, el control social o la seguridad ciudadana. Lo que está en discusión, muchas veces, es qué bien público situamos a la cabeza de los otros bienes o qué concepto político se coloca en la cima de nuestra idea de lo político (por ejemplo, si la *protección de la propiedad* o la *igualdad*, o si la *seguridad colectiva* o la *libertad individual*).

f. La definición de la violencia política es, por ella misma, una *praxis política* que implica un posicionamiento intelectual y político por parte de quien aborda el tema y defiende un determinado punto de vista. Insisto, por lo tanto, en la imposibilidad de realizar una aproximación imparcial o neutra este tema. Cuando hablamos de una violencia que se emplea con fines políticos, entonces, de lo que estamos tratando no es sólo de la violencia como fenómeno, sino también de los argumentos políticos que se utilizan para justificarla. Cualquier reflexión sobre la violencia política, sea vigilante o insurgente, tiene que apuntar a las justificaciones que se brindan para su empleo y éstas, a la reflexión sobre sus límites.

g. En el caso de la violencia política que tiene un desarrollo en el seno de una sociedad, lo que se llama la violencia intestina o interna, la búsqueda de una definición consensuada que pueda satisfacer a todas las partes, es, de partida, una quimera, intelectual y política. De lo que se trata es de ir allende de un discurso interpretativo sobre la violencia política que se presenta como único. Éste es el discurso elaborado desde el marco del derecho penal, que, bajo la apariencia de neutra y despolitizada, sirve para justificar el punto de vista del poder político establecido. La realidad es que existe más de un discurso sobre la violencia política, determinado, asimismo, por la definición que se presenta de la violencia.

h. El objetivo más inmediato de la violencia política no es la destrucción del adversario, sino el sometimiento de su voluntad y la anulación de su resistencia y la principal forma en que se presenta no es mediante actos, sino como potencialidad. Uno de los principales mecanismos de los discursos de violencia es, en primer lugar, cómo se cosifica y se construye una imagen estereotipada del adversario y, en segundo lugar, cómo se distingue entre violencias para encontrar justificación para algunas y condena para otras.

2.3. Crítica de los argumentos que se emplean para justificar la perspectiva restringida de la violencia política

Por lo general, desde una perspectiva restringida de la violencia, la *violencia política* se define como el empleo de la fuerza física intencionalmente, de manera directa o indirecta, con la voluntad de dañar al cuerpo de la víctima por causas, motivaciones u objetivos políticos. No obstante, que se llame o que aquí la denominemos *restringida* no significa que abarque un pequeño número de fenómenos, ya que, de la dispersión de unos manifestantes con mangueras de agua por la policía al lanzamiento de una bomba atómica sobre una ciudad, existe un sinfín de situaciones violentas. Lo que motiva la aplicación de adjetivo es que, desde esta perspectiva, sólo se contempla una variable

explicativa para la violencia: *el padecimiento que es la consecuencia de una agresión física directa o indirecta sobre el cuerpo de la víctima.*

Por contra, en la concepción amplia o integral sobre la violencia política, el daño y el sufrimiento pueden ser el resultado no sólo de la aplicación de la fuerza física, sino también, por ejemplo, de la organización de una determinada estructura de poder político o económico que, para su funcionamiento y conservación en el tiempo, requiere que un grupo de personas esté en una situación de inferioridad, de marginalidad o de sometimiento a otro grupo. La *opresión*, en todas sus manifestaciones es, por consiguiente, violencia. Por esta razón es tan importante, en mi opinión, reivindicar la validez y la importancia de la recuperación de la *opresión* como importante categoría política explicativa. La concepción restringida de la violencia política es el objeto de este capítulo, me centraré en la discusión de algunos argumentos que se presentan en su defensa. En el capítulo tercero, trataré de la concepción integral a la violencia y de las razones por las cuales me parece una mejor opción teórica.

Como una primera muestra de una concepción restringida de la violencia, puede servirnos de ejemplo el artículo que escribe Fernando Reinares para el *Diccionario de Sociología* dirigido por Salvador Giner:⁷²

“Violencia es aquella interacción social como resultado de la cual hay personas o cosas que resultan dañadas de manera intencionada, o sobre las cuales recae la amenaza creíble de padecer quebranto. El componente físico es esencial y aparece en cualquier interacción social violenta, que además suele ocurrir contra la voluntad de quienes la sufren directa o indirectamente. De ninguna manera debe soslayarse, sin embargo, el concomitante impacto psíquico ocasionado. (...) Las distintas formas de violencia (...) difieren tanto por su alcance e intensidad como, en buena medida, por la manera en que se combinan ambos elementos, físico y psíquico.

A continuación, Reinares restringe más el concepto porque ampliarlo lo haría, según él, *“virtualmente inasequible a un estudio reglado y contrastable”* y la definición, ya en el ámbito de la violencia política, continúa así:

⁷² Artículo “violencia” a cargo de Fernando Reinares en Salvador Giner (ed), *Diccionario de sociología*, Alianza, Madrid, 1998, págs. 820-822. El subrayado es mío.

“Cuando la violencia se utiliza para tratar de afectar la estructura y la distribución del poder en el seno de una sociedad dada es catalogable, en propiedad, de política. De este modo, la violencia política pueden utilizarla tanto quienes ostentan la capacidad, legitimada o no, de hacerse obedecer por los demás, como aquellos que se encuentran en posiciones más bien subordinadas dentro de un determinado sistema de dominación. (...) A este respecto, cabe diferenciar entre la violencia insurgente y la vigilante. La primera, de origen habitualmente civil, se lleva a cabo con la intención de alterar sustancialmente una determinada distribución del poder. Así ocurre en los procesos revolucionarios (...) La segunda es practicada con la intención de preservar un orden político establecido. La violencia propiamente dicha excluye tanto aquellas situaciones que generan sufrimiento emocional en ausencia de coacción tangible como las diversas sanciones aplicadas sin el uso de la fuerza o los comportamientos que se abstienen de evitar algún daño físico (...) tampoco se hace equivalente de desigualdad social u otros condicionamientos sistémicos que impiden el pleno desarrollo de la vida individual como pretenden los teóricos de la llamada violencia estructural”

Para la defensa de la adopción de una perspectiva restringida de la violencia política como la citada, se presentan diversos razonamientos que pueden ser motivo de discusión, aunque, a mi entender, y después de la revisión de parte de la literatura sobre el tema, priman cinco líneas argumentales. Una primera línea argumental se fundamenta en una mejor conceptualización del término con el fin de conseguir un estudio más riguroso; la segunda presenta al sentido común como el juez que determine el uso que debemos hacer de “violencia” a partir de la búsqueda de su contrario; la tercera, harto relacionada con la anterior, bucea en la etimología del término y presenta un supuesto significado originario que fundamenta esta perspectiva; la cuarta apela a la necesidad de señalar el suceso, el tiempo y la territorialidad de la acción violenta para poder hablar, con propiedad, de violencia y, finalmente, la quinta nos plantea la restricción del concepto como paso decisivo para poder adoptar una clara posición ética, en especial, respecto a la correcta imputación de las responsabilidades de la violencia. A continuación, repasaré los aspectos cardinales de cada una de ellas a partir del comentario de algunos ejemplos concretos.

2.3.1. El argumento del estudio

Por lo que se refiere a la explicación de adoptar una definición restringida de la violencia por el hecho de que, como decía Reinares, una concepción amplia la haría “*virtualmente inasequible a un estudio reglado y contrastable*”, me parece que, como arranque para una investigación, no es una razón científica, sino apriorística. En primer lugar, porque la dificultad, la extensión o lo resbaladizo que sea el problema de investigación no pueden servir de excusa fundada para decidir estrechar la definición de dicho fenómeno, al menos, en el ámbito de una investigación académica, de otras reglas pueden valerse, y se valen, una tertulia de café o un mitin electoral. En segundo lugar, porque, si tenemos en cuenta que los fenómenos de violencia política que se consideran desde una perspectiva restringida no son, tampoco, de naturaleza homogénea ni un compendiado inventario de fenómenos, ¿cómo se explica que, sin embargo, sí sea posible un estudio reglado y contrastable aceptando, en un mismo saco, la guerra entre dos Estados y la pelea puntual entre un activista político y un policía? Por ejemplo, el siguiente artículo de Marco Stoppino explica que es mejor no equiparar la violencia con determinados usos de poder coercitivo y de manipulación porque reúne a categorías muy distintas, pero, en cambio, no insinúa nada sobre el hecho de que, bajo lo que él define como la consecuencia principal de la violencia (“*la modificación dañosa del estado físico o del grupo que es el blanco de la acción violenta*”) también se reúnen categorías muy dispares.

“Por violencia se entiende la intervención física de un individuo o grupo contra otro individuo o grupo (o también contra sí mismo). Para que haya violencia es necesario que la intervención física sea voluntaria. (...) Además la intervención física en que consiste la violencia tiene por objeto destruir, dañar, coartar (...) La violencia puede ser directa o indirecta. Es directa cuando afecta de modo inmediato al cuerpo del que sufre. Es indirecta cuando actúa a través de la alteración del ambiente físico en que la víctima se encuentra (por ejemplo, la oclusión de todas las salidas de un determinado círculo especial), o a través de la destrucción, el daño o la sustracción de recursos materiales. En ambos casos el resultado es el mismo: una modificación dañosa del estado físico del individuo o del grupo que es el blanco de la acción violenta.”⁷³

⁷³ Artículo “Violencia” a cargo de Marco Stoppino en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (dir.), *Diccionario de Política*, Siglo XXI, Madrid, 1994.

Stoppino pone en duda la idea de que, ante relaciones de poder coercitivo basadas en sanciones diferentes de la fuerza, como pueden ser un daño económico o el retiro del afecto de una persona amada, así como diversas formas de manipulación del pensamiento, se pueda hablar de violencia. Según sus palabras *“el uso indiscriminado del término “violencia” para designar todas estas relaciones de poder, además de las intervenciones físicas, produce el grave perjuicio de poner en una misma categoría relaciones que son muy distintas entre sí debido a características estructurales, sus funciones y sus efectos; en consecuencia, acarrea más confusión que claridad”* y, por lo tanto, propone que, para una mayor facilidad en el análisis, se reserve la palabra *“violencia para “la definición restringida y técnica que se ha explicado hasta aquí y que predomina en la literatura sociológica y politológica”*.⁷⁴

¿Cuáles son los motivos por los cuales se decide, entonces, que unas categorías sí puedan congregarse en una definición y que, en cambio, haya otras que no? Una primera impresión, que desarrollaré más adelante, es que la mayoría de estos autores parten de un hecho que para ellos es indiscutible: la opción por la violencia sólo puede explicarse cuando es la respuesta a otra violencia. Por lo tanto, si se niega la existencia de un tipo de violencia institucionalizada, se está construyendo el primer paso del argumento de que la violencia insurgente nunca puede ser una violencia legítima, en el sentido de plantearse como una acción política o que se fundamente en un ideal de justicia alternativo, sino que se entiende, invariablemente, como un delito o como una irracionalidad sin fundamento en la realidad política y social. Como siempre, la razón de ser de algo, en el ámbito de lo político, no debe buscarse tanto en los motivos que se proclaman, como en los empeños que se disimulan.

Para finalizar y no demorarme más en esta línea argumental que estimo endeble, me gustaría señalar lo siguiente: una mayor facilidad para el estudio no tiene por qué significar una mayor científicidad, ni una ampliación de la categorización de los problemas, mayor rigurosidad, ni siquiera, la categorización como método científico es siempre la mejor vía para comprender algo. Puede resultar ilustrativa, pedagógica o prepotente, según como se mire, pero no es garantía de nada, ni, por supuesto, puede

⁷⁴ *Ibíd*, pág. 1628.

presentarse como una justificación última. *La metodología necesita, para ser acreditada, demostrar que es el mejor camino para la aprehensión de algo y, por lo tanto, no es ni puede ser ella misma el pretexto o el fundamento de ser de ese algo.* Este argumento, según mi opinión, apunta, como decía Garin, a una *locura de la coherencia abstracta*, según la cual lo que no puede medirse, catalogarse o categorizarse correctamente en el marco de una teoría *o no es o no existe*⁷⁵. Debo señalar, sin embargo, que, en el ámbito del análisis politológico y sociológico, este tipo de enajenación se padece con bastante frecuencia, aunque no se considere enfermedad, sino virtud.

2.3.2. El argumento del sentido común y del antónimo de la violencia

Norberto Bobbio, en la citada obra *El Tercero ausente*, con voluntad de precisar qué es lo que significa la violencia, escribe lo siguiente:

“Mi primera observación es que cuando se elabora la hipótesis de una sociedad no violenta se está pensando en fenómenos como la guerra entre los estados, la guerrilla, el terrorismo, la violencia en los campos de fútbol, la violencia criminal o mafiosa, en una palabra: todos los fenómenos en los que la violencia consiste en infligir un daño físico. En segundo lugar, observo que este significado predominante de violencia se confirma por el sentido que habitualmente se da al término opuesto, la no violenta. Los movimientos no violentos de los objetores de conciencia contra el servicio militar, las campañas no violentas de Gandhi o de Luther King, se manifiestan contra el empleo de la violencia física. Así, los movimientos pacifistas difundidos por todo el mundo durante estos años tienen por meta la lucha contra la guerra, fenómeno típico y extremo del ejercicio de la violencia física. Me gustaría añadir, en tercer lugar, a favor de esta acepción más restrictiva de la violencia, que para las restantes formas de condicionamiento de la libertad ajena se emplea generalmente el término más apropiado de “poder”. Si incluyéramos en la noción de violencia las formas de presión psicológica y de condicionamiento económico, más que la hipótesis de una sociedad no violenta deberíamos elaborar la de una sociedad sin poder.”⁷⁶

En el Capítulo 1 de esta exposición, ya he tratado sobre la cautela y la desconfianza que es preciso tener con la apelación al sentido común para precisar lo que un término

⁷⁵ Cf. Francisco Fernández Buey, *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*, Crítica, Barcelona, 1991.

⁷⁶ Norberto Bobbio, Op. Cit., pág. 204. El subrayado es mío.

significa, por lo que no voy a redundar en este punto. Además, dicho argumento se desmorona con una tesis antagónica, igual de irrefutable en su ingenua simplicidad: como hay gente que, en su ordinario entendimiento, entiende el condicionamiento de su libertad como *violencia*, esto es, en efecto, violencia. Ya Fregue propuso, en su momento, que, para saber el verdadero significado (*sentido*, en castellano, para él) de un término, la técnica más indicada era la del ‘test del hablante competente’ y la conclusión a la que llegó, con el tiempo, es que diferentes hablantes, con igual competencia en una lengua, no compartían los mismos significados sobre las cosas, así que ésta no es, al final, una eficaz metodología para descubrir significados. Sin embargo, y dejando ya a un lado las consideraciones que atañen al tema del sentido común, el texto de Bobbio es sugerente porque sirve para introducir un par de temas que han aparecido y aparecerán reiteradas veces en esta exposición: la relación entre los conceptos de *poder* y de *violencia*, por una parte, y, por otra, la pregunta sobre si la *no-violencia* es siempre lo contrario a la *violencia*.

Por lo que se refiere a la última afirmación de Bobbio, según la cual una definición amplia de *violencia* nos llevaría a plantear, en lugar de la hipótesis de una *sociedad no-violenta*, la de una *sociedad sin poder*, es una argumentación que puede ser discutida, como mínimo, por dos razones: la primera porque, según mi opinión, Bobbio reduce la noción del *poder* a una *autoridad sancionadora*. Sin embargo, como destaca Foucault en varias de sus obras, el poder no sólo es negativo, en el sentido de que violenta, coarta, prohíbe, reprime o, como dice Bobbio, *condiciona la libertad ajena*, sino que el poder, que tiene una concreción muy dispersa, es o puede ser, asimismo, productivo y constitutivo de saber. Estas palabras de Foucault de *Un diálogo sobre el poder* son claras al respecto: “*Del edificio construido por los juristas clásicos hasta las actuales concepciones, me parece que el problema se ha planteado siempre en los mismos términos: un poder esencialmente negativo que supone por un lado un soberano cuyo papel es prohibir, y por el otro, un sujeto, que debe en algún modo decir sí a esta prohibición. (...) ¿A qué es debido el privilegio secular de semejante análisis? ¿Por qué se ha descifrado tan frecuentemente el poder en los términos puramente negativos de la ley de prohibición? ¿Por qué la reflexión sobre el poder se hace inmediatamente como sistema de derecho? Puede decirse, sin duda que, en las sociedades occidentales, el*

derecho siempre ha servido de máscara al poder. Pero parece que esta explicación no es enteramente satisfactoria.”⁷⁷

La segunda razón por la cual es discutible esta afirmación de Bobbio es porque, según mi parecer, plantea una propuesta incoherente cuando compara la hipótesis de una “sociedad sin violencia” con la de una “sociedad sin poder”: la primera, si bien su realización plena puede ser considerada una idea utópica o difícil de alcanzar, no es, sin embargo, una situación imposible ni una hipótesis que no pueda elaborarse. Sin embargo, la segunda es, en sí misma, un oxímoron, pues es una hipótesis cuyo planteamiento es un despropósito: en cualquier sociedad, aunque sólo estuviera integrada por dos individuos, existirían siempre diferentes *relaciones y concentraciones de poder* (para persuadir, para llegar a consensos, para imponer una autoridad, para decidir la actuación correcta, etc.) que son las que permiten que pueda formarse y se desarrolle, en efecto, una sociedad. El poder, por lo tanto, no es ni puede ser erradicable, la violencia, sí. El poder fluye, siempre de manera cambiante, a través de todos los individuos de una sociedad, la violencia, en cambio, puede que sí o puede que no, puede concentrarse en una sola persona, puede estar distribuida por igual entre todos sus miembros e, incluso, puede que no exista. *Para entendernos, en toda relación humana hay siempre relaciones de poder, pero no, necesariamente, relaciones de violencia.* Por lo tanto, sí que es posible la elaboración de una hipótesis de sociedad sin violencia (puede ser una imposibilidad histórica, no teórica) pero no lo es el planteamiento de la hipótesis de una sociedad sin poder. Ninguna de las teorías políticas lo ha programado hasta ahora, a no ser que, como Bobbio, se tenga una concepción del poder condensada en una capacidad de autoridad sancionadora o coartadora.

Por otro lado, en el texto de Bobbio, se alude, como hemos visto, al término de *no-violencia*, el cual se presenta como *el opuesto al de violencia*, a fin de determinar lo que la violencia significa. En relación con esto, me interesa precisar, inicialmente, la siguiente observación: no siempre es posible saber lo que un término significa por contraposición a su antónimo, esto es, por la exclusión de las propiedades de otra palabra, cuyo significado es su opuesto.

⁷⁷ Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Altaya, Barcelona, 1994, pág. 82.

En el caso de la *violencia*, el problema de base es que Bobbio da por supuesto que tiene un término opuesto y que, a partir de éste, podemos decir lo que la violencia es, según él: *lo que no es la no-violencia*. Bien, acerca de este tema, propongo que reflexionemos sobre este par de cuestiones: *¿de qué no hablamos cuando hablamos de violencia?* y *¿es la no-violencia lo contrario a la violencia?* Ambas no son cuestiones de fácil respuesta y la literatura existente sobre el tema lo corrobora, pues hay propuestas para todos los gustos. Sin embargo, para responder a la primera no es necesario partir de la aceptación (en mi opinión, errónea) que sostiene Bobbio, entre otros autores, como Hannah Arendt o Karl Popper, de que la violencia tiene un opuesto claro, sea éste, respectivamente, la *no-violencia*, el *poder* o la *razón*. Podemos decir, por ejemplo, que un beso no es violencia o que el diálogo no es violencia sin tener que decir que el beso o el diálogo son lo opuesto a la violencia y, por supuesto, sin que la ausencia de besos o de diálogo constituya evidencia de violencia.⁷⁸

Para responder a la pregunta sobre si la *no-violencia* es lo contrario a la *violencia*, creo que sólo podemos decir esto: depende. En otra parte del mismo libro, Norberto Bobbio habla de la doctrina de la no-violencia y precisa sobre ella: “*No se trata de renunciar a la política como acción colectiva, sino de renunciar a la violencia como medio de hacer política, entendida como relación amigo-enemigo. Esto significa también superar la distinción tradicional entre ética y política, entre moral individual y moral de grupo, entre ética de la intención y ética de la responsabilidad. Se trata de renunciar conscientemente a la violencia como medio que ya no se adecua al fin.*”⁷⁹ Con esta definición, está claro que ni el mismo Bobbio da por supuesto que la no-violencia sea siempre lo contrario a la violencia, pues el pacifismo, como doctrina o como actitud, puede ser bien *de principios* (partiendo de un Primer Principio Absoluto que se denomina *No-Violencia*), bien un *pacifismo táctico*, en afinidad con la definición de

⁷⁸ Cuando se establece una categorización dicotómica entre dos términos se asume que es posible definir uno de ellos a partir de la negación de lo que no es el otro. Cuando una variable presenta sólo dos categorías posibles, la no verificación de una de ellas supone, de manera automática, la verificación de la otra. Un ejemplo en el ámbito de lo político sería la dicotomía entre abstención y voto. Sin embargo, este tipo de verificación sólo es posible en las caracterizaciones dicotómicas y no encuentro que *violencia* pueda ser definida por esta vía.

⁷⁹ Norberto Bobbio, Op. Cit, pág. 210.

Bobbio (que parte de que, en un determinado momento, bajo unas concretas circunstancias, la opción por la violencia es el último de los recursos para utilizar o que el uso de la violencia, ahora, no puede ser el camino para conseguir el fin previsto).

Por lo demás, en mi opinión, está claro que *la no-violencia sí que puede ser violencia* y que, por lo tanto, no es correcto pensar en que ambos son términos opuestos. ¿Cómo puede sostenerse una afirmación de este tipo? Por lo menos, ofreceré dos razones básicas: la primera es que, de una acción no violenta, no se infiere que su consecuencia sea la no violencia: el ejemplo clásico es el de unos manifestantes, que avanzan, pacíficamente, de manera no-violenta contra el muro policial y, como consecuencia de ello, la policía los disperse de forma violenta, con el uso de porras, gases lacrimógenos o disparos. La renuncia por completo a la no-violencia tendría que comportar, asimismo, el abandono de la posibilidad o de la certeza de que el propio cuerpo sea el blanco de la violencia. No se trata, únicamente, de patrocinar la idea de una resistencia pacífica ante la violencia o de renunciar al uso de la violencia en cualquier circunstancia, incluso para la defensa propia. Por otra parte, es justo recordar que una actitud de este tipo exige un heroísmo y de auto-sacrificio que no todo el mundo puede ni quiere abanderar y que, en último término, no deja de ser una manera más de perpetuar la opresión, sobretodo cuando, en una situación de brutalidad represiva, los argumentos de resistencia pacífica se vuelven inoperantes.

La segunda razón es que la violencia no es siempre *acto*, sino que puede ser, también, *potencia*, esto es, capacidad para la acción, o falta de acto, esto es, *omisión*, *pasividad* e, incluso, *inercia*. En efecto, si observamos que un niño se está ahogando y no hacemos nada para ayudarlo, aun teniendo la posibilidad real para salvarlo, ¿puede alguien negar que ello sea violencia, aun si sólo la entendemos, de manera restringida, como una “modificación dañosa del estado físico del individuo”? Otra posible conclusión sería que lo que entendemos como *acto* no tiene porqué significar siempre una acción tal y como podemos entenderla de ordinario, esto es, como la manifestación de un hacer concreto y palmario. Las palabras de Wolfgang Sofsky a propósito de los espectadores de la violencia pueden motivar una reflexión más amplia sobre cómo aquello que

pensamos que no es una acción también implica o puede implicar una actividad intencional:

“No hacer nada, continuar el propio camino y mirar a otro lado son también acciones. Impedir que los oídos oigan o que los ojos vean es una actividad. Cuanto más impone la violencia su presencia, tanto más laboriosa es esta defensa, hasta que la coraza protectora es tan gruesa que nada, absolutamente nada, puede aparecer en el campo de visión.”
80

2.3.3. El argumento etimológico

Indagar en el origen etimológico de un término con el fin de desvelar un significado que permanece oculto en el lenguaje común no ha sido una práctica extraña al reflexionar filosófico. De la misma manera, cuando estudiamos a algún autor que ha escrito su pensamiento en otra lengua a la vernácula, es fundamental, a veces, tener en cuenta la etimología del concepto exacto que emplea, pues, en el paso de la traducción, puede que perdamos parte de los matices. Sin embargo, exteriorizar un significado que se ha mantenido escondido a partir de atender a su evolución etimológica o poner de manifiesto un significado primigenio de la violencia (como hace René Girard para explicar determinados tipos de cultos ancestrales en *El chivo expiatorio*⁸¹) es diferente, metodológicamente, del propósito, extravagante, de que la etimología nos determine cuál es el significado originario, puro e incorrupto de un término. Con mayor motivo, si lo que se pretende es presentarlo, después, como *el contenido auténtico* o como *el juez* que nos dicte la sentencia sobre el sentido verdadero que tiene la palabra hoy.

Es cierto que fijarnos en la etimología de un concepto resulta ilustrativo, ya que nos ofrece la constancia de que los significados de las palabras (sobre todo, de aquéllas que están en el ámbito de lo político o de lo moral) varían constantemente, la mayoría de las veces, en función de los intereses de aquellos que estipulan lo que es *verdad* en cada época. Sin embargo, ¿tiene algún sentido hablar de la corrupción de una palabra por comparación con el significado original de su étimo, al que consideramos su significado

⁸⁰ Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, Abada Editores, Madrid, 2006, pág. 104.

⁸¹ Cf. René Girard, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 2002.

puro? La etimología no debería constituir la guía para elegir el significado “correcto” de un término por varias razones. Primero, el sentido del étimo de un término puede, en algunas ocasiones, no tener nada que ver con lo que la palabra denomina en nuestra lengua hoy en día, ya que, el hecho de que a algo lo nombremos de una u otra forma es, muchas veces, fruto del azar, de la contaminación semántica o fonética con otro término (de la misma o de otra lengua) o de diversos acontecimientos históricos o lingüísticos (como la adopción de la palabra de otra lengua en contacto o como evitar una cacofonía). Segundo, las lenguas experimentan una continua e imparable evolución, sincrónica y diacrónicamente, esto es, en un mismo momento en diferentes comunidades y en la misma comunidad a través del tiempo. En este proceso evolutivo que experimenta cualquier lengua, el componente léxico, a diferencia de la morfología o de la sintaxis, es lo que primero y más rápidamente cambia, a veces en una sola generación. Tercero, ¿cuándo marcamos la línea temporal precisa que nos diga que el sentido primigenio es éste y no otro anterior? En última instancia, no podemos olvidar un hecho básico: la *arbitrariedad del signo lingüístico*, es decir, que, aunque sea interesante tener en cuenta cómo evolucionan las palabras, si utilizáramos términos saussurianos, “violencia” no sería más que un *significante*, entre otros, para el *significado* de violencia.

De esta manera, considero que no existe un primer sentido incorrupto para “violencia” al que podamos recurrir para justificar la adopción de una definición concreta sobre este término, ya sea la perspectiva restringida, ya sea la amplia, que consideremos que no pervierte su significado original, cuyos otros usos o acepciones no serían más que degeneraciones semánticas de éste. Además, cabe constatar que hablar de perversión es atribuir una categoría moral a algo que no puede tenerla, una palabra: la perversión está en el uso que hacemos del lenguaje, en el discurso que elaboramos, no en los vocablos que nos sirven para ello. Sin embargo, a pesar de todas las consideraciones anteriores, hay algunos autores, como el politólogo John Keane⁸² que defienden la adopción de la perspectiva restringida sobre la violencia apelando a este Primer Significado Original:

⁸² John Keane, *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2000, pág. 62. El subrayado es mío.

“Las variaciones espaciales y temporales complican de un modo inevitable las teorizaciones de la violencia, pero, aun así, me gustaría insistir en la necesidad de preservar su esencia y significado original a salvo de alusiones metafóricas más o menos aproximadas_ (cuando decimos que se “viola” una norma o un tratado; que alguien sufre “violentas convulsiones” o que es presa de una “pasión violenta”), de problemas de motivación (podemos ser violentos por una enorme variedad de causas), de legalidad (la violencia no siempre supone el empleo ilegítimo de la fuerza física) o de tópicos y falsas ideas, como las que pretenden igualar la violencia que se ejerce contra las cosas con la que se ejerce contra las personas, como si un ser humano y una propiedad fueran objetos intercambiables. // Tal como se utiliza en esas reflexiones, el término (del latín “violentia”) presentan connotaciones obsoletas que se remontan a los primeros usos ingleses (finales de la Edad Media) para designar “el ejercicio de la fuerza física” contra una persona, a la que se “interrumpe o molesta”, se “estorba con rudeza y malos modos” o se “profana, deshonra o ultraja”. Conviene respetar esta definición más antigua y más precisa no sólo por su pertinencia para nuestro siglo, sino también porque ciertos intentos de ampliar su significado (el de Johan Galtung, por ejemplo) hasta abarcar “todo aquello que, pudiendo evitarse, impide la realización personal de un ser humano” acaban por restárselo, al mismo tiempo que vinculan el concepto a un discutible discurso ontológico sobre la “satisfacción de las necesidades humanas”, y lo confunden con otros conceptos, como “sufrimiento”, “alienación” y “represión”. El término se entiende mejor cuando se define como aquella interferencia física que ejerce un individuo o un grupo en el cuerpo de un tercero, sin su consentimiento, cuyas consecuencias pueden ir desde una conmoción, una contusión, un rasguño o un dolor de cabeza, a un hueso roto, un ataque al corazón, la pérdida de un miembro e incluso la muerte.”

Dos consideraciones sobre este texto: ¿cuáles son los pasos de Keane para determinar cuál es la esencia y el significado original de *violencia*? ¿Por qué es más pertinente para la actualidad esta definición de violencia? ¿Qué es lo que le otorga mayor fortaleza, mayor contundencia para la investigación? Keane no aclara ninguna de las cuestiones, ni siquiera escruta los argumentos para ello: lo plantea como punto de partida axiomático y su justificación, como una verdad indiscutible. En cambio, él mismo parece contradecirse con lo que decía en la página anterior a la que encontramos estas palabras, así como con las conclusiones a las que llegará después a propósito de los *conceptos idealtypisch*, sobre los que reconoce que siempre destacan selectivamente ciertos aspectos de la realidad, pero nunca se encuentran en su forma pura:

“En las ciencias sociales una categoría como ésta [la violencia] puede ser fatal para la imaginación, porque proporciona una falsa seguridad en las cosas del mundo, pero el pensamiento no debe prescindir de ese tipo de conceptos sin debilitarse, a veces fatalmente, de donde se deduce que una teoría política de la violencia debe contar con categorías fuertes tan necesarias como peligrosas. Por otro lado hay que decir que el empleo del término “violencia” ha recibido muchas críticas, y que no siempre ni en todo lugar ha significado lo mismo. El emotivo relato que hace Darnton de la quema de gatos en Francia anterior a 1789 y de las discusiones de la época a propósito de la crueldad con los animales nos recuerda que, ciertos actos, considerados en su momento inocentes y carnalescos, parecen rarezas de una exótica crueldad una vez transplantadas a otro momento y a otro lugar: el término adquiere una plasticidad semejante cuando sale del ámbito militar o legal para ser aplicado a otras facetas de la vida, como ha ocurrido de unos años a esta parte con la expresión “violencia doméstica”⁸³

En conclusión: de la misma manera que, para el argumento del sentido común podíamos encontrar un argumento contrario igual de inapelable, estoy convencida que, para justificar el empleo de un sentido amplio de la violencia, también podríamos apelar a un significado primigenio de violencia que le otorgara su fundamentación. Por supuesto, en esta exposición, no se pretende emprender esta búsqueda. Así, no es ningún argumento concluyente para justificar ninguna perspectiva en concreto sobre la violencia y, menos todavía, para emplazar la *debilidad* de otro pensamiento en la aceptación de este punto de vista, como insinúa Keane. Lo único que demuestra, en mi opinión, es un poco de erudición y una falta de auto-crítica para reconocer que la certeza que se pretende probar no es más que una perspectiva subjetiva más.

2.3.4. El argumento de la necesidad del “suceso violento”

Hemos visto que una de las críticas reiteradas que se lanza en contra de una perspectiva amplia de la violencia política es que su aceptación comporta mayores dificultades para una correcta categorización y medición del fenómeno. Como advierte Strassoldo: *“Baste observar que, para ser científica, la teoría de la violencia estructural debe ofrecer la posibilidad de definir operativamente y de medir la violencia. (...) puesto que se rechaza tanto el criterio de la rapidez e intensidad del acto como elemento de definición de la violencia (...) ni siquiera es posible de ordinario observar*

⁸³ *Ibíd.* págs. 60-61. El subrayado es mío.

comportamientos violentos. Queda pues buscar indicadores indirectos de la violencia estructural.”⁸⁴ Además, al considerarse a la violencia primordialmente como *un acto*, para hablar en propiedad de violencia, se entiende como esencial que se establezca un correcto señalamiento de la víctima, del victimario y de las dimensiones temporal y territorial del *suceso violento*. Cito otras palabras que aparecen en el artículo anterior para ilustrar cómo se construye esta línea argumental:

“En el uso común el término violencia indica las acciones desintegradoras rápidas o instantáneas: el golpe, el choque. Mas el tiempo es evidentemente un continuum, y la relación desintegradora puede prolongarse indefinidamente en el tiempo. Esto vale también en el campo físico; los materiales sometidos a prolongadas flexiones se cansan y, al fin, se rompen; el objeto de hierro en contacto con el oxígeno se oxida hasta su completa desaparición. El problema es particularmente importante en el campo humano, cuando se trata de relaciones continuadas durante mucho tiempo, que no hieren, pero deforman, sin provocar reacciones de dolor. Mutilar un miembro es violencia; forzarlo desde el principio de su desarrollo a adoptar formas particulares, como, por ejemplo, los pies de las chinas, ¿es violencia? Condenar a muerte por hambre es violencia; pero ¿es violencia también negarle a una persona los recursos necesarios para su pleno desarrollo físico? Modernamente se abre paso la hipótesis afirmativa. Sin embargo, aceptar este concepto amplio de violencia lleva a afirmar que todo lo que condiciona o limita el desarrollo psicológico humano es violencia: el ambiente entero es violencia. Se trata de una conclusión paradójica basada en una concepción más bien peculiar de la naturaleza humana, de matiz idealista-romántico-erótico-supermístico, cuyo término político y operativo más extremo es el nihilismo anárquico, destructor de toda estructura social. (...) En síntesis, parece que el uso del término debiera limitarse, a fin de conservar su utilidad diferenciadora, a las situaciones en que una relación desintegradora: 1) es percibida como tal por la víctima, 2) es fruto de un comportamiento intencional. En términos jurídicos, para que se pueda hablar de violencia es necesario que haya un ofendido y un culpable. Por tanto, en la definición de violencia son necesarios dos elementos psicológicos y subjetivos; lo cual no impide que ésta pueda ser una definición aceptablemente sociológica y objetiva. Por otra parte, esta definición restringida está lejos de ser aceptada unánimemente. El concepto de violencia sigue siendo problemático.”

⁸⁴ Artículo “violencia” a cargo de R. Strassoldo (págs. 1780-1794) en Franco Demarchi y Aldo Ellena (Dir), *Diccionario de Sociología*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1986.

No considero necesario comentar el prosaico compuesto adjetival que inventa Strassoldo para rechazar la aproximación integral a la violencia, ni tampoco su obtusa confusión de términos, pues la burda ironía o el insulto directo, aunque sean procedimientos que, con asiduidad, se usan al margen de la tan invocada y pretendida *cientificidad*, opino que no merecen que se les dedique más espacio que el que se agota en estas cuatro líneas. Sin embargo, a raíz de este texto, me interesa proponer una reflexión sobre las siguientes tres cuestiones: ¿por qué, para hablar de violencia, tenemos que atestiguar un *suceso*?, ¿por qué tiene que considerarse el *tiempo* de la acción violenta como algo limitado, preciso y calculable, aun reconociendo que el tiempo es siempre un *continuum*? y, finalmente, ¿por qué se plantea como necesaria una *autoconsciencia* de la víctima?

Las dos primeras cuestiones están muy relacionadas, ya que ambas tienen que ver con una de las principales críticas que la perspectiva integral de la violencia esgrime en contra de la restringida: su *excesivo apego al suceso*. En primer lugar, porque considerar a la violencia *únicamente* como *suceso* implica siempre que, para que haya violencia, se efectúe un hecho, una *acción*, es decir, algo que es resultado de un *hacer* concreto. Queda fuera de la consideración de la violencia, por lo tanto, todo aquel *proceso* cuyo inicio y fin se desconoce, es decir, aquellas situaciones en las que no podemos marcar unos parámetros temporales y espaciales que digan *dónde* y *cuándo* empieza y acaba el acto de violencia o cuando la víctima empieza a sufrir. Muchas violencias, por lo tanto, permanecen ocultas o no se les presta la atención adecuada. Un ejemplo histórico contemporáneo de ello son los sucesivos desplazamientos que han experimentado millones de personas pertenecientes al mundo rural y campesino de Colombia desde hace más de cuarenta años tanto por causa de las agresiones directas de diversos actores en conflicto como por la miseria insostenible del campo debido a una distribución y un acceso obscenamente desigual a la tierra. Este desplazamiento, que es comprendido – también desde la ACNUR- como uno de los dramas humanitarios más graves del planeta, no es considerado, por lo general, ni por aquéllos que fabrican la opinión pública sobre el conflicto colombiano (en especial, los medios de comunicación de masas) ni por los científicos que se supone que buscan mostrar un análisis serio de esta guerra como una situación dramática tan digna de mención como lo son otros sucesos

como, por ejemplo, el del secuestro de rehenes por parte de la guerrilla. Aunque sólo sea por la desproporción en el número de víctimas involucradas y en el sufrimiento agregado que se genera, es una incoherencia ética y política comparar ambas situaciones. Las razones que pueden explicar esto son varias, pero en ningún momento podemos pensar que son razones desinteresadas: en el no reconocimiento del desplazamiento como una de las consecuencias, a la vez que como una de las razones, del conflicto colombiano reside la voluntad de negar el sufrimiento como lo más característico de la violencia y de olvidar las categorías socioeconómicas necesarias para entender las causas de dicho conflicto.

En segundo lugar, como la violencia, entendida de manera restringida, es siempre acto, deberemos poder identificar a sus *actores*, tanto a los agentes (los victimarios) como a los pacientes (las víctimas). Naturalmente, esto deja fuera de la consideración de acto violento toda aquella situación en la que es imposible determinar la responsabilidad concreta de un estado de cosas, ya que, si entendemos al agente como aquél que comete el acto, ¿quedan fuera del acto de violencia todos aquéllos no implicados directamente en el acto violento? Pensemos, por ejemplo, en la dilatada cadena de mando ideológico, político y militar que hay en la conducción de una guerra. Si la violencia es sólo acto, ¿no sería absurdo, entonces, pensar en más responsables de la violencia de la guerra a parte de los soldados rasos, aquellos que actúan directamente sobre la realidad corpórea de las víctimas?

En tercer lugar, en tanto que la violencia es un suceso que debe acreditarse como tal con la existencia de un acto, no es violencia aquella situación cuya falta de acción, la pasividad, la omisión, tiene como resultado un acto de violencia, como el que he citado anteriormente. En resumen, cuanto más consideremos a la violencia como un suceso temporal estricto y no como un *proceso* es cierto que será más fácil enjuiciar esta acción y, en el marco del derecho, tipificarla o no como un delito. Sin embargo, no es menos verdad que perderemos la posibilidad de enmarcar dicha violencia en las características de un sistema social y que la responsabilidad de la violencia quedará circunscrita al señalamiento de un culpable individual y, por lo tanto, si existe responsabilidad social o colectiva sobre aquella violencia quedará olvidada e impune.

La violencia política, desde la perspectiva integral de la violencia, no es solamente, aunque también, una eventualidad, sino que puede ser, asimismo, *algo que se experimenta en el proceso de la existencia*. Ésta es una de las argumentaciones de una concepción integral de la violencia fundamentales y que se comparten plenamente en esta investigación.

Por último, en lo que compete a la necesidad de que la víctima se perciba a ella misma como tal para que esta “situación desintegradora” pueda ser considerada violencia es una afirmación incongruente por varias razones. La primera, porque la *percepción*, en tanto que experiencia sensorial individual e íntima de algo, sí que resulta ser un parámetro complicado para medir y sobre el cual es prácticamente imposible establecer generalizaciones. La segunda, porque exigir que la víctima sea siempre consciente de la violencia de la cual es paciente exige que reconozca que el sufrimiento que padece no forma parte de ningún estado de cosas natural o inevitable. Esto queda claro que no es siempre así: la existencia de la consciencia *alienada* no es solamente un argumento marxista pasado de moda, sino algo aceptado en muchos ámbitos de la vida. Se utiliza, así, en psiquiatría para describir determinadas alteraciones de comportamiento o, en el análisis de la sociedad patriarcal por parte de las teorías feministas, para criticar la figura del hombre (del macho) cuando se presenta como cabeza natural e indiscutible de la familia. Mi pregunta para Strassoldo es: ¿qué autoconsciencia puede tener una persona con discapacidad mental severa, qué autoconsciencia puede tener un bebé, qué autoconsciencia puede tener un muerto? La tercera, porque Strassoldo da por supuesto que una víctima no se percata como tal cuando su sufrimiento es algo que experimenta en el proceso de su existencia y no como consecuencia de un suceso concreto. ¿Debemos buscar las razones de una opinión así en el hecho de que, por suerte para quien sostenga una opinión como la de Strassoldo, ni ha sido víctima de la violencia ni conoce lo que es el sufrimiento?

2.3.5. El argumento ético. Consideraciones finales sobre la cuestión de las responsabilidades desde un punto de vista restringido de la violencia

El capítulo dedicado a la violencia del libro *Ética Aplicada. Del aborto a la violencia*⁸⁵ de Ferrater Mora y Priscilla Cohn, es un buen ejemplo para ilustrar la última línea argumental de la defensa de la perspectiva restringida que comentaré: aquélla que defiende la acotación de la violencia al ámbito de la fuerza física fundamentándose en la voluntad de conseguir una posición ética más diáfana ante el fenómeno y ante la cuestión de las responsabilidades de la violencia: “*Parece necesario definir ‘violencia’ de un modo lo suficientemente estricto para que podamos conseguir una idea clara de lo que implica, pues sólo entonces podremos preguntarnos si la violencia no es nunca justificada, o si lo es en determinada medida o en ciertas circunstancias.*”⁸⁶

Los pasos a seguir, según Ferrater, para evitar lo que, en su opinión, sería engendrar un vocablo con sentido equívoco, son, en primer lugar, descartar del concepto de violencia la noción de violencia psicológica, por lo nebuloso de su contenido y porque, según él, la violencia debe implicar siempre el “*ejercicio de una vigorosa fuerza física con la intención de causar daño*”. La segunda razón es que, de esta manera, podemos diferenciar entre la violencia, como tal, y las actividades (como el rugby o el boxeo) que, aunque acarreen acciones violentas, no tienen el objetivo de infligir violencia a los otros jugadores y, por lo tanto, no pueden ser consideradas violencia. Lo que se debe evitar, en cualquier caso, es, según Ferrater, que cosas tan dispares como la esclavitud y el castigo en las escuelas se agrupen bajo un mismo rótulo, ya que esto, además de ser un “*artificio retórico*”, tiene como consecuencia que olvidemos las enormes diferencias que hay entre ellos y, además, que “*si empleamos un solo término para designar tal multitud de agravios y entuertos, no iremos muy lejos en nuestro intento de mejorar las cosas.*”⁸⁷

⁸⁵ José Ferrater Mora y Priscilla Cohn, *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*, Alianza Universidad, Alianza, Madrid, 1988. Capítulo “La Violencia”, págs. 185-204.

⁸⁶ *Ibíd.* pág. 187.

⁸⁷ *Ibíd.* págs. 188-189.

A continuación, a partir del comentario de un ensayo de John Harris,⁸⁸ Ferrater se posiciona en contra de la noción marxista de violencia (pone como ejemplo la afirmación de Lenin según la cual el hecho de que haya obreros que mueran prematuramente por culpa de unas insalubres condiciones de trabajo es suficiente motivo para que se pueda hablar de asesinato), con las siguientes dos razones: la primera, que la *omisión* no siempre puede ser considerada violencia y, la segunda, que una concepción amplia de la violencia va en desmedro de una correcta imputación de las responsabilidades de la violencia. Ejemplifica su punto de vista con el siguiente controvertido caso:

“Si el propietario de una fábrica permite que sus trabajadores manejen sustancias que sabe, o sospecha, son cancerígenas, no por ello concluiremos que ha cometido un acto de violencia. Al decir esto no pretendo absolver a semejante propietario de toda responsabilidad, o afirmar que no debe ser censurado o castigado. El propietario en cuestión es culpable, porque es deshonesto y, de modo directo o indirecto, tiene que asumir la responsabilidad de que sus trabajadores hayan sufrido un daño. (...) El propietario de nuestro ejemplo no usa fuerza; no obliga a las gentes a trabajar para él, ni les fuerza a manejar sustancias que sabe son peligrosas. Lo que hace es suprimir toda información concerniente al posible peligro del manejo de tales sustancias. Desde el punto de vista marxista, habría violencia aun si se informara a los trabajadores del peligro en que incurren al manejar sustancias cancerígenas, porque se supone que los trabajadores no tienen más remedio que continuar con este trabajo a consecuencia de las «presiones sociales». De acuerdo con esta idea el «sistema» usa la violencia contra los trabajadores, y todos los que sean responsables de la existencia de tal «sistema» son, en última instancia, responsables del daño causado a estos obreros. Si se acepta este punto de vista, la noción de violencia y la consiguiente noción de culpa y responsabilidad resultan tan extendidas, que aun los que no saben nada de los «mecanismos internos» del «sistema» o no hacen nada para su abolición han de ser considerados responsables de los daños causados. Me parece que entonces la culpa y responsabilidad son tan generales que acaban por perder toda significación. A mi modo de ver hay que tener alguna consciencia de lo que pasa, o hay que hacer algo para mantener el «sistema» en pie si se quiere responsabilizar a una persona de las acciones ejecutadas. (...) Además, los actos ejecutados por el propietario de la fábrica pueden no ser, por así decirlo, «directos». La cadena de responsabilidades es a menudo vaga y difusa.”

⁸⁸ John Harris “The Marxist Conception of Violence” en *Philosophy and Public Affairs* 3, 1974, págs. 192-220. Apud. Ferrater, Op. Cit.

Ferrater lleva hasta las últimas consecuencias la adhesión a su propuesta restringida de la violencia hasta el punto de que, también como réplica a otras palabras de Harris, califica de la siguiente manera las acciones que cometan unos terroristas consistentes en emponzoñar conductos de agua potable, gasear a sus víctimas mientras duermen o tapiarles las casas hasta que mueran de inanición: “*son actos hostiles o agresivos, actos mediante los cuales se termina por matar a algunas personas, pero no son necesariamente actos de violencia*”⁸⁹. La razón que acredita esta polémica afirmación, según Ferrater, es que, en ausencia de una vigorosa fuerza física, no se habla de *violencia*. Por último, para defender su parecer respecto a la violencia y como paso previo a la reflexión sobre las justificaciones de la violencia (que, vale decir, confunde con las razones de la guerra) presenta esta conclusión: “*sería imposible entender, y no digamos eliminar, la violencia si llamáramos de este modo cualesquiera clase o género de daño que unos seres humanos infligen sobre otros (...) Si nos interesa realmente reducir o eliminar los daños que ciertos seres humanos causan a otros, deberemos entender lo mejor posible de qué daños se trata, cómo se causan, etc. y esto puede hacer categorizándolos, estableciendo diferencias entre tipos de los mismos, definiéndolos, etc.*” Una noción en exceso vaga y amplia de la violencia no sólo puede ser objeto de empleo indiscriminado, sino que, para Ferrater (y esto, por lo que parece, es lo que más le molesta) motivo para que se exhorte a la gente a la acción a partir de “*echar por la borda cualesquiera distinciones entre varios tipos de injusticias y apelonarlos bajo un solo rótulo.*”

Las palabras que he citado hasta aquí del texto de Ferrater dan cabida al comentario de diferentes aspectos harto polémicos de su perspectiva de la violencia. Lo primero que me interesa notar es la evidencia de que, al igual que ya hemos observado en otros autores que concurren en la perspectiva restringida de la violencia, considera la violencia siempre como *suceso violento* y que, por lo tanto, esto es una de las razones por las cuales no puede aceptar como violencia aquellos *procesos* en los cuales no podemos distinguir unos *actos* en los que, según su parecer, aparezcan los signos (ejercicio de una fuerza física, vigorosa, etc.) que nos permitan hablar, con propiedad,

⁸⁹ Ferrater, Op. Cit., pág. 192.

de violencia. Acerca de mi opinión sobre este tema, me remito a lo comentado en el anterior apartado. En cualquier caso, creo conveniente subrayar, de nuevo, mi disconformidad al respecto y lo poco operativo que es trabajar con un concepto de esta índole en tanto está en exceso atado a su tipificación dentro del derecho penal. Es decir, está demasiado limitado a la idea de la violencia como crimen y conviene no olvidar que la violencia política, tanto si es del tipo vigilante como del tipo insurgente, no puede limitarse a ser entendida únicamente como un tipo de *delito*, sino que debe ser analizada, principalmente, en su naturaleza de *acto político*.

El segundo aspecto, más cuestionable todavía, es esta estricta y, según mi parecer, incompleta delimitación de Ferrater de la violencia al daño cuya causa es el empleo de una fuerza física, directa y vigorosa. En efecto, aun en el seno de lo que título, en sentido lato, la perspectiva restringida de la violencia, éste es un razonamiento que no sería compartido por muchos de sus autores, ya que significa que fenómenos como aquellos a los cuales se refiere él mismo (por ejemplo, matar a gente partiendo de envenenar su agua potable) no son violencia.⁹⁰ Por añadidura, ¿qué es lo que significa, en concreto, la *fuerza física*? ¿Sólo la aplicación del poder físico humano o, también, la aplicación del poder humano mediante el uso de instrumentos? Ferrater no lo explica, así como tampoco revela lo que entiende por *vigorosa*. Finalmente, dice que podríamos llamarlos actos hostiles o agresivos, pero no violencia. Según mi parecer, esto es también del todo incorrecto, puesto que Ferrater, para empezar, no tiene en cuenta que no es lo mismo agresión y violencia: lo primero es un comportamiento que comparten el humano y otros animales, mientras que la violencia es exclusiva del ser humano. Por otro lado, la aversión o la enemistad de una hostilidad tampoco tienen que manifestarse como un ataque al adversario.

El tercer aspecto es la exigencia ética que plantea Ferrater a partir de su estudio. Me refiero a su justificación de la perspectiva que propone no sólo como condición para una

⁹⁰ Si lleváramos esta afirmación hasta sus últimas consecuencias tendríamos que concluir que la mayoría de las guerras actuales imperialistas (por ejemplo, la de Estados Unidos a Irak) no son manifestaciones de violencia, puesto que, como son guerras limpias y teledirigidas, es decir, no entrañan, en un primer momento, el cuerpo a cuerpo entre combatientes o el uso de la fuerza física enérgica para causar daño al cuerpo de las víctimas, cuyo sufrimiento puede ser infligido mediante el bombardeo de ciudades desde un avión de combate o mediante el empleo de armas químicas.

mejor categorización del problema en cuestión (es decir, usando el *argumento del estudio*), sino también como algo imprescindible si lo que se pretende, citando sus palabras, es “*reducir o eliminar los daños que ciertos seres humanos causan a otros*”. En primer lugar, cabe constatar que, si la categorización es el *sine qua non* para ser científico, también se puede clasificar a la violencia partiendo de una definición amplia sin que esto vaya en desmedro de una búsqueda igual de rigurosa de las razones de la violencia, aunque no es menos cierto que, como más estrecha sea la definición, más fácil nos resultará calificarla de buena o mala o de correcta o incorrecta. Lo que sí es cierto es que será una tarea más complicada, ya que habrá más tipos de violencia, más actores más víctimas de la violencia a considerar y, sobre todo, tendremos que buscar aquellas violencias que permanecen silenciadas o escondidas, es decir, aquellas menos ostensibles o espectaculares. No obstante, reitero de nuevo, la dificultad no puede servir de excusa para decidir el recorte de un tema de investigación: sí que es una excusa razonable para que, ante lo vasto de un problema, nos decidamos a circunscribir nuestro estudio a alguna de sus particularidades, pero no es pretexto para que decidamos negar algunas de ellas porque no sabemos cómo abordarlas. Por otra parte, es incomprensible que Ferrater diga que es un *artificio retórico* agrupar bajo un mismo rótulo de ‘violencia’ a la esclavitud y al castigo en las escuelas y que no concluya que es un ardid semántico, igual de hueco que el anterior, llamar *violencia* tanto a una pelea de niños como a una guerra entre Estados.

Finalmente, con relación a lo que llamo su *voluntarismo terapéutico*, me interesa recalcar que estudiar un fenómeno desapacible e, incluso, insoportable como la violencia no significa que, con ello, el fenómeno vaya a desaparecer. Si fuera así, ya no existirían males en el mundo, con toda la literatura que, sobre las diferentes formas de maldad, se ha escrito. Ironías a parte, emprender el estudio de la violencia no tiene por qué (o no debería) ser equivalente ni a tener que construir un discurso ético sobre la violencia ni a que este discurso sirva como vía de solución del problema, ni, menos aún, a que sea éste, precisamente, el discurso verdadero, la posición ética definitiva.

Ferrater, en una cabriola moralista que es común en muchos de los estudios sobre la violencia política que se presentan desde las ciencias sociales, vincula la aceptación de

su perspectiva con la posesión de una clara posición ética ante el fenómeno. Es cierto que he afirmado que todo acto de definición de la violencia es un *hecho político* y un *hecho moral*, pero de esto no se sigue que el fenómeno tenga que ser afectado por dichos hechos. Asimismo, no niego la trascendencia de hablar sobre algo tan controvertido como la violencia política, pero esto no es lo mismo que reconocer que la opinión que una manifiesta tenga que presentarse como condición necesaria para que los demás adopten el propio posicionamiento ético, para colmo, dando por supuesto de que es el único correcto. Ferrater, en este sentido, como sucede con la mayoría de los *terroristólogos* actuales (en buena medida, adheridos a la causa de repente con miras a un buen puesto académico o político) peca de tres excesos: prepotencia intelectual, autoconfianza moral y voluntarismo emotivo y liberador, típicas actitudes, por otra parte, del científico moral o social de todos los tiempos.

El cuarto y último aspecto que me interesa comentar a raíz del texto de Ferrater guarda relación con la cuestión de las responsabilidades de la violencia, ya que suele esgrimirse, por lo demás, como la razón más sólida en alegato de una visión restringida de la violencia. Lo que viene a aseverar este argumento es que, con una definición limitada de la violencia, podemos imputar mejor las responsabilidades sobre el fenómeno que estamos estudiando, es decir, podemos identificar tanto al culpable como a las víctimas y que, por contra, adoptando una perspectiva demasiado amplia, puede ser que la cuestión de la responsabilidad de la violencia quede difuminada o que sea imposible determinar su origen y que, como consecuencia de ello, el causante de la violencia quede impune y la víctima, desatendida. En el mencionado artículo de Strassoldo también se expresa esta opinión de la siguiente manera:

“Sin embargo, las situaciones de violencia, física o psicológica, estructural o manifiesta, se deben a menudo no a las acciones, decisiones y voluntad de un responsable cualquiera, sino que son consecuencias no intencionales (de orden indeterminado) de la acción confusa y compleja de una multiplicidad de fuerzas sociales ciegas, en las que no es posible objetivamente señalar responsables, descubrir designios o tramas; la reacción violenta no hace otra cosa que añadir un elemento de irracionalidad a un sistema ya sumamente entrópico; e incluso aleja aún más su misma desaparición”

De nuevo, no comprendo las razones por las cuales cuando algo no puede ser objetivamente señalado, se decide que es mejor ignorarlo: ningún científico ha contado con exactitud cuántas galaxias hay en el universo y, sin embargo, la astronomía no afirma que sólo existen aquéllas cuyos datos están cuantificados. Dejando a un lado este tema, la cuestión de las responsabilidades es principal en el tema de la violencia, ya que, en el ámbito del derecho, plantea la vinculación entre la violencia y aquél o aquéllos que tienen la deuda o la obligación de reparar a las víctimas por los daños sufridos, es decir, la relación entre víctima y victimario. En la dimensión ética, el concepto de *responsabilidad* guarda mucha afinidad con el de *culpa*, en tanto que es también la imputación a alguien de una determinada acción u omisión como consecuencia de su conducta cuyo resultado sea el sufrimiento de otra persona. Sin embargo, aunque la cuestión de las responsabilidades de la violencia constata que el uso de ésta, sea su fin político o de otra índole, sea la violencia justificada o no, *siempre conlleva un cargo o una inculpación moral* para alguien que es su responsable, lo que no queda claro, en algunos casos, es ni quién o quiénes cargan con esta responsabilidad, esto es, cómo se imputa o debe imputarse la responsabilidad de la violencia ni, asimismo, lo que entendemos, en propiedad, como *responsabilidad* o *culpa*.

Como ejemplo de las controversias existentes en torno al problema de la responsabilidad y para finalizar este capítulo, propongo recordar las palabras de Karl Jaspers a propósito del holocausto nazi⁹¹. Jaspers distingue entre cuatro *tipos de culpa* en el nazismo que, según él, no deben confundirse, ya que entrañan responsabilidades diferentes y tienen desigual naturaleza: una *criminal*, que sería la de la violación por parte del Estado nazi de las leyes nacionales e internacionales; una *política*, que sería colectiva y designaría la responsabilidad de la nación alemana, en su conjunto, por haber consentido que el nazismo llegase al poder y se consolidase; una *moral*, que tendría que ver con la consciencia de cada individuo ante los actos de barbarie que se estaban cometiendo, por ejemplo, con su inactividad durante el periodo de Hitler y, finalmente, una *metafísica*, que, para Jaspers, es la más importante, ya que acusa la falta absoluta de solidaridad humana, como es la actitud de saberse a salvo y no actuar

⁹¹ Cf. Karl Jaspers, *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*, Paidós y Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1998.

cuando los vecinos judíos eran secuestrados y deportados a los campos de concentración. La responsabilidad, como advierte Jaspers con su reflexión, puede tener naturalezas diferentes y es algo que puede ser individual o colectivo⁹².

En el último apartado del Capítulo 3, regresaré a la cuestión de las responsabilidades de la violencia y como, según mi parecer, resulta más apropiado entender el problema desde la perspectiva integral de la violencia. Considero que si adoptamos un *punto de vista integral sobre la responsabilidad*, a semejanza del que propone Jaspers, y no nos quedamos solamente en una *culpa criminal*, me parece que queda claro que el hecho de que no podamos converger la responsabilidad de la violencia en un individuo concreto o no podamos señalar la ley específica que se ha violado dentro de un marco jurídico concreto, no es un aspecto tan definitorio como preconizan los allegados a la perspectiva restringida de la violencia, ya que la responsabilidad no sólo se deriva del quebrantamiento de una ley ni siempre puede imputarse a un o unos individuos particulares. Puede ser que la responsabilidad tenga orígenes diferentes y que sea compartida o colectiva, esto es, no es siempre la consecuencia del obrar de un individuo en concreto, sino que puede responder a la propia organización de la colectividad. Algunos ejemplos para ilustrarlo: ¿de los muertos en la guerra, es sólo responsable el soldado que dispara el mortero o también su mando militar superior o el político que decide sobre el curso de la guerra?, ¿quién es el responsable de la segregación racial y de la situación de miseria, opresión y marginalidad en la que vive el pueblo palestino en la actualidad: el jefe de gobierno israelí de turno o sus votantes, los militares que acatan sus órdenes o la comunidad internacional en su conjunto por no hacer nada al respecto? Finalmente, ¿quién es responsable de la brecha existente entre el Norte y el Sur y, por lo tanto, quién es el responsable de que muera tanta población en África por una enfermedad curable por la medicina actual: las grandes compañías farmacéuticas multinacionales, las instituciones financieras internacionales, los gobiernos del norte que no prestan solidaridad y que impulsan políticas económicas perjudiciales para los del sur o los gobiernos del sur, formados por unas élites que sólo miran por su interés personal y de clase y se despreocupan del bienestar de sus gobernados?

⁹² Cf. Sobre este tema el libro de Burleigh Taylor Wilkins, *Terrorism and Collective Responsibility*, Routledge, Londres, 1992.

Creo que conviene no olvidar las palabras de Hannah Arendt cuando denomina como el “dominio de nadie” la compartimentación burocrática de las sociedades actuales, en cuyos laberintos de oficinas, es tan complicado localizar la responsabilidad e identificar al enemigo. Como conclusión, me interesaría recalcar que el afán por asociar violencia solamente con *un* o *unos* responsables puede tener como consecuencia, primero, que se olviden aquellas violencias que permanecen ocultas a la sociedad (como el maltrato de los presos en las cárceles o la marginación de los mayores) o donde es muy difícil determinar un culpable (por ejemplo, una situación de explotación colonialista, una de segregación racial o una de grandes desigualdades sociales); segundo, que la búsqueda de las responsabilidades se concentre en exclusiva en identificar a las personalidades violentas o culpables y, así, se deje de lado el cuestionamiento del marco político, social e institucional en el que se da la violencia y, finalmente, que se preste más atención al acto de violencia como tal que a la víctima de la violencia.

En resumen, si lo que se pretende, como objetivo ético principal, es *no olvidar a la víctima*, conviene no restringir la responsabilidad únicamente a un acto delictivo y superar la concepción individualista del liberalismo sobre los derechos y las responsabilidades y ver cómo éstos son o pueden ser, asimismo, colectivos. Esta es, pues, una de las principales críticas de la concepción amplia a la restringida y, además, uno de sus principales fundamentos. Para finalizar con los comentarios sobre la cuestión de las responsabilidades, me parece que el relato que cito a continuación de Nils Christie⁹³ puede ofrecernos buenos elementos para la reflexión:

“Heinrich Himmler, observando el paisaje desde un puente, había decidido que era el sitio ideal para un campo de exterminio. Oculto, pero con buenas comunicaciones. Allí [en Birkenau, Polonia] terminó un tramo de ferrocarril, para millones de personas. Después de la guerra, en ese mismo lugar se construyó una horca, que fue utilizada para colgar a los comandantes de la SS. Pocas veces había visto ilustrado un acto tan sin sentido. Cinco millones de seres humanos muertos de hambre, torturados, ejecutados, puestos en la cámara de gas. Y luego la nuca quebrada de un comandante. Por supuesto era correcto que se lo juzgara en una ceremonia importante y muy seria. Pero en cuanto al castigo, me parece obvio que una

⁹³ Nils Christie, Op. Cit., pág. 179. El subrayado es mío.

respuesta más digna para aquellos que murieron en el campo de concentración hubiera sido dejar que el comandante siguiera con vida. Si hubieran persistido fuertes razones para “castigarlo” se le podría haber dicho: ¡Qué vergüenza! Nuestras políticas criminales influyen sobre las imágenes que tenemos del hombre: cómo es, cómo debería ser. Pero las imágenes del hombre que tenemos de otras fuentes, también establecen normas para las políticas criminales. (...) La propia existencia de la pena nos lleva a tener cuadros dicotómicos, una concentración incorrecta en los actos, en lugar de las interacciones, y en las personas, en lugar de en los sistemas sociales. En su forma utilitaria se acepta que el hombre –y las tragedias humanas– sean utilizadas para propósitos que están fuera del propio hombre.”

Capítulo 3. Lo concreto de la violencia II. La perspectiva integral sobre la violencia política.

“La historia humana es la historia de la esclavitud que hace de los hombres, tanto de los opresores como de los oprimidos, el simple juguete de los instrumentos de decisión que ellos mismos han fabricado; rebaja, así, a la humanidad viva a ser un objeto de la materia inerte”⁹⁴

3.1. La violencia desde la perspectiva integral

Esta investigación se identifica con una perspectiva integral de la violencia política. Las razones por las cuales considero que es la opción más apropiada para una comprensión de lo que significa este fenómeno ya las he ido avanzando en el Capítulo 2 a raíz del razonamiento sobre los inconvenientes que, según mi parecer, comporta la defensa de una perspectiva restringida de la violencia política y las incoherencias de los argumentos que se utilizan para la justificación de su empleo.

En cualquier caso, de lo que se trata es de aceptar, de partida, que cualquier definición de la violencia política implica un consciente posicionamiento intelectual y político, ya que no existe, en este ámbito, una aprehensión neutral. En las líneas que siguen, me detendré, con mayor detalle, en lo que caracteriza a la perspectiva integral sobre la violencia política y en las razones que, en mi opinión, justifican su adopción. De todas formas, es necesario reiterar que la circunstancia que hablemos de dos grandes enfoques sobre la violencia política no entraña que podamos, perfecta y diafanamente, archivar en dos cajones toda la literatura existente en torno al tema. Conviene no olvidar que cualquier codificación del mundo conlleva la definición de una *normalidad* que tiende a uniformar y a excluir, dentro de la complejidad, las diferencias.

Desde una concepción integral de la violencia política, como la que encontramos en las diferentes corrientes del anarquismo, del marxismo, en los movimientos de liberación

⁹⁴ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Paidós, Barcelona, 1999, pág. 82.

de los países que iniciaron procesos de descolonización o en los aportes de la teología de la liberación latinoamericana, la violencia política no puede *únicamente* comprenderse como el empleo de la fuerza física y el daño corporal directo a las personas por parte de unos grupos contra otros por motivaciones o fines políticos, ya que se entiende que una aproximación de esta suerte tiene dos consecuencias que se pretenden soslayar. En primer lugar, como ya he comentado, tiende a esconder o, como mínimo, a ignorar aquellas violencias que se manifiestan de maneras menos ostensibles que el derramamiento de sangre, pero que pueden ser tanto o más dañinas y generar tanto o más sufrimiento, individual o colectivo. En segundo lugar, implica un sentido de lo que es la *justicia social* que no tiene, necesariamente, el correlato de una adecuada organización económica y de una no menos convenida o consentida organización de lo político. Se entiende, desde esta perspectiva que *la institucionalización de la injusticia social es, por lo tanto, la mayor expresión de la violencia política:*

“La violencia es una realidad aún más conflictiva que la revolución. En nuestros pueblos latinoamericanos, se experimenta, sobre todo, como el aire que respiramos, como el pan que no se puede llevar a la boca de los hijos, como el ocio impuesto por el desempleo, como las casa de cartón o de lata que cada lluvia nueva o torrencial desbarata y sepulta, como los cuerpos desnudos y harapientos de los niños, como la desesperación de vivir sin salud, como una losa institucional que violenta la vida y arrebatata la alegría del futuro. Se trata de la violencia institucionalizada, que garantiza la muerte en vida para las mayorías. (...) Se experimenta también la violencia como instrumento revolucionario, como recurso último de los oprimidos para restaurar la justicia”⁹⁵

De lo que se trata, como vemos, es de poner en relación a la violencia con un concepto invertido de *justicia*, en el cual lo que se exige es que el derecho se adapte al hombre y le proporcione el bienestar y la dignidad que se merece y no que el hombre, como el utopiano de Moore, se adapte al derecho. En cualquier caso, es conveniente recordar que, aunque se consideren fenómenos dentro de la definición de la violencia más allá de la violencia física, de la agresión corporal, del daño físico, en ningún momento se niega que la sanción más efectiva y temible sea el daño al cuerpo, pues uno es capaz de

⁹⁵ Cf. Juan Hernández Pico, “Revolución, violencia y paz” en Ellacuría y Sobrino (coord.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1994, pág. 603.

disociarse de todo, pero siempre permanece atado, irremediabilmente, a su realidad corpórea. Por otra parte, tampoco podemos desconocer que el cuerpo, además de ser el que sufre la violencia, es también la originaria y la más natural arma de la que dispone el ser humano para dañar a otro y para oprimirle. Como dice Sofsky⁹⁶: “*El hombre es víctima de la violencia porque es cuerpo. Y puede hacer al otro víctima de la violencia porque tiene un cuerpo. Este doble aspecto de su existencia física determina su relación con la violencia*”.

3.2. Lo integral del sufrimiento, la opresión y la violencia como modo de vida

“Hay tres fuentes de sufrimiento humano: la dureza de la naturaleza, la caducidad de nuestro propio cuerpo y la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el estado y la sociedad. En lo que a las dos primeras se refiere, nuestro juicio no puede vacilar mucho, pues nos vemos obligados (...) a inclinarnos ante lo inevitable (...) Muy distinta es nuestra actitud frente al sufrimiento de origen social. Nos negamos en absoluto a aceptarlo.”
⁹⁷

La definición de la violencia política, desde la perspectiva amplia, al igual que en el caso del otro gran enfoque, también considera el *sufrimiento* como lo más privativo de la violencia. El padecimiento que reconoce, sin embargo, no es solamente aquél que es resultado de un ataque directo o aquél que se manifiesta como un daño directo corporal, sino *todo aquel sufrimiento, individual o colectivo, que es la consecuencia de algún tipo de decisión voluntaria que se gesta en el ámbito de lo político*, sea esta decisión la de un individuo concreto o la de una institución, sea ésta fácilmente imputable o no. Esto es cierto tanto cuando se traduce en una agresión física directa y existe un acto deliberado de ataque o de agresión (en defensa o en contra del orden existente), como cuando se insta o perdura una situación social en la que (ya sea por causa de una determinada organización política, ya sea por causa de la existencia de unas instituciones culturales,

⁹⁶ Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, Abada Editores, Madrid, 2006, pág. 29.

⁹⁷ Sigmund Freud, *El Malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 2002.

económicas o distribuciones de poder concretas) hay unos colectivos que sufren una situación de desigualdad respecto a otros colectivos y esto les conlleva daños materiales y espirituales, a la vez que les obliga a mantenerse en una posición de subordinación, de opresión, de marginalidad o de heteronomía política, económica o cultural.

En la caracterización de la violencia política, por lo tanto, es fundamental el carácter de *sistematicidad* y *planeación* de la violencia, tanto de aquella que es una agresión directa, como de aquella que implica un sometimiento económico y cultural de unos grupos de seres humanos a otros. Desde esta perspectiva, para la definición de lo qué es y no es la violencia, en el ámbito de lo político, hay un punto de partida teórico que se señala como indiscutible y que forma parte de una reflexión más amplia sobre cómo se comprende la dinámica social, a saber: que existe un tipo de violencia que es el zócalo de todas las otras violencias y que no es otra que aquella que entraña el sometimiento de unos hombres a otros, ya sea mediante la explotación económica, ya sea mediante la opresión cultural, ya sea mediante la autoridad coactiva, ya sea mediante la represión por la fuerza. Como ejemplo de una definición amplia de la violencia cito, a continuación, este fragmento del filósofo marxista mexicano Adolfo Sánchez Vázquez:

“Pero la violencia no sólo existe en acto, como respuesta a una violencia real. La violencia se organiza y estructura como violencia potencial presta a convertirse en acto. Esta violencia organizada, o violencia potencial dispuesta a realizarse en cuanto lo exigen los intereses de clase a cuyo servicio está, es el Estado. En la sociedad dividida en clases antagónicas, la violencia es la razón última del Estado: violencia en acto cuando así lo exige su carácter de órgano de dominación de una clase sobre otra, o violencia potencial cuando el Estado puede asegurarse esta dominación. (...) En la sociedad basada en la explotación del hombre por el hombre, como es la sociedad capitalista actual, la violencia no sólo se muestra en las formas directas y organizadas de una violencia real o posible, sino que también se manifiesta de una modo indirecto, y aparentemente espontáneo, como violencia vinculada con el carácter enajenante y explotador de las relaciones humanas. Tal es la violencia de la miseria, del hambre, de la prostitución o de la enfermedad que ya no es la respuesta a otra violencia potencial o en acto, sino la violencia misma como modo de vida porque así lo exige la propia esencia del

régimen social. Esta violencia callada causa muchas más víctimas que la ruidosa violencia de los organismos coercitivos del Estado”⁹⁸

El punto de vista integral sobre la violencia, en resumen, considera que la violencia política se experimenta mediante más facetas que las que se revelan en una agresión física directa por motivaciones u objetivos políticos y que el propio *ambiente social* también puede ser considerado violencia si está organizado, estructurado y defendido por quienes detentan los diferentes tipos de poder (económico, legislativo, político, religioso o cultural) de tal manera que perpetúa una situación o unos contextos en los que, para el mantenimiento de los privilegios o del bienestar de algunos, hay otros que, de manera obligatoria, deben sufrir de algún modo. Si nos limitamos a centrar la atención en la violencia exteriorizada en *hechos de violencia* –como sucede desde una perspectiva restringida de la violencia- podemos olvidar aquella que es experimentada como un sufrimiento inmanente y que es la manifestación de formas menos explícitas e inmediatas de violencia, es decir, que es la expresión natural y necesaria de un sistema de dominación y de opresión. No obstante, en ningún caso se niega que la manera más rápida de ejercer la dominación del opresor sobre el oprimido y donde éste reconoce lo efectivo del poder de aquél sea la lesión directa a su existencia física. Es preciso no olvidar que, si la violencia nunca ha perdido, ni perderá, vigencia, es por lo democrático que puede ser su uso y por la eficacia universal de la sanción corporal.

En tanto que señalo el *sufrimiento*, como lo esencial de la violencia, cabe remarcar que no me refiero a la experiencia de sufrir sin más, sino a *la experiencia de sufrir por voluntad de otros*. Este sufrimiento es, en consecuencia, instrumental e intencional, un sufrimiento cuyo mantenimiento es imperioso para que continúe y se sostenga la situación que conlleva beneficios para quienes se aprovechan del sufrimiento ajeno. Planteado en estos términos, puede parecer una visión simplista, pero, en mi opinión, es la única manera en que se pueden entender contextos que no pueden más que definirse como de violencia política institucionalizada, como es el caso de la miseria en que viven millones de pobladores del mundo rural en América Latina debido al desigual acceso a la tierra. ¿Cómo se puede entender, si no, que el discurso de los derechos humanos, que

⁹⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2003, págs. 453-454.

coloca la protección de la vida en el centro de interés, y que es reconocido por parte de los países que tienen los recursos para paliar esta situación, no haya logrado conciliar una solución política, ni nacional ni internacional, para esta cuestión? Encuentro que la respuesta debe hallarse, de manera obligatoria, en una falta de voluntad política.

De esta manera, todo escenario de dominación, explotación y opresión es, por sí mismo, un *modo de vida violento*, aunque ni siquiera se entienda de esta suerte por parte de los que la padecen ni se presente con signos visibles de coerción, autoridad, demostración de la fuerza o sucesos violentos. Cuando esta violencia es vivida como *natural*, como algo que forma parte de la normal organización del mundo, el discurso que legitima dicho orden no la califica como “violencia”, ya que, como señala Paulo Freire, “*entre los intocables derechos que se adjudica para sí la consciencia dominadora incluye el de definir la violencia, caracterizarla, localizarla*”.

Por lo que se refiere a la terminología específica, a la propia del ámbito académico, existen, como mínimo, un par de categorías que aparecen de manera reiterada en la concepción integral y que suelen ser excluidas de los discursos que parten de una perspectiva restringida sobre la violencia política: la de *violencia institucional* y la de *violencia sistémica* o *estructural*. Una propuesta personal para distinguir las sería la siguiente:

Por lo que se refiere a la *violencia institucional*, podría entenderse como aquel contexto en el que hay individuos o colectivos que sufren perjuicios, materiales o espirituales, debido a la existencia de unas instituciones que son fuente de desigualdades, explotación, marginalidad o de algún tipo de opresión para algunos miembros de la sociedad. La violencia que emana de estas instituciones puede manifestarse de diferentes formas, ya sea mediante la aplicación directa de violencia física, ya sea mediante otros mecanismos indirectos de coacción u opresión. Por ejemplo, podemos hablar de la existencia de violencia institucional en una sociedad donde existan instituciones penitenciarias en las que se practique la tortura a los presos o instituciones legales que desconozcan el derecho de igualdad ante la justicia de todos los miembros de la sociedad.

Por otra parte, el concepto de *violencia estructural o sistémica* podría entenderse como aquella situación en que la organización social en su conjunto está diseñada de tal manera que, para su funcionamiento y mantenimiento en el tiempo, es necesario que haya personas que estén en posiciones de desventaja o de subordinación respecto a otras y en la que, además, exista una retroalimentación entre la violencia que ejercen las estructuras y su sostenimiento y conservación. La violencia estructural sería aquella del sistema productivo capitalista que, para funcionar, necesita de la existencia de una clase subordinada, la trabajadora, o la de una sociedad esclavista que, como la de la Grecia Clásica, requiere de la existencia de esclavos. Sin embargo, violencia de las instituciones y violencia estructural no son conceptos excluyentes, antes al contrario, las diferencias se difuminan si compartimos la idea de que todas las instituciones están diseñadas de tal modo que la originaria institución principal, la *sociedad*, siga reproduciéndose. Son todas, pues, formas de violencia institucionalizada.

De todas maneras, no me interesa entrar en la discusión sobre estos términos particulares, ni saber si son caducos o inadecuados para un contexto específico, sino constatar que, además de una violencia que se manifiesta en un fenómeno violento, en un tipo de acto, *existe un tipo de violencia organizada que es un modo de vida*. La violencia política, por lo tanto, puede manifestarse de más maneras que mediante el empleo de la fuerza física directa por parte del poder establecido o por parte de la insurgencia. No es, únicamente, un *suceso*, el resultado de un hacer concreto, sino que es o puede ser, asimismo, un *proceso*, una determinada *potencialidad* o como dice Barreiro, el corolario de una determinada organización del mundo que necesita de esta violencia para prorrogar su forma:

“La violencia es el resultado natural de una situación de injusticia y de opresión de unos seres humanos sobre otros, o del Estado sobre los individuos, colectividades o grupos sociales, cuando actúa en el ejercicio ilegítimo o en el abuso de su poder que se expresa mediante hechos de carácter compulsivo que puede llegar hasta diversas manifestaciones de la fuerza bruta, o a través de varias formas de

coacción psíquica, moral o técnica, ejercidas personal o colectivamente.”⁹⁹

3.3. Las condiciones vitales de la existencia. Desigualdad y violencia

En el interesante libro *Temblores de aire. En las fuentes del terror*¹⁰⁰, Peter Sloterdijk advierte que, a partir del siglo XX, la guerra se centra más en las condiciones vitales del enemigo que en atacar a su cuerpo y, por consiguiente, la distinción entre civil y militar se torna más borrosa que nunca. Por este motivo, Sloterdijk opina que los llamados *efectos colaterales* de las guerras pueden ser bautizados, hipócritamente, como *errores de cálculo*, pero deben entenderse, en realidad, como los verdaderos objetivos de la nueva organización bélica, que vacía los campos de batalla y llena de víctimas las ciudades:

“El siglo XX pasará a la memoria histórica como la época cuya idea decisiva de la guerra ya no es apuntar al cuerpo del enemigo sino a su medio ambiente. He aquí el pensamiento fundamental del terror en un sentido explícito. Su principio básico ya fue anunciado por Shakespeare [en el Mercader de Venecia] en boca de Shylock: “Me arrebatáis la vida cuando me arrebatáis los medios que me permiten vivir”. En la actualidad, al lado de los medios económicos, un foco importante de atención también son las condiciones ecológicas de la existencia humana. En los nuevos modos de actuación, orientados a la supresión de las condiciones vitales del enemigo a través de un ataque a su medio ambiente, se perfilan los contornos de un concepto de horror posthegeliano, idiosincrásicamente moderno.”¹⁰¹

Es difícil manifestar disconformidad con el *modelo atmoterrorista* sobre la guerra que presenta Sloterdijk.¹⁰² Basta un somero repaso histórico para observar que es cierto que,

⁹⁹ Julio Barreiro, *Violencia y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1971, pág. 104.

¹⁰⁰ Peter Sloterdijk, *Temblores de aire. En las fuentes del terror*, Pre-textos, Valencia, 2003.

¹⁰¹ *Ibid*, pág. 45.

¹⁰² Sloterdijk se refiere, con el “modelo atmoterrorista de la guerra” a lo siguiente: “*El horror de nuestra época se define por ser una forma de manifestación modernizada de saber exterminador, especializada teóricamente en temas de medio ambiente, en razón al cuál el terrorista comprende a sus víctimas mejor de lo que ellas se comprenden a sí mismas. Si el cuerpo del enemigo ya no se puede exterminar asestándole golpes directos, lo que impone, ahora al atacante es la posibilidad de hacer imposible que aquél siga existiendo envolviéndole durante un tiempo determinado en un medio privado de las mínimas condiciones vitales.*” *Ibid*, pág. 46.

como señala este autor, desde la Batalla de Yprés en la Primera Guerra Mundial, se ha desarrollado un tipo de climatología militar especializada en agredir y modificar dañosamente las condiciones vitales del enemigo. Contienda a contienda, esta estrategia militar se ha vuelto más eficiente, lo que en este ámbito significa más letal y más destructiva. La atmósfera, eso invisible con lo que todos tenemos una ineludible *relación de uso*, puede llegar a ser, ahora, además de requisito para la vida, el verdugo de la existencia.

Sin embargo, cabe notar que, aunque los procedimientos sí sean modernos, aunque la técnica militar y los instrumentos de destrucción evolucionen a la par de los tiempos, el ataque a los medios de subsistencia del enemigo ha sido una estrategia de lucha y de destrucción del enemigo documentada desde los primeros textos escritos. Y el enemigo no ha sido solamente el soldado en la batalla, sino también el grupo social al que pertenece, el aire que respira, el grano y el agua con los que se alimenta, los templos en los que celebra su culto e, incluso, la posibilidad biológica de seguir existiendo como grupo. El sitio de las ciudades, la quema de los cultivos, el rapto de los niños y de las mujeres fértiles o la destrucción de los templos son episodios de barbarie que encontramos en diferentes momentos históricos y que corroboran esta afirmación.

No he citado las consideraciones de Sloterdijk para reflexionar sobre la evolución experimentada tanto en el ámbito de la estrategia militar como en los medios de destrucción, aunque el tema no carezca de interés, sino para reparar en lo siguiente: si estamos de acuerdo con la afirmación de que el ataque al medio ambiente es un arma de guerra porque *arrebata los recursos para la vida*, ¿por qué es tan difícil, para algunos, reconocer que, cuando el medio ambiente, las condiciones reales de existencia están siendo amenazadas, o bien no garantizan los medios para la supervivencia, aun en contextos de abundancia, asimismo estamos hablando de *violencia*? Lo interesante, en mi opinión, es ir más allá del análisis de Sloterdijk y ver cómo el modelo atmoterrorista no es más que un neologismo para designar un saber que ha existido siempre: *aquel que se aprovecha del necesario vínculo que tienen las personas con su medio circundante, con los requisitos de su existencia, no solamente como un arma de guerra, sino también, como un arma para la dominación, la opresión y el control.*

Puede argumentarse, es cierto, que no es lo mismo tirar una bomba química en un campo de refugiados que mantener a este campo en la miseria más absoluta durante décadas, pues lo primero forma parte de una voluntad premeditada de aniquilamiento y lo segundo, al menos, en teoría, no. En cualquier caso, ¿no es el dolor, el sufrimiento y la muerte el resultado de ambas situaciones?, ¿no se trata, en ambos contextos, de una situación mediada por decisiones políticas?, ¿por qué es necesario establecer una asimetría entre un tipo de padecimiento y el otro?, ¿quién se beneficia del hecho de que lo primero se considere un acto más insoportable que lo segundo?, ¿por qué lo primero nos indigna y lo segundo, como mucho, nos entristece?

Una primera conclusión que me parece bastante obvia es que gran parte de las reticencias de llamar *violencia* a determinados estados de cosas o de considerar que hay un tipo de violencia que es inherente y necesaria para un sistema de opresión se explica por el hecho de que nuestra posición política o nuestra valoración moral sobre algunos fenómenos varían en tanto y en cuanto los consideremos o no violencia. Por lo tanto, si fenómenos relacionados con la desigualdad o la marginalidad no entran en esta categoría, tenemos licencia para poder afrontarlos con nuestras consciencias más tranquilas o, como mínimo, más adormecidas. En este sentido, la pregunta que propone Ted Honderich¹⁰³ es fundamental: *¿Por qué son tan diferentes nuestras actitudes o sentimientos ante los hechos de violencia y ante los hechos de desigualdad?*

En efecto, los hechos de violencia provocan, en el ser humano, sentimientos más activos (de repulsa, de venganza, de reclamo de justicia, de odio) que los hechos de desigualdad, ante los cuales nuestra posición suele ser más pasiva e, incluso, indolente. Para explicar esta encontrada reacción ante dos tipos de hechos que, si bien son de diferente naturaleza, ambos entrañan sufrimiento humano, Honderich apunta cinco posibles razones. La primera -discutible- es que siempre es más fácil identificar a los agentes de la violencia que a los agentes de la desigualdad; la segunda es que, con la desigualdad, a diferencia de con la violencia, tenemos una familiaridad que nos permite

¹⁰³ Ted Honderich. *Violence for Equality: inquiries in political philosophy*, Routledge, Londres, 1989, pág. 16.

consentir la convivencia con ella; la tercera, muy relacionada con la anterior, es que la desigualdad se comprende, en muchos casos, como *inevitable*, como parte de un orden natural de las cosas, a diferencia de la violencia, que se percibe como un estado de *desorden* que puede y debe ser evitado; la cuarta es que, con la violencia, a diferencia de con la desigualdad, tenemos la percepción de estar ante un acto prohibido y, por último, porque la violencia se ha identificado comúnmente como aquello contrario a la *razón* (por ejemplo, como sostiene Karl Popper) y todo lo irracional nos asusta y repele más intensamente que aquello a lo que podemos brindar un argumento, como sí podemos ofrecerle a la desigualdad.

Entre todas las oportunas explicaciones que presenta Honderlich, entiendo que es en el tercer punto donde se emplaza el razonamiento concluyente: si mantenemos a la violencia únicamente en el ámbito de lo extraordinario, en el ámbito del suceso violento, del hecho de sangre, de lo más palmario y espectacular, entendemos la violencia como una irregularidad, como un elemento entrópico en un sistema cuyo orden aceptamos como lógico y que implica la existencia, inevitable y fatal, de grandes desigualdades entre los hombres, de miseria o de marginalidad y del sufrimiento que todo ello genera. Así, la desigualdad no nos interroga sobre el mundo que tenemos, porque es el que conocemos, aceptamos como normal y en el que vivimos, bien o mal; la violencia, en cambio, nos obliga a preguntarnos el porqué y por ello nos hastía mucho más. Como dice el propio Honderlich, *“El diferente carácter de nuestros sentimientos ante la violencia y la desigualdad tiene que ver, en parte, con la conciencia que tenemos sobre algunos asuntos y con nuestra falta de conciencia sobre otros.”*¹⁰⁴

Sin embargo, existe, al mismo tiempo, la posibilidad -que ha sido y siempre será una posibilidad real histórica- de no aceptar la desigualdad como parte de una organización natural del mundo y de buscar las razones objetivas, las causas, las voluntades que explican el mantenimiento de este orden social. Todos los movimientos revolucionarios, que aspiran a una redistribución social de la riqueza y a una transformación de los fundamentos sociopolíticos, como el marxismo o el anarquismo, empiezan por negar la *naturalización* de la desigualdad y de la dominación del orden contra el cual se rebelan.

¹⁰⁴ Ted Honderich, pag. 16. Traducción propia del inglés.

De esta manera, cuando la línea de resistencia ya no entiende la opresión, la desigualdad, la marginalidad o la miseria como algo inevitable de la vida, considera que estos fenómenos, igual que el acto que se manifiesta en el ataque directo al cuerpo de una persona, son “violencia”, en tanto significan la trasgresión de unos límites que se está dispuesto a tolerar. Conocemos, entonces, que hay una actitud que adoptar, el rechazo a esta hermenéutica de lo natural y un derecho alienable, el derecho de rebelión. Por este motivo, la comprensión de este estado de violencia suele venir de la mano del reconocimiento de que existe una violencia que puede ser la respuesta a la violencia organizada del sistema social: la *violencia revolucionaria*.

Esto no significa que todo *cambio social* deba impulsarse o ser el resultado de una praxis violenta, pues existen y han existido diferentes tipos de resistencia civil no violenta que pueden sustituirla o complementarla. Lo que significa es que, en determinadas circunstancias, la violencia revolucionaria es vista como la única forma que tienen las fuerzas instituyentes, si utilizamos la terminología de René Lourau, para luchar contra una concepción lineal de la historia en que los mitos de la pobreza y de la desigualdad se consideran forzosos o incuestionables.

De vuelta a Sloterdijk, aun sin negar el interés de su análisis acerca del saber militar sobre la climatología para su uso como herramienta para destruir y desarraigar al enemigo, es preciso observar que restringe sus conclusiones a lo más evidente, al nivel del suceso puntual bélico, y que una concepción integral sobre la violencia política reconoce que el ataque a las condiciones ecológicas de la existencia humana no es sólo el ataque a la atmósfera, sino también, por ejemplo, a los recursos agropecuarios, a la disponibilidad de alimentos, al acceso al agua potable o a la distribución de la riqueza y, sobre todo, que no es solamente un suceso violento, sino que es o puede ser, asimismo, un *proceso violento* continuado en el tiempo, un proceso que requiere, cuando menos, de estos cuatro elementos: *planeación, sistematicidad, fundamento jurídico ordenador e instituciones ejecutivas*.

Naturalmente, no toda la miseria, por citar la primera causa de muerte en el mundo, es la consecuencia de una voluntad expresa de opresión, ni puede ser considerada una

violencia institucionalizada o sistémica. Un contexto de falta de alimentos puntual provocado por una serie de malas cosechas o por condiciones ambientales adversas es una cosa, pero una hambruna mantenida en el tiempo, que perdura décadas y décadas, como la que experimentan muchos países del África subsahariana, necesita de la voluntad de mucha gente, que tiene el poder político real y efectivo para revertir la situación, para que este macabro escenario se perpetúe en el tiempo. Por lo tanto, este caso es, en efecto, una situación real de violencia institucionalizada y de violencia del sistema económico capitalista globalizado, es un tipo de violencia política con mayúsculas, una organización del mundo en la que, para el mantenimiento del bienestar de algunos hay otros que, de manera ineludible, deben sufrir. En efecto, se necesita construir un discurso muy oscuro para sostener que no hay la posibilidad de acabar con el hambre en África mientras en el continente vecino -en la Europa democrática, civilizada, *abierto y solidario*- se tiran toneladas de comida para mantener unos precios competitivos y un nivel de consumo que no disminuya los márgenes de negocio de algunas empresas del sector alimentario o las expectativas comerciales de los gobiernos. Por eso, en la actualidad, hay algunos autores y activistas políticos, (por ejemplo, el ex relator de la ONU Jean Ziegler) que, ante fenómenos como el abuso, el monopolio y la explotación de los recursos alimentarios de los países pobres para, por ejemplo, dedicarlos a la producción de agro combustibles para los países ricos, dicen que también son crímenes contra la humanidad, como el genocidio, la tortura o el apartheid en tanto nos ofenden a la humanidad en su conjunto.

Como destaca Ernst Tugendhat¹⁰⁵, un primer paso indiscutible es el planteamiento de que la justicia social tiene que repensarse en su relación con una adecuada organización de lo económico. Esto, por supuesto, es lo que se ha dicho siempre desde los movimientos que aspiran a una revolución social emancipatoria. Lo que está claro es que, para comprender la violencia política de manera integral, más allá de una concepción restringida como la de los autores que hemos visto en el Capítulo 2, es necesario recuperar una noción de justicia más acorde con la expresada en el marxismo o en el anarquismo, y superar concepciones de la justicia idealizadas, liberales, individualistas y siervas de un sistema económico caracterizado por la violencia

¹⁰⁵ Cf. Ernst Tugendhat, *Ética y política: conferencias y compromisos 1978-1991*, Tecnos, Madrid, 1998.

institucionalizada a gran escala. Por otra parte, es también obligado superar una visión de la violencia restringida a la violación de una paz entendida exclusivamente como la ausencia de una agresión o la inexistencia del elemento bélico.

Por todo ello, la concepción amplia de la violencia política la encontramos, de manera preferente, en aquellas teorías políticas que tienen como objetivo una transformación radical de la organización económica, política, social o cultural de la sociedad en la que aparecen, es decir, en aquellas teorías políticas que, de alguna manera, contemplan la idea de la *revolución*, ya sea para poner punto final a una situación de marginalización racial (el Apartheid) o de colonización cultural económica (Fanon), ya sea para instaurar una nueva organización socio-económica basada en una superación de la lucha de clases existente en la sociedad (marxismo) o para acabar con un tipo de organización jerárquica de la sociedad (anarquismo). La realidad histórica es que, salvo contadas y notorias excepciones, como la de las movilizaciones impulsadas por Gandhi o Luther King, la adopción de un punto de vista amplio sobre la violencia política va de la mano del reconocimiento de que existe y que es posible justificar la violencia revolucionaria.

3.4. El papel de los especialistas en la violencia desde la perspectiva integral de la violencia

Fragmento del monólogo de Sergio, protagonista de Memorias del Subdesarrollo:¹⁰⁶

“En todas las sociedades capitalistas existe, a disposición de la burguesía, este mismo tipo de hombre encargado de tan singular faena [el torturador], pero en la división del trabajo moral, el asesino reclutado permite, por otra parte, la existencia de aquellos que no están en contacto directo con la muerte y pueden sustentar, como individuos separados, sus almas limpias.”

[Imágenes de fiestas de la gran burguesía de La Habana, de su refinamiento y lujo.]

“Todos aparecen como elementos dislocados de un sistema global que nadie asume completamente. Cada uno se remite a su propia individualidad cuando quiere apartarse de la

¹⁰⁶ Monólogo interior de Sergio, el protagonista de *Memorias del Subdesarrollo*. Este monólogo sirve de voz en *off* a una serie de imágenes, retransmitidas en las televisiones cubanas del juicio al “grupo de Calviño”, refiriéndose a Ramón Calviño Insua que dirigió la brigada 2506 del movimiento contrarrevolucionario, afín a Batista y financiado por los Estados Unidos, responsable de asesinatos y torturas a miembros de los grupos revolucionarios en la época de la invasión de Playa Girón. *Memorias del Subdesarrollo* (Tomás Gutiérrez Alea, Cuba, 1968) es una película en la línea del arte y ensayo, que entremezcla documentos históricos con la ficción de las vivencias de un pequeño burgués con aspiraciones a escritor perplejo ante los cambios del momento histórico que le toca vivir y con el desarraigo que le provoca la soledad de no saber entender cuál puede ser su lugar.

miseria ajena que lo contamina o se sumerge en el grupo cuando tiene que ocultar su propia responsabilidad y contamina, entonces, sin empacho, a los otros. Así puede verse cómo esa responsabilidad, rechazada por la totalidad, es devuelta y reivindicada por un miembro del grupo mismo. En efecto, el asesino-torturador, caso extremo de esa división del trabajo, recurre a la categoría de la totalidad para reclamar su irresponsabilidad moral, pero en ninguno de los casos de los considerados, hubo una reivindicación de la verdadera relación dialéctica entre individuos y grupo. Los demás individuos que llegaron con Calviño en la invasión, no se reconocen en el sistema que los implica ni en sus actos: en las cuentas del latifundista Freyre, en las extremaunciones del sacerdote Lugo, en las razones depuradas del filósofo Andreu, en las cesantías y el libro del diletante Rivera, en la democracia representativa de Babum. ¿Quién podría ver directamente la muerte que, a través de ellos, se expandía por Cuba? La muerte por hambre, por enfermedad, por tortura, por frustración.”

[En las imágenes del juicio real el 24 de abril de 1961 al grupo de Calviño se escucha este diálogo entre una torturada y su torturador]

MUJER TORTURADA: *"¡Y dime que no! ¡Dime que no!, dime que no fue verdad que, después que mataste a Morúa, a los nueve días, me cogiste presa y te sentaste a contarme cómo lo habías matado. ¡Dime que no! ¡Dimelo, Calviño! ¡Dime que no! ¡Dime que no, Calviño!"*
CALVIÑO: *"No puedo contestarle”.*

3.4.1. Sobre las responsabilidades de la violencia

En el cierre del capítulo 2, he finalizado la exposición con comentarios acerca de lo decisivo que es repensar la responsabilidad en el ámbito de la violencia política -tal y como, por ejemplo, propone Karl Jaspers- de tal manera que la asignación de la culpa o de las responsabilidades pueda explicarse, si es necesario, allende de planteamientos en exclusiva individualizantes o dicotómicos. Como ilustración, he citado unas palabras de Nils Christie, que, en mi opinión, resaltan oportunamente lo absurdo de algunos mecanismos de punición y de asignación de las culpas, como aquél que relataba la nuca quebrada del comandante responsable del campo de Birkenau para castigarle por los actos atroces a los que se pretendía hacer justicia. La cuestión de las responsabilidades por la violencia y de cómo pagar la culpa por ellas son, por lo tanto, dos de los temas centrales a la hora de pensar en la violencia política, en cualquiera de sus dimensiones, ya sea como actos o hechos de violencia, ya sea como modo de vida violento instituido, ya sea si nos centramos en la violencia de una represión estatal, en la de una opresión instituida o en la que se desarrolla como parte de una lucha armada de carácter insurgente. Por todo ello, me interesa retomar esta fundamental materia.

Primero que todo, propongo analizar una cuestión que es muy pertinente sobre este particular, ya que plantea uno de los problemas fundamentales sobre la violencia política: el *papel del victimario*, del violentador, esto es, de aquél cuya participación hace posible la violencia y, por lo tanto, su responsabilidad con respecto a las secuelas que la violencia origina en la víctima.

En *The Politics of Collective Action*¹⁰⁷, Charles Tilly indica que, si adoptamos una perspectiva amplia sobre la *violencia* e incluimos bajo este rótulo, por ejemplo, la *injusticia*, la *explotación* o la *opresión*, se torna más difícil la pregunta por el papel que juegan los *especialistas de la violencia*, aquellos individuos o instituciones expertos en el uso de la fuerza física coercitiva. Supongo que se refiere a que, con ello, también resultará complicado juzgar, evaluar, controlar, exigirles responsabilidades e, incluso, comprender la motivación de sus actos o de su propia existencia.

La de Tilly es otra de las razones que se emplean para justificar la adopción de una definición restringida de la violencia política, sin embargo, como veremos, no es un argumento contundente. Antes al contrario, considero que apuntala más la reivindicación de pensar la violencia política de manera integral, es decir, ampliando el concepto de tal manera que se incluyan los procesos mediados por instituciones o estructuras, en lugar de limitar nuestra comprensión de la violencia a la “violencia directa”, aquella en la que distinguimos claramente la secuencia que va desde la acción del victimario (el especialista en la violencia) hasta los efectos en la víctima. Explicaré por qué, a continuación.

En primer lugar, una pregunta nada fútil: ¿a quién o a quiénes nos referimos cuando hablamos de los “especialistas en la violencia” en el ámbito de lo político? Si nos limitamos a señalar a aquéllos que, en el ejercicio de su profesión, de su actividad habitual o por razón de una especial circunstancia personal o histórica, hacen uso cotidiano de la fuerza física coercitiva (como un policía, un militar o un guerrillero) perdemos de vista que la violencia política no sólo es ejecución, sino también planeación y ordenamiento y restamos importancia a lo más decisivo: el *saber sobre la*

¹⁰⁷ Charles Tilly, *The politics of collective violence*, Cambridge University Press, 2003.

violencia y la ordenación sobre la violencia. Por otra parte, en una mirada a nuestro mundo actual, reparamos que la noción de “especialista”, en este terreno, lejos de unívoca, no podemos más que entenderla como forzosamente ambigua dado el nivel de sofisticación tecnológica al que se ha llegado en el arte de matar o de dañar, cuya potencialidad ha permitido que se multiplique, incalculable y obscenamente, la capacidad que puede tener el ser humano para herir con el arma primigenia de su propio cuerpo o de sus desnudas posibilidades individuales. Existe, por lo tanto, un concurso obligado de muchos saberes para crear este potencial de destrucción, una planificación consciente que los conecte y muchos tipos de especialistas y de especializaciones en la violencia.

En mi opinión, es conveniente no olvidar la conocida expresión de Günther Anders cuando habla del *desnivel prometeico* en el que el saber sobre la violencia-poder desarrollado en nuestra época histórica ha ubicado al ser humano, incapaz de llegar a imaginarse las responsabilidades de sus propios actos cuando están amplificadas por los medios tecnológicos.¹⁰⁸ En la misma línea, Ulrich Beck también habla de la “sociedad del riesgo mundial” para referirse a una civilización, la nuestra, en que las propias decisiones desatan unos problemas y peligros globales que entran en abierta contradicción con el lenguaje institucional del control, es decir, con aquél que versa sobre la posibilidad de dominar las posibles catástrofes: *“Con las decisiones pretéritas sobre energía nuclear y nuestras decisiones presentes sobre la utilización de la técnica genética, la genética humana, las nanotecnologías, la ciencia informática, etc., estamos desencadenando unas consecuencias imprevisibles, incontrolables, incluso incomunicables, que amenazan la vida sobre la Tierra.”*¹⁰⁹

¹⁰⁸ Así, por ejemplo, la responsabilidad de Claude Eatherly, el piloto que lanzó la bomba atómica en Hiroshima, está fuera de duda (apretó el botón y, en último término, puso por encima la obediencia a una autoridad que el respeto por la vida humana) pero también lo está el hecho de que su parte de responsabilidad en la masacre es una pequeña aportación de toda la responsabilidad agregada por los 120.000 muertos y los 300.000 heridos que sobrevivieron con secuelas para toda su vida y la de sus descendientes. Cf. Günther Anders y Claude Eatherly, *Más allá de los límites de la conciencia: correspondencia entre el piloto de Hiroshima Claude Eatherly y Günther Anders*, Paidós, Barcelona, 2002.

¹⁰⁹ Ulrich Beck, *Sobre el terrorismo y la guerra*, Paidós, Barcelona, 2003, pág. 16.

Cuando consideramos estos riesgos (que son firmes amenazas y no miedos irracionales), cuyas consecuencias, sin duda, nada tienen que ver con las de los peligros experimentados por la humanidad en las anteriores épocas históricas, comprendemos por qué se contradicen radicalmente con una aproximación apresurada sobre el significado y sobre la pertenencia de la responsabilidad. Si bien es innegable que los medios de destrucción han tenido efectos determinantes en todas las culturas, en la nuestra, no solamente pueden destruir vidas humanas, sino aniquilar la vida humana. Así, en determinadas circunstancias, un individuo Eatherly es incapaz de contrastar todo el potencial de destrucción que la capacidad técnica del ser humano, como especie, ha inventado y de asumir la propia responsabilidad ante el acto en el que participa. Por consiguiente, entiendo que no sólo es difícil distinguir quién es el verdadero especialista en la violencia, sino que todos podríamos ser considerados, como dice Anders, “inocentemente culpables”, en tanto que colaboramos, de algún u otro modo, en el mantenimiento del “sistema de crímenes” que nuestra civilización representa.

Vale la pena matizar esta afirmación, pues es de un pesimismo antropológico tan radical que no puede más que llevar a conclusiones igual de extremas, aunque no por ello extremistas. Participar, de algún modo, de una responsabilidad que es compartida no significa, ni mucho menos, que se niegue la existencia de responsabilidades individuales e institucionales, que no puedan señalarse jerarquías en el reparto de las culpas, ni que los especialistas en la violencia no tengan un papel central para la comprensión de la dinámica de la violencia. Lo que implica es que es difícil pensar en una existencia inocente en un mundo donde la escalada armamentística, el hambre, la exclusión, la explotación, la represión de las libertades, la vulneración de los derechos básicos de las personas -todo ello, formas de violencia política institucionalizada a escala planetaria- son la rutina para más de tres cuartas partes de la humanidad, o donde el gobierno del país donde uno vive puede decidir que, por conveniencias geo-estratégicas, miles de seres humanos del propio país o de otro no tienen garantizado su derecho a la vida.

Por supuesto, hay fenómenos, procesos, situaciones, acciones o desarrollos que escapan a la propia acción o capacidad de decisión individual. De hecho, en la era del biopoder, cada vez más cercana a la distopía de Huxley, ahora en clave de globalización, la

potencialidad del individuo y de las masas en general para impactar en lo público y, en consecuencia, para decidir sobre los aspectos que les enfrentan a dilemas morales decrece al mismo ritmo en que se dilata la concentración del poder central, se compacta el entramado institucional y jurídico que lo legitima y se especializa la tecnología aplicada al control de las poblaciones.

Sin embargo, queda la posibilidad de experimentar la *com-pasión* con los otros, con el Otro sufriente, por una parte, y, por otra, siempre queda la opción política y moral de que dicha compasión se torne en algo más que un dúctil sentimiento de conmiseración y se encamine a una acción transformadora de las condiciones reales de existencia de las personas con el fin de acabar con tanto sufrimiento generalizado. Lo que me interesa señalar es que, en la institucionalizada violencia política que representa la actual organización del mundo (donde el antiguo término de “opresión” resulta insuficiente para señalar tanta y tan diversa injusticia social y tan diversos tipos de explotación de unos seres humanos sobre otros) es complicado distinguir entre inocentes y culpables de una manera meridiana, en tanto que muchas de nuestras acciones y, más todavía, muchas de nuestras omisiones (esto es, de nuestro quietismo político) pueden repercutir en la perpetuación de la vivencia de la violencia.

Es cierto que, en contra de un argumento de este tipo, se podría rebatir que, puesto que todos somos culpables, también todos somos inocentes, y así encontrar un alivio moral, a la vez que una puerta abierta a la impunidad de quiénes tienen capacidad de decisión y que, por lo tanto, que quede en suspenso la condena por sus responsabilidades. En cualquier caso, considero que, más que una cuestión adecuada para el juego sofisticado, estas reflexiones en torno a la responsabilidad, colectiva e individual, con respecto a la violencia política deben formar parte de cualquier reflexión ética y política sobre nuestra civilización actual. Santiago Alba Rico, en su análisis sobre el “sistema de destrucción generalizado” que caracteriza al capitalismo globalizado de nuestros días, en lo que es la organización de todas las esferas de la vida en torno a la mercancía y al consumo, plantea el problema de las responsabilidades de la siguiente manera:

“Allí donde nuestras más banales costumbres cotidianas –la de mandar un mensaje por el móvil o elegir una marca de cereales-

*tienen una relación «inimaginable» con algo terrible que sucede en el Congo o con la muerte repentina de quince niños en Indonesia, es muy difícil aplicar nuestro concepto tradicional de «responsabilidad».*¹¹⁰

Advertimos, por lo tanto, que pensar la violencia de un modo integral no solamente no tiene por qué considerarse una rémora en la comprensión del papel de los especialistas en la violencia, sino, más bien, una opción conceptual que nos allana el camino a la hora de captar lo imbricado de la cuestión de las responsabilidades, pues comporta que, más allá de condescender con descargar, por ejemplo, en un Eatherly o en sus mandos militares y políticos la responsabilidad de la muerte instantánea de miles de personas, nos remontemos a los saberes sobre la violencia, al engranaje que pone en marcha dichos saberes y que nuestra atención se centre allí donde se configura el poder político y económico real que decide sobre tal actuación o sobre el mantenimiento de unas determinadas situaciones de violencia. Una aprehensión integral sobre la violencia posibilita, además, repensar la responsabilidad no sólo en términos de una responsabilidad derivada del incumplimiento de una obligación legal, sino también una responsabilidad moral derivada del incumplimiento de una obligación moral, como la que sería la obligación de actuar en contra de la opresión, propia y ajena.

Una segunda razón por la cual el papel de los especialistas en la violencia no es tan decisivo para concluir por la opción restringida sobre el significado de la violencia política -tal y como propone Tilly- es, precisamente, porque, desde un punto de vista integral, consideramos que, muchas veces, la forma más brutal en la que se presenta la violencia política no es mediante actos de violencia donde identificamos a unos autores (unos especialistas), sino que es mediante la violencia establecida como *modo de vida*, lo que se ha llamado “violencia estructural”, “sistémica” o “violencia de la opresión”.

Así, cuando denominamos “violencia” a la explotación, a la exclusión, a la marginalización, a la desigualdad generalizada desde una perspectiva amplia, no es para afirmar que toda situación de este tipo necesite, para su mantenimiento, una continuidad

¹¹⁰ Santiago Alba Rico, *Capitalismo y Nihilismo. Dialéctica del hambre y de la mirada*, Akal, Madrid, 2007, pág. 83.

de hechos violentos, sino que ellas, por sí mismas, son ya *situaciones de violencia, modos de vida violentos*, pues implican, imperiosamente, la existencia de un sufrimiento social generalizado, voluntario e instituido -siempre, política y legalmente- que es necesario e instrumental para el mantenimiento de una situación de ventaja para otro colectivo social. No todo contexto de pobreza extrema puede ser juzgado como una manifestación de violencia que hunde sus raíces en la organización de lo político, pero, indudablemente, sí lo es cuando convive con la riqueza, la sobreabundancia o el despilfarro.

Por este motivo, estimo no es desmedido considerar no sólo al sistema capitalista globalizado un sistema generalizado de destrucción -tal y como decía Alba Rico- sino que es imperioso calificarlo como la situación más completa de violencia política instituida que ha conocido la humanidad en el curso de la historia. Sería una tarea ingente, a la par que quimérica para los propósitos de esta exposición, pretender buscar todos los argumentos que pueden fundamentar la anterior tesis, sin embargo, siempre nos queda la salida descriptiva que consiste en enumerar macabros ejemplos que la sostengan, como aquél del número mundial de víctimas del hambre en el momento de la historia en que contamos con más excedentes alimentarios y en un mundo donde, considerado de manera global, lo que se tira supera a lo que la humanidad en conjunto necesita para vivir, no sólo sobrevivir, dignamente.

Resumidamente, según mi parecer, una conclusión como la de Ulrich Beck en *Sobre el terrorismo y la guerra*¹¹¹, que señala el “terrorismo global” como el “Marte interior”, esto es, como aquello que puede unir políticamente al mundo contra un *enemigo común* (partiendo de que se decía que lo que podría unir al conjunto de la humanidad sería un ataque de Marte), no sólo creo que carece de toda sustentación empírica o teórica, sino que es la muestra de un pensamiento dilapidado en su capacidad crítica por no poder salir del etnocentrismo euro-norteamericano o por no poder renunciar a decir lo que el predispuesto público está esperando escuchar.¹¹² Aunque sólo sea por una cuestión numérica, lo que serían las víctimas de los atentados de este terrorismo no son más que

¹¹¹Cf. Ulrich Beck, Op. Cit.

¹¹² El libro forma parte de unas conferencias con motivo de los atentados de Nueva York de 2001.

una ínfima parte del conjunto global de las víctimas de los otros terrorismos olvidados porque no nos atañen tan directamente y, sobre todo, una ínfima parte del conjunto de víctimas ocasionadas por el sistema mundial de injusticia social que representa la actual organización económica del mundo.

En mi opinión, por lo tanto, lo que más amenaza la vida sobre la Tierra (utilizando la misma expresión que Beck) y lo que, al final, puede unir al mundo contra un enemigo común, es la propia civilización, su desarrollo tecnológico aplicado a la muerte, por una parte, y, por otra, el hecho de que se haya globalizado un sistema económico que no puede sino crecer a partir de la depredación de las personas y de su medio. Lo que sí que es cierto es que no hace falta mirar a otro planeta y que la miseria generalizada ostenta, sin duda, dotes de sobra para interpretar el papel del conjeturado Marte amenazador.

Paradójicamente, aunque esta violencia que se origina en la organización político-económica es la más dañina, letal y la más extendida forma de violencia política en el mundo, también es la que está más legitimada por toda una red de instituciones (regionales, nacionales o internacionales) que la respaldan, por un derecho que la naturaliza y, sobre todo, por un vocabulario político y una teoría de la sociedad que la apadrina como hecho y entorno normal y que, como hemos visto, hasta le niega el estatus y la condición semántica de ser violencia. Se reivindica, por lo tanto, que es necesaria una concepción integral sobre la violencia si queremos comprender las causas del sufrimiento humano y el origen de la mayoría de los conflictos civiles existentes. Ulteriormente, de lo que se trata, desde esta perspectiva, es de desconfiar, por ejemplo, sobre la validez de visiones sobre la miseria fundamentadas en una teoría de la generalización espontánea aplicada a los fenómenos sociales y, por contra, buscar aquello que atañe a la configuración del poder político real que explique esta situación. El líder palestino Mustafá Barghouti, secretario general de la INP¹¹³ y que es partidario expreso de una resistencia de masas no violenta contra la represión israelí, es decir, que no contempla la violencia revolucionaria como una opción lícita de movilización

¹¹³ INP: Iniciativa Nacional Palestina.

colectiva, expresa con las siguientes palabras esta necesidad de ir allende de una concepción restringida de la violencia¹¹⁴:

“Ahora bien, en su política de propaganda, los israelíes confunden con mucha astucia los síntomas con las causas. Así, casi todo lo que los medios de comunicación difunden acerca del conflicto se refiere a la violencia. Pero se olvidan de decir que la violencia no es sino un simple síntoma, es la expresión de un malestar, una situación producida por algo distinto, por una causa. Y en pocas ocasiones se acuerdan de que el motivo, la causa de esta violencia es la ocupación israelí. Se olvidan de decir que -como fue el caso de Francia entre 1940 y 1944- la ocupación en sí misma es la peor de las violencias.”

De hecho, la opresión que, rudimentariamente, podría entenderse cuando un colectivo subyuga a otro u otros en función de sus propios intereses, independientemente de los medios de los que se valga, no siempre necesita el ejercicio de acciones violentas para mantenerse, así como tampoco la mediación de individuos o instituciones especializados en la violencia. Antes al contrario, es obvio que una situación en que solamente la violencia pueda garantizar su subsistencia es menos estable que una en que la opresión se ejerza mediante procedimientos más sutiles, sobre todo, cuando una mayoría es explotada, subordinada y alienada por parte de una minoría. Por eso, estoy de acuerdo con Castoriadis cuando afirma que la heteronomía más instituida es aquella en la que el sometido tiene, en todo momento, *sensación de espontaneidad*.

Un claro ejemplo de esta heteronomía, según mi parecer, puede ser la relación que tenemos los individuos con el consumo, tanto en las sociedades que tienen unos altos índices de desarrollo como en aquellas en las que se carece de los requisitos más básicos para la supervivencia. Así, uno de los mecanismos que ha desarrollado el capitalismo para su perpetuación y para que no se cuestione su validez como modelo económico ha sido, precisamente, la creación de necesidades de consumo superfluas o inútiles que lo único que tienen de necesario es que son imprescindibles para la retroalimentación del sistema.¹¹⁵ La única crisis real que afecta al capitalismo es, pues, la crisis del consumo.

¹¹⁴ Entrevista de Mustafa Barghouti con Ignacio Ramonet en *Le Monde Diplomatique en español*. Año XII nº 151, Mayo de 2008, pág. 4.

¹¹⁵ Vid. Sobre este tema el libro de Joaquín Sempere, *L'explosió de les necessitats*, Edicions 62, Barcelona, 1992.

Por este motivo, Antonio Negri entiende que las teorías y las categorías políticas procedentes de la modernidad deben revisarse radicalmente por cuanto el mundo actual de la posmodernidad ya no tiene *afuera* y nuestra época está por completo determinada por la “subsunción real de la sociedad bajo el capital”, esto es, por “... *la mercantilización de la vida, la desaparición del valor de uso, la colonización de las formas de vida por parte del capital; pero entendemos también la construcción de una resistencia en ese nuevo horizonte*”¹¹⁶

Me parece oportuno, enlazando con las anteriores afirmaciones, tener presente las palabras de Vicente Romano¹¹⁷, cuando reivindica que, aparte de la *violencia oficial* (que, en esta exposición, sería aquel concepto de *violencia* entendido desde el punto de vista del poder instituido, esto es, como la aplicación de métodos violentos a cosas y a personas con el objetivo de vencer su resistencia, a saber, lo que se ha denominado “el punto de vista hegemónico sobre la violencia”), existen otras formas de violencia – menos evidentes y directas pero más sutiles y frecuentes– que tienen como objetivo “*el moldeamiento de las mentes dóciles*” y la permanencia de la dominación. Así, por ejemplo, el hambre, el desempleo, la desigualdad social, la falta de asistencia sanitaria, son, en opinión de Romano, *formas de violencia*, aunque no sean, propiamente, *actos violentos*. El argumento de Romano es simple pero, a la vez, cuesta rebatirlo por su llaneza: si al ser humano se le priva de la alimentación mecánica para vivir, también se le suspende del derecho a la vida y, por lo tanto, puede considerarse una víctima más de la violencia. La *privación*, que no la *carencia*, en ello reside el hecho de que sea violencia. Recordemos que la violencia tiene, ante todo, una vinculación directa con una conducta humana intencional con vistas a la consecución de un determinado fin y que, por ello, debemos diferenciarla de la agresión, que es una conducta ordinaria en todos los animales. Para ilustrar sus argumentos, Romano cita aquellas visionarias palabras de Antonio Machado en boca de su Juan de Mairena:

¹¹⁶ Negri, Antonio, *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*, Paidós, Barcelona, 2008, pág. 46.

¹¹⁷ Vicente Romano, *La formación de la mentalidad sumisa*, publicación libre en <http://www.rebellion.org> (publicación original de 1997 en la editorial El Viejo Topo).

“Dejar al hombre a solas con su hambre y la de sus hijos es proclamar el derecho a una violencia que no excluye la antropofagia. Y desde un punto de vista teórico me parece que la reducción del problema humano a la fórmula un hombre = un hambre es anunciar con demasiada anticipación el apaga y vámonos de la especie humana.”¹¹⁸

3.4.2. Los especialistas en la violencia y su doble cometido

Todo lo comentado en el anterior apartado puede llevar a discurrir que el papel de los “especialistas en la violencia” no es fundamental respecto al sufrimiento que los actos de violencia ocasionan. Nada más lejos de mi intención sostener esta afirmación. No cabe duda de que es por completo necesario no olvidar el cometido que tienen tanto los especialistas como los medios especializados en la violencia (individuos, instituciones, instrumentos y saberes) en la perpetuación de la vivencia de la violencia. Por este motivo, en este apartado, me interesa centrarme en aquellos especialistas en la violencia que tienen acceso legítimo (entendido de manera estricta, esto es, “acorde con la ley”) a los medios violentos y en la doble función que desempeñan: por un lado, la de ser los garantes del blindaje del status quo político (*función de control social*) y, por otro lado, la de ser aquéllos que, por razón del “pacto social”, garantizan que se cumpla la misión del Estado como responsable de la “seguridad ciudadana”, del orden social (*función de intermediación social*).

Como punto de partida, considero que la función de intermediación social es la legítima, acorde con la ley, y la que justifica públicamente su existencia, mientras que la función de control social es la que explica, entre otros aspectos de su naturaleza, la robustez del Estado, esto es, la dificultad que existe para forzar una transformación de su forma y de su contenido.

¹¹⁸ Curiosamente, he leído recientemente la misma cita de Antonio Machado en un libro de Adolfo Maldonado Campos titulado *América se escribe con sangre*, en el que se denuncia el militarismo, la explotación abusiva de los recursos naturales y la falta endémica de posibilidades en los países latinoamericanos. Esta cita puede encontrarse en Antonio Machado, *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo* (1938), Alianza, Madrid, 2004, pág. 222.

Para empezar, conviene notar que casi todas las teorías sobre la justicia han sido construidas, desde la Modernidad, a partir de la entelequia que señala la existencia de un pacto (acuerdo, contrato, compromiso tácito, etcétera) entre el Estado y sus gobernados que fundamenta la *fuerza de ley*, para el primero, de garantizar el orden público y, para los segundos, de respetar las normas que el Estado impone para desempeñar su misión. En la célebre expresión de Weber, el Estado se define por el monopolio de la violencia legítima para garantizar, de esta manera, el orden público y la seguridad ciudadana. La importancia de la violencia tanto en el análisis político weberiano como en el de Locke o Hobbes reside en el hecho de que, como ya se ha señalado y es conocido por todo aquel que recurre al empleo de la violencia, ninguna sanción tiene más eficacia que aquella que representa una amenaza para la integridad física y que, universalmente, la conservación de la propia vida y la de los allegados es el valor cardinal para toda persona. Sin embargo, el Estado se sirve de esta transferencia de poder (del poder que representa tener y reclamar para sí el monopolio de la violencia legítima) no sólo para proporcionar el orden público, sino también, para sus propios fines reproductivos y conservadores, siendo, por lo tanto, el instrumento imprescindible, aunque no el único, para la tarea de control social que permite mantener a raya el cuestionamiento de su existencia y, en último término, la posibilidad de una insurgencia.

Decía Zweig en su análisis de la Ginebra del siglo XVI subyugada por el fanatismo de Calvino: *“Una dictadura que no haga uso de la violencia resulta impensable e insostenible. Quien quiere conservar el poder, necesita tener en sus manos los medios del poder. Quien quiere imponerse, debe tener también el derecho a castigar.”*¹¹⁹ Se trata, aquí, de la violencia vigilante y de su doble ministerio: como parte forzosa de un proyecto de control, a la vez que como elemento para el “pacto de la seguridad”, la transferencia del poder político de los gobernados al Estado, sancionada por el derecho y garantizada con las armas.

¹¹⁹ Stefan Zweig, *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia*, El Acantilado, Barcelona, 2007, pág. 35-36.

Las palabras de Zweig no son sólo apropiadas en el caso de un régimen dictatorial, sino que resumen magistralmente lo que es la esencia de la organización jerárquica de la sociedad, en la que el Estado, situado en la cúspide, se sirve de sus medios violentos y de su capacidad para sancionar la ley para abastecer el orden público, pero, sobre todo, para asegurarse el propio mantenimiento.¹²⁰ Walter Benjamin expresa, asimismo, de la siguiente manera esta doble función que se les asigna a los especialistas (legítimos) en la violencia:

“La policía es un poder con fines jurídicos (con poder para disponer), pero también con la posibilidad de establecer para sí misma, dentro de vastos límites, tales fines (para poder ordenar). El aspecto ignominioso de esta autoridad (...) consiste en que en ella se ha suprimido la división entre violencia que funda y violencia que conserva la ley”¹²¹

Dejando a un lado la función de control social que asumen los especialistas en la violencia, cuya existencia es regulada y amparada por las leyes (sin tener en cuenta, aquí, a los otros especialistas no vinculados directamente con el empleo de la fuerza física coercitiva o a aquéllos cuyas acciones no pertenecen a la violencia política vigilante), es preciso detenernos en considerar su papel respecto al mantenimiento del orden público. Supongo que estos tipos de especialistas son aquéllos a los que se refería Tilly principalmente y, por supuesto, dado que, por razón del “pacto social”, tienen un acceso exclusivo a los medios violentos, tienen que estar, más que ningún otro miembro de la comunidad, regulados y controlados.

¹²⁰ Una de las cuestiones recurrentes en la posmodernidad es la de si el Estado sigue manteniéndose en la cúspide o es necesario un cambio del vocabulario político después de lo que se ha venido en denominar “la crisis del Estado-Nación”, cuyo desarrollo sobrevendría emparejado con el del fenómeno de la globalización. Esto afecta, también, a la manera en que comprendemos o en que puede entenderse una lucha armada de signo revolucionario en nuestros días o si se trata de un concepto asimismo caduco. En mi opinión, no existe tal crisis, sino una mutación natural del Estado de acuerdo con la nueva capacidad de dominio que ofrecen tanto las nuevas tecnologías consagradas al biocontrol como la extensión planetaria del modelo socioeconómico capitalista “postindustrial”. Mi percepción, que ya avanzo en esta nota a pie, es que el argumento de la crisis no es más que una renovada estrategia del discurso del orden para seguir perpetuándose en su forma a partir de despistar y atenuar la crítica con argumentos sobre su supuesta transformación. En el ámbito de la violencia colectiva, una ilustración que sirve para poner en cuestionamiento este tipo de argumentos es preguntarse por quiénes son los sujetos del derecho internacional de guerra, si el modelo estatista ha cambiado tal y como debería ser después de la supuesta crisis y lo cierto es que la *comunidad internacional* sigue siendo una comunidad de Estados.

¹²¹ Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, Leviatán, Buenos Aires, 1995, pág. 45.

Sin embargo, no es lo mismo partir de la evidencia -en mi opinión, bastante innegable- de que una de las universales pretensiones del ser humano es vivir tranquilo, esto es, con la confianza de que existe una estabilidad en las cosas (que le permite, por ejemplo, hacer planes a un plazo moderadamente previsible), que sostener la afirmación de que esa aspiración humana tenga que ser satisfecha por los especialistas en la violencia.

Según propone Rivera,¹²² el mantenimiento del orden social, entendido en el sentido que le da Hobbes (seguridad interna más seguridad externa), podría considerarse como un *bien público* en tanto que cumple con las características de ser un bien no rival y no exclusivo. Esta definición, que se construye en términos económicos, esto es, por oposición a un bien privado, significa que es un bien cuyo consumo por parte de un individuo no excluye el consumo por parte de otros y que está a disposición de todos. En mi opinión, esta propuesta de Rivera es atinada, siempre y cuando se tenga en cuenta que la enunciación de que el orden social sea un bien público no conduce a comulgar con otras afirmaciones, como que se considere que sólo el empleo, o la amenaza del empleo, de instrumentos violentos puede garantizar su provisión o que, aun cuando se pueda argumentar que, ante determinados ataques o amenazas al orden social, sea necesario el uso de la violencia, el exclusivo espacio para su administración tenga que ser el Estado por medio de sus especialistas.

No obstante, a veces, las anteriores suposiciones se enlazan en una cadena argumentativa que es presentada como una *causalidad*. Como ejemplo de ello, podemos observar la entrada dedicada a “violencia” del *Diccionario Filosófico* de André Comte-Sponville, donde se plasma a la perfección esta concatenación de ideas que parece surgir espontáneamente pero que no es más que una arquitectura del discurso del orden perfectamente delineada. Copio, a continuación, toda la entrada, a pesar de su extensión, pues considero que, si se corta, no se advierte con igual claridad este deslizamiento ilusoriamente *natural* u *obvio* que va desde lo que sería una definición genérica de la violencia aparentemente desprovista de intencionalidad a la defensa de un discurso del orden y una concepción de lo político bien concretas:

¹²² Juan Antonio Rivera, “Por qué existe el Estado y no más bien la anarquía? (El anarco-comunitarismo de Michael Taylor)” en *Isegoría* n° 13, 1996.

[la violencia] “Es el uso inmoderado de la fuerza. A veces es necesaria (la moderación no es siempre posible), pero nunca es buena. Siempre deplorable, siempre condenable. Su contrario es la dulzura (que no debe confundirse con la debilidad, lo contrario de la fuerza). La dulzura es una virtud, la violencia, una debilidad; la violencia una falta, salvo cuando es indispensable y legítima. Contra los débiles o los mansos, la violencia es imperdonable: no es más que cobardía, crueldad y bestialidad. Contra los violentos, en cambio, no se puede prohibir absolutamente: equivaldría a dar libre curso a los bárbaros y a los granujas. ¿La no violencia? Sólo es buena, señala Simone Weil, si es eficaz. Esto indica suficientemente cuáles son la meta y el camino a seguir: «Esforzarse por sustituir cada vez más en el mundo la violencia por la no violencia» (La gravedad y la gracia, «Violencia») Lo que supone mucho dominio, valor e inteligencia, pero «depende también del adversario» (Ibid.) Gandhi, contra los ingleses, es admirable. Pero eso no le quita razón a los resistentes contra los nazis, ni a los Aliados contra la Wehrmacht. La violencia sólo es aceptable cuando su ausencia sería peor. Por lo tanto, lo es a veces. Hace falta limitarla, controlarla y encuadrarla. Por eso tenemos necesidad de un Estado, para ejercer, como decía Max Weber, «el monopolio de la violencia legítima»: tenemos necesidad de un ejército (para defendernos contra la violencia exterior), de una policía (contra la violencia interior), de leyes, de tribunales, de cárceles... Y tenemos necesidad, también, entre los individuos, de una paz por lo menos mínima. Lo contrario de la violencia es la dulzura de carácter; pero su antídoto, a escala de la Ciudad, es el arte de administrar los conflictos con la menor violencia posible: policía, urbanidad (politesse), política.”¹²³

Este nexo arbitrario, como el que establece Comte-Sponville, entre el reconocimiento de la necesidad humana de vivir sin violencia con el reconocimiento de la necesidad de que toda la capacidad de proveer dicho bien público se transfiera al Estado (con sus policías, sus ejércitos, sus leyes y sus cárceles) responde a una concepción concreta sobre la administración de ese bien público que es el orden público, pero existen otras alternativas. De hecho, el *comunitarismo*, que es una de las corrientes de pensamiento en teoría política que han sido más críticas con el liberalismo en los últimos años, va en esta dirección. Así, Michael Taylor presenta una original formulación del problema, valiéndose del lenguaje de la teoría de juegos, donde se entiende que, con mecanismos

¹²³ André Comte-Sponville, *Diccionario Filosófico*, Paidós, Barcelona, 2003, Entrada “Violencia”, págs. 553-554.

de control descentralizados informales y basados en la comunidad hay suficiente para solucionar el problema de la provisión de bienes públicos y, en especial, el del orden público y que, para ello, no es necesaria la instauración de un organismo centralizado y externo como el Estado. No entraré en la discusión de cuándo esto puede ser viable o no ni de si es una propuesta acertada, simplemente, considero que es interesante tener en cuenta que existe más de una visión sobre el tema y que no todos los caminos llevan a Roma, esto es, al Estado policial.

Lo que está claro es que no existe un consenso sobre lo que significa el orden público o social, ni sobre cómo debe ser éste ofertado o administrado.¹²⁴ Un ejemplo visible de ello nos lo proporciona la manera en que se dispone la información acerca de la inmigración en las sociedades occidentales desarrolladas. En efecto, no es novedoso remarcar cómo la inmigración se ha convertido, desde el poder establecido, como una cuestión cuyo tratamiento pasa, ante todo, por considerarla una “problemática” y, después, por la asimilación de que dicho “problema” entra dentro del ámbito de lo delictivo, esto es, de aquello que representa una amenaza al bien público que es el orden social. De problema se pasa a amenaza, de amenaza a peligro, de peligro a delincuencia, y, toda esta causalidad, deslizada naturalmente a través de adjetivos y nombres en apariencia neutrales, justifica el castigo preventivo, el internamiento y la deportación. Cómo se escoge el léxico para hablar sobre el tema en los medios de comunicación es ya un testimonio de ello, pues el inmigrante *fuera* nuestras vallas, mientras que el turista nos *visita*, el inmigrante es de una nacionalidad concreta, de un país pobre, mientras que el turista es un ciudadano del mundo, la inmigración es un problema que preocupa a la población y el turismo, en cambio, una anhelada oportunidad de negocio. Parecen matices, pero forman parte de un completo sistema de información periodística que condiciona por completo la manera en que comprendemos los acontecimientos. Acontecimientos que, por otra parte, a veces solamente son tales si nos los presentan como noticia.

Por lo tanto, puesto que, indiscutiblemente, el contenido del orden no puede ser nunca el mismo para todos y cada uno de los miembros de una sociedad (para algunos puede

¹²⁴ Cf. Michael Taylor, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge University Press, 1982.

significar que se garantice el mantenimiento de sus privilegios, mientras que, para otros, puede denotar la no existencia de dichos privilegios) la violencia vigilante respalda siempre un proyecto de control, independientemente de que dicho proyecto esté alentado por la mayoría de los miembros de la comunidad, pues en todo momento existirán miembros contra el sistema a los cuales se aspirará a dominar. Los especialistas en la violencia, por lo tanto, siempre tienen esta doble función.

Desde una perspectiva integral sobre la violencia, en mi opinión, es más sencillo percibir esta doble naturaleza del cometido asignado a los legítimos especialistas en la violencia en tanto que no sólo los hechos, sino todo el ambiente social y político se colocan en el punto de mira. También, desde una percepción integral, comprendemos que el discurso hegemónico sobre la violencia política es, básicamente, el discurso fundamentador de un tipo de ordenamiento de lo político que se apuntala sobre tres cimientos: a) una definición restringida de la violencia, b) la distinción radical entre dos tipos de violencia política: una legítima, conforme a la ley, a la que se llama “fuerza”, y otra ilegítima, que viola la ley, a la que se llama “violencia”, y c) la interpretación de la violencia subversiva, esto es, de aquella que se posiciona en contra de una formalizada configuración de lo político, en términos de amenaza al pacto social (y, por extensión, de amenaza a la seguridad ciudadana o de un “ataque a las libertades”). El discurso sobre el terrorismo contemporáneo exhibe, a mi entender, una prueba de ello.

3.4.3. Reflexión final obligada. Sobre la crueldad como práctica política

Como conclusión al capítulo, me interesa introducir una ulterior reflexión que respalda, tal vez más que ninguna otra, la conveniencia de pensar la violencia política de una manera integral y que también atañe, de manera inmediata, a los especialistas en la violencia. Esta reflexión concierne a un fenómeno que, lejos de ser una excepción puntual histórica, ha tenido una presencia constante en el devenir humano: me refiero a la *crueldad* como práctica política para impulsar, asegurar y blindar un determinado proyecto de control social. Para empezar, propongo la lectura de este texto:

“... mi misión sólo es destruir y exterminar, nada más. Esta lucha será una lucha contra el caos, y no dirigiré esta lucha con el poder de la policía. Esto es lo que haría un Estado burgués, ciertamente, utilizaré el poder del Estado y de la policía hasta su máximo potencial (...) pero la lucha hasta la muerte (...) la dirigiré con esos que veis ahí... las camisas pardas”

Este discurso fue pronunciado en 1933 por Hermann Goëring¹²⁵, después de ser nombrado ministro del interior del nuevo gobierno nazi y lo he citado para recordar que, pese a la centralidad de la violencia como praxis política, conviene tener presente que, en tanto que medio para un fin, la violencia política de cualquier naturaleza, vigilante o insurgente, es sólo desnuda *crueledad* cuando carece de las razones por las cuales se justifica el arranque de la violencia y no se desplaza en ninguna dirección que le marque un término, un punto final, es decir, cuando la *práctica violenta* no tiene ninguna meta que le ponga término, al menos, uno que pueda exponerse públicamente. La violencia, como tal, no es nunca deseable, pero cuando es crueldad pertenece de pleno al ámbito de la desmesura y no es, además, ni justificable ni pretende serlo.

Si el historiador de esta época (y de las demasiadas dominadas por el Terror) se limita a reseñar la crueldad como una anomalía irracional o como algo únicamente comprensible por la existencia y el accionar de unas personalidades o instituciones excepcionalmente violentas, lo único que consigue presentar es un listado descontextualizado de horrores, de batallitas y de hombres de paja y, por lo tanto, genera y difunde la indiferencia frente al establecimiento de unos dispositivos institucionales, normativos y legales que explican la crueldad como parte de una lógica muy específica de guerra o de lucha contra el adversario.

De la misma manera que, como apuntaba Foucault, el suplicio en los sistemas punitivos anteriores al siglo XIX no debe razonarse como una violencia sin ley, sino como una técnica muy precisa para la puesta en marcha de la pena, la crueldad en la práctica política también debe entenderse como una técnica muy precisa y sistemática para dominar la voluntad ajena. Notemos, además, que con ello no me refiero a que la crueldad sólo sea característica de aquéllos que respaldan un proyecto de orden

¹²⁵ APUD. Bruce Hoffman, *A mano armada. Historia del terrorismo*, Espasa, Madrid, 1999, pág. 32.

establecido, sino también de aquellos que intentan subvertirlo e impulsar otro nuevo. La crueldad, por la inmediatez de sus efectos o por la eficacia de sus consecuencias, es susceptible de formar parte de cualquier praxis violenta. Por este motivo, vemos lo confuso que resulta un texto como el siguiente de Sofsky:

“La violencia tiene su fundamento en la relación en que se halla con el fin. Si se ha logrado el fin y el adversario se ha vuelto dócil, no tiene sentido que la violencia continúe. Hasta aquí llega nuestra comprensión habitual. El enigma comienza cuando esta relación se invierte, cuando la racionalidad misma está al servicio de la violencia, cuando la inteligencia no es más que el instrumento para su acrecentamiento. (...) La violencia carece entonces de razones; es absoluta. No es más que ella misma. // La violencia absoluta no necesita de ninguna justificación. No sería absoluta si estuviera ligada a razones. Sólo aspira a la prosecución y al acrecentamiento de sí misma. Sin duda tiene una dirección, pero no está sujeta a ninguna finalidad que le ponga un término. Se ha desprendido del lastre de los fines y ha hecho a la razón su sierva. Ya no obedece a las leyes de producción, de la poiesis. Es pura praxis: la violencia por la violencia nada quiere conseguir. Lo único que cuenta es la acción misma. En la medida en que la violencia se libera de toda consideración para ser violencia en sí, se transforma en crueldad.”¹²⁶

Lo que estimo desorientado de las palabras de Sofsky no es lo que escribe sobre la falta de justificaciones de la crueldad, sino el hecho de que plantee la existencia de la crueldad como un *enigma*. Es cierto que no en todas las épocas de barbarie hay un Goëring que se atreva a exponer públicamente la crueldad como parte de su programa político, que no siempre la desfachatez en el accionar tiene el correlato de un atrevimiento retórico, pero esto no significa, como he dicho, que no haya sido la crueldad, infaustamente, un instrumento omnipresente de la praxis de dominación y de la lucha contra el enemigo. No hay, pues, enigma que resolver, como, en mi opinión, malinterpreta Sofsky, sino una situación que reconocer: que la lógica de la crueldad, lejos de ser una excepción, está incorporada a la práctica política desde que el ser humano reconoce que mediante su uso es capaz de dominar, subordinar, heteronomizar u oprimir al prójimo. No es cierto que la violencia por la violencia nada quiera conquistar, que los “daños colaterales” de las bombas sobre las poblaciones de Japón, Vietnam, Afganistán e Iraq sean un recurso extremo o que los ataques terroristas

¹²⁶ Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, Abada Editores, Madrid, 2006, pág. 61.

indiscriminados sean una salida irracional o desesperada. Los motivos de la crueldad son prácticos, no ilógicos, pues, por la inmediatez de sus efectos o de su eficacia, no dejará nunca de ser, para aquéllos que pueden emplearla, un tentador instrumento para conseguir los propios propósitos, para vencer la resistencia del contrario, y, aunque pueda ser una violencia que supere a las razones *posibles* para su justificación pública, esto no significa que su existencia no tenga razones. Su *nada* es el dominio, el control y la opresión y sin ninguna razón moral que la limite. Y, por supuesto, a nadie puede tentar más que a aquellos que tienen en sus manos el acceso a los instrumentos de violencia, los especialistas en la violencia, y, más todavía, si ese acceso lo retienen en exclusiva. Por consiguiente, no es por razones éticas que se explique el hecho de que la crueldad haya sido siempre más empleada por el poder establecido que por los contrapoderes, sino porque, por razón de su potencia, ha tenido más oportunidades.

Hasta qué punto ha evolucionado la crueldad como práctica política es una pregunta que ha interesado a muchos autores. Algunos de ellos, como Elias o Foucault, han hablado de la progresiva suavización de las costumbres que ha conllevado el proceso moderno de civilización. También Freud, consideraba el *proceso de evolución cultural* (que, para él, es sinónimo del concepto de *civilización*) de una manera orgánica, esto es, como un progresivo desplazamiento de los fines pulsionales, gracias al desarrollo de unas modificaciones psíquicas -principalmente, el fortalecimiento del intelecto y de la interiorización de las tendencias agresivas- acompañadas de unas nuevas exigencias éticas y estéticas. Otro autor, Lipovetsky, en el mismo sentido, apunta también: “*La línea de la evolución histórica es sabida: en pocos siglos, las sociedades de sangre regidas por el honor, la venganza, la crueldad han dejado paso a sociedades profundamente controladas en que los actos de violencia interindividual no cesan de disminuir, en que el uso de la fuerza desprestigia al que no lo hace, en que la crueldad y las brutalidades suscitan indignación y horror, en que el placer y la violencia se separan.*”¹²⁷ Esta suavización, sin embargo, contiene una verdad a medias, porque es también cierto que hoy en día, debido a ese desnivel prometeico en el que nos sitúa nuestra capacidad tecnológica y a la casi total concentración de los medios de violencia

¹²⁷ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 2007, pág.189

y de los medios de control social, cuando se pone en funcionamiento la crueldad, puede tener unos efectos mucho más devastadores que nunca antes en la historia.

No es procedente, luego, analizar la crueldad en el accionar político como algo que sólo es propio de un comportamiento patológico e irracional, algo cuya razón última sea la existencia de especialistas en la violencia que no respetan el pacto de seguridad con la ciudadanía y, menos aún, como algo que pertenece a la lógica de lo extraordinario. Bien al contrario, la crueldad responde a una racionalidad muy precisa y que tiene la edad del ser humano: *aquella que defiende que el fin justifica cualquier medio* y, como tal, ha sido siempre, por desgracia para la humanidad, un omnipresente instrumento para la dominación y la opresión. Todas las épocas que llevan el sello de la *barbarie* -como nos ilustran el nazismo, Hiroshima y Nagasaki, la represión franquista, el Gulag soviético, la dictadura de Pinochet, el exterminio en Ruanda, los paramilitarismos de Estado en Colombia, la segregación de los pueblos saharauí y palestino o la base militar norteamericana de Guantánamo- comparten esta lógica de lucha contra el enemigo, por lo general, el disidente interno y el insurgente.

Capítulo 4. El ideal revolucionario y la violencia

“Loa de la dialéctica” de Bertolt Brecht

*Con paso firme se pasea hoy la injusticia
los opresores se disponen a gobernar otros diez mil años más.
La violencia garantiza: “Todo seguirá igual.”
No se oye otra voz que la de los dominadores,
y en el mercado grita la explotación: “Ahora es cuando empiezo.”
Y entre los oprimidos, muchos dicen ahora:
“Jamás se logrará lo que queremos.”*

*Quien aún esté vivo no diga “jamás”.
Lo firme no es firme.
Todo no seguirá igual.
Cuando hayan hablado los que dominan,
hablarán los dominados.
¿Quién puede atreverse a decir “jamás”?
¿De quién depende que siga la opresión? De nosotros.
¿De quién que se acabe? De nosotros también.
¡Que se levante aquél que está abatido!
¡Aquel que está perdido, que combata!
¿Quién podrá contener al que conoce su condición?
Pues los vencidos de hoy son los vencedores de mañana
y el jamás se convierte en hoy mismo.*

4.1. Observaciones preliminares sobre la violencia insurgente y sobre la revolución

La presente exposición parte de la premisa de que no hay ninguna razón, aparte de una del orden de lo arbitrario, que nos permita distinguir entre dos manifestaciones de violencia en el ámbito político tan antagónicas que merezcan obtener diferentes y contrapuestas denominaciones, “fuerza” y “violencia”.¹²⁸ Se considera, además, que

¹²⁸ Como ejemplo, se puede observar la siguiente definición de Paul Gilbert de “violencia política”: “Recurso a la fuerza para fines políticos fuera de su uso normal en la guerra internacional o en la administración de justicia interna. La violencia política cubre un amplio espectro, desde el apedreo en las manifestaciones a la revolución y a la guerra civil. La violencia es convencionalmente distinguida como ilícita de la fuerza en general; así, la violencia política sobrepasa los límites impuestos a la prosecución lícita de los fines políticos. Ciertamente, el quebrantamiento de las leyes forma a veces parte del núcleo de la protesta violenta, como ocurre en la desobediencia civil; para la violencia política tal quebrantamiento es característicamente expresivo de sus propósitos políticos (p. ej. Desafiando a la autoridad del estado para imponer sus leyes) más que simplemente un instrumento para lograrlos (p. ej., torpedeando el poder del Estado). El terrorismo es el paradigma de violencia política, pero el concepto elude una definición fácil. (...) La violencia política incluye no sólo el uso de la fuerza contra el Estado, sino también algunos de sus usos por parte, o en nombre, del Estado, por ejemplo el terrorismo de

esta diferenciación no debe entenderse como una distinción casual, sino, antes al contrario, significa una toma de posición ante la violencia utilizada como instrumento político que atribuye una valoración circunstancial de la violencia (a saber, si es acorde a una histórica configuración de la legalidad) por encima del carácter permanente que sí tiene *lo concreto* de la violencia (esto es, el sufrimiento generado en la víctima). Asimismo, como ya se ha reiterado, se considera la violencia política no sólo en su dimensión de método de lucha, sino que se amplía el concepto con el fin de que tenga en cuenta relaciones de explotación o de injusticia social, aun cuando no podamos determinar, diafánamente, a los autores de la violencia ni tampoco podamos señalar una acción de fuerza directa.

Dejando a un lado las denominaciones particulares, en el anterior capítulo hemos convenido en distinguir dicotómicamente la violencia política entre *vigilante* e *insurgente*. A partir de esta clasificación inicial, cuando el hincapié se emplaza en los motivos por los cuales se justifica la violencia, podemos diferenciar, según la terminología de Gilbert¹²⁹, entre una praxis inspirada por un *propósito proactivo*, en la que la meta es la consecución de una organización ideal de la sociedad (por ejemplo, como sucede en un proyecto fascista) o una que se posiciona contra la existente concentración del poder político, un *propósito reactivo*, ya sea para concentrarlo y así evitar una decadencia (lo que sería un proyecto conservador), ya sea para dispersarlo y ampliarlo como mecanismo para acabar con una situación de opresión (lo que sería un proyecto progresista). Finalmente, para clarificar un poco, otras manifestaciones violentas antisistémicas, tales como las de la mafia, aunque también acometan frontalmente la legalidad instituida y estén organizadas en contra de la configuración establecida del poder (al menos, oficialmente), no se incluyen en la esfera de la violencia política, puesto que la naturaleza de sus objetivos pertenece al ámbito de lo privado, aunque puedan afectar directamente al de lo político. No obstante, opuesta es la consideración que merecen tener las manifestaciones de violencia vigilante irregulares o al margen de la legalidad establecida, como el paramilitarismo de Estado, ya que, en

Estado, como el dirigido contra grupos minoritarios durante el fascismo. (...)” en Ted Honderich (Ed.), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Madrid, Tecnos, 2001. Entrada “violencia política” a cargo de Paul Gilbert, págs. 1028-1029.

¹²⁹ Vid. Paul Gilbert, *Terrorismo, Nacionalismo, Pacificación*, Cátedra, Madrid, 1998.

tanto que su función es la custodia del poder político existente, aunque sea mediante un accionar que es ilegítimo formalmente dentro de la normatividad que se defiende, se caracteriza por un cometido claramente político: el de reforzar, por mecanismos fuera de la periferia legal, al orden social y político en vigor.

Por supuesto, existen más adjetivos para delimitar los diferentes tipos de violencia política, pero las categorías de *vigilante* e *insurgente* son suficientemente claras como para servirnos como punto de apoyo para la discusión, puesto que evidencian que la violencia que se emplea para lograr unos fines políticos puede estar diseñada tanto para la consolidación y el apuntalamiento de una establecida configuración del poder político como para su deterioro y aniquilación. En su relación con el derecho, la primera tiene como propósito velar y defender el sostenimiento de la legalidad existente, mientras que la segunda aspira a alterar radicalmente dicha ordenación y a que se funde, se instituya y se legitime un nuevo contenido para la justicia social. Ulteriormente, la violencia revolucionaria pone en entredicho lo universal del consenso alrededor del orden establecido y de un discurso del orden delineado para el beneficio de una determinada distribución del poder político y del potencial económico de una sociedad.

Por lo que se refiere a la *violencia vigilante*, la tipificación desde el discurso oficial sobre la violencia -que, en mi opinión, reitero, no es otro que aquél que procede de la teoría política contemporánea liberal-democrática y que está en consonancia con una aproximación restringida a la violencia- suele limitarse a la distinción entre las manifestaciones de fuerza coercitiva que se originan y se desenvuelven legalmente en la normatividad en uso y entre aquélla que se localiza fuera de la legalidad, por ejemplo, los actos de terror de Estado. Ésta es, por supuesto, una distinción compartida por el punto de vista amplio sobre la violencia política, aunque se pueda cuestionar el contenido de la justicia sobre la cual se fundamenta dicha legalidad o se esté en desacuerdo con lo que, desde el ámbito de los defensores de la violencia vigilante, se comprenda como *legítimo*.

No obstante, veíamos que una concepción crítica, integral, progresista, sobre la violencia política apunta más allá e incluye también, en el ámbito de la violencia

política vigilante, aquellos estados, fenómenos o procesos que conllevan, de manera voluntaria, la existencia, continuidad y mantenimiento en el tiempo, es decir, la institucionalización, de un sufrimiento generalizado de amplios segmentos de la población debido a determinadas organizaciones de los poderes existentes con la finalidad (aceptada o no, reivindicada o no) de que dicho sufrimiento secunde la voluntad de que no se transfigure un determinado estado de cosas y no se altere una formalizada configuración de poder. Es una *institucionalización* porque, en efecto, no es un estado de cosas que se pueda reproducir ni mantener sin unas instituciones (normativas, económicas, culturales o religiosas) que la amparen. Se entiende, por lo tanto, que la violencia revolucionaria puede ser una respuesta en contra de la violencia del poder político constituido expresada tanto en la forma de fuerza coercitiva, como de la participada como un modo de vida que perpetúa una opresión. Acerca del ensanchamiento semántico de la violencia de signo vigilante, he tratado en los dos capítulos anteriores, así que, en el presente, me centraré en las particularidades de la violencia que se posiciona en su contra, la violencia insurgente o revolucionaria.

En cuanto a la *violencia insurgente*, la categorización principal en este ámbito apunta a diferenciar, *grosso modo*, entre aquellas experiencias que aspiran a un cambio radical del orden social y de la concentración del poder político existente y aquéllas que no tienen como meta final completar una revolución, sino alcanzar puntuales o limitados objetivos políticos y sociales. Al primer tipo lo llamamos *violencia revolucionaria* y, al segundo, podemos nombrarlo, según su intensidad, alcance o la moda léxica del momento, *violencia rebelde*, *contestataria*, *subversiva* o *insurreccional*. En suma, la violencia insurgente es el nombre genérico para la praxis política que se desarrolla mediante el uso de métodos violentos y que pone en cuestionamiento algún tipo de poder sancionador y ordenador amparado por las instituciones y los dispositivos legales establecidos. La violencia revolucionaria, además de ser insurgente, rebelde, contestataria o subversiva, presenta un programa político completo con el que trata de trastocar y mudar el orden existente y en eso radica su particularidad: un *ideal revolucionario*. La revolución francesa o la cubana (si recordamos dos experiencias históricas exitosas) o el movimiento insurgente colombiano que, desde hace más de cuatro décadas, se desenvuelve en Colombia (si buscamos un conflicto en marcha)

serían casos donde existe una praxis política que acude al empleo de la violencia revolucionaria. Por otra parte, manifestaciones puntuales de asonadas, disturbios callejeros o rebeliones sectoriales como las de Mayo de 1968 o las revueltas de la población negra estadounidense en los años sesenta del siglo pasado pertenecerían al segundo tipo. En cualquier caso, todo movimiento insurgente es, ante todo, un movimiento de rebeldía y de subversión contra el *nomos* establecido, un proyecto de *auto-nomía*, pero es necesario que apunte a la configuración del poder político real instituido para que sea un movimiento revolucionario. Vemos, por lo tanto, que se trata de una praxis política concreta que, si bien se desenvuelve en diferentes ámbitos, debe apuntar allí donde se concentra el poder político efectivo y real.

En conclusión, la distinción de la violencia política en vigilante e insurgente es la constatación de que no le falta razón, por ejemplo, al ya citado René Lourau cuando afirma que toda sociedad es una lucha inmanente entre las *fuerzas instituyentes*, que quieren invertir el orden instituido, y las *fuerzas instituidas*, que buscan su perpetuación y que, además, son siempre, inevitablemente, superiores en potencia y en prestigio ideológico, en tanto que, en razón de su posición, son las que difunden y controlan los significados imaginarios dominantes de la sociedad y pueden situar su discurso como el discurso oficial sobre *la verdad*.¹³⁰ Las fuerzas instituyentes, por contra, se posicionan dialécticamente frente a este discurso y recurren a un *contradiscurso de resistencia y de lucha* que se origina en el reconocimiento de que la violencia del poder ordenador (tanto en sus exhibiciones de fuerza directa represiva como en su manifestación como modo de vida) no es ni *natural*, ni *fatal*, ni componente de un orden de cosas inmutable. En el contra discurso se reconoce que, debido al conflicto social existente, la lucha de clases, hay la posibilidad de usar otro tipo de violencia como praxis política: la que se denomina *violencia revolucionaria*.

Por otra parte, a fin de delimitar el área de estudio y evitar ambigüedades innecesarias, me interesa subrayar que los procesos de violencia revolucionaria que merecen mi atención en esta exposición son aquellos en los que la acción está orientada más allá del cambio de régimen y que apelan a valores que repercuten en una rehabilitación de las

¹³⁰ Cf. René Lourau, *El Estado y el Inconsciente*, Kairós, Barcelona, 1980.

condiciones reales de la existencia de las personas y, sobre todo, que se alzan en contra de un determinada situación de violencia institucionalizada y/o sistémica. Si se puede diferenciar entre *revoluciones sociales* progresistas, que anhelan un aumento de la justicia social y *revoluciones conservadoras*, que pretenden el retorno a una situación tradicional de opresión, el interés de esta exposición está en las primeras. Una revolución progresista sólo puede ser aquella en que la nueva redistribución de los recursos económicos y la nueva configuración de lo político trascienden a lo colectivo en su conjunto y no se confinan a unos grupos concretos. Es un tipo de praxis política que enlaza, por lo tanto, con las ideas desarrolladas por los diferentes tipos de socialismos revolucionarios que aparecieron a partir del siglo XIX.

En cualquier caso, aunque cada proceso insurgente responda a las condiciones *objetivas* y *subjetivas* del contexto histórico específico en el que se desenvuelve –para decirlo según Marx–, podemos señalar tres amplias ideas a partir de las cuales se ha articulado el pensamiento moderno sobre la revolución: su vínculo con una praxis violenta, su voluntad de reconstrucción de la sociedad y el componente utópico que inspira su empeño de transformación.

La primera de estas ideas es que el cambio social y político revolucionario presupone casi siempre un mayor o menor grado de violencia por cuanto se trata de una transmisión forzada del poder que entra en contradicción con la lógica del sistema jurídico e institucional vigente y, por lo tanto, es de esperar que el Estado o quien detente la legitimidad de la violencia se oponga a este trastrocamiento del poder con los instrumentos que espera retener en exclusiva, esto es, los medios violentos. De esta manera, si buscamos la razón por la cual la violencia y la revolución casi siempre aparecen agregados, en lugar de encontrar la respuesta fácil o evidente en la sublevación por las armas del insurgente, debemos escharbar los motivos en la violencia presente en el estado prerrevolucionario y, en especial, en su concentración y en el uso de ésta para el beneficio privado de unas clases privilegiadas.

La posibilidad de una revolución pacífica que comporte la desconcentración del poder político y la radical redistribución de los recursos económicos es y ha sido siempre, por

consiguiente, una posibilidad histórica limitada, lo que no significa, por otra parte, que no sea una vocación genuina del ser humano la de pretender que la historia se escriba con una gramática menos cruenta. Para el Estado, además, la violencia del insurgente significa una alarma mayor que la que pueda encarnar la de otro Estado adversario, pues, no sólo es una amenaza a su fuerza, sino que pone en peligro lo universal del acuerdo sobre su existencia y la ficción sobre la soberanía cedida por la población. Por todo ello, se puede afirmar que el discurso del orden mejor confeccionado será aquel cuyo mayor mérito no se exprese en la victoria sobre el discurso de la insurgencia, sino en impedir que germine, siquiera, la voluntad de insurrección que pueda suscitar un contra discurso de resistencia. Asimismo, podríamos sustentar que la mejor arquitectura de un contra-discurso insurgente será aquella en que la defensa de la propia alternativa no se construya en exclusiva como una denuncia de los defectos del proyecto del orden contrario, sino como un no reconocimiento de la validez de dicho proyecto para ser considerado como universal. Se trata de establecer un juicio de ruptura respecto al orden establecido y, en consecuencia, también respecto al discurso que lo legitima.

La segunda idea asociada a la revolución podría resumirse en el *binomio destrucción-construcción*, por cuanto, a diferencia de una reforma, que procura reparar o modificar ciertos aspectos de la realidad, pretende significar una quiebra radical con el constituido ordenamiento legal, político, social y económico con la finalidad de edificar uno nuevo que difiera tanto en la forma como en los principios. El revolucionario pretende destruir un sistema que considera que no se ajusta a las expectativas ni a las exigencias de esta nueva toma de consciencia colectiva sobre la política con el fin de proyectar una alternativa social guiada por unos parámetros opuestos. Esta es la razón por la cual la propaganda contra-revolucionaria, en todo momento, contrasta la violencia del insurgente, que expone como *caos*, con la fuerza propia, que presenta como *orden*, de tal manera que el miedo natural de todo individuo o de toda colectividad ante el desorden sirva para inocular el miedo a la revolución y provocar su consecutivo rechazo. Éste es el motivo, por lo demás, de aquella arbitraria, que no ingenua, distinción entre *fuerza* y *violencia* en la violencia del ámbito de lo político. Por todo ello, en mi opinión, la principal estrategia discursiva de todo movimiento revolucionario debe empezar por la explicación del proyecto constructivo que se pretende, en tanto que

no se puede soslayar que la violencia, sea del signo que sea, representa una desmesura que nunca es deseable de partida y que es una aspiración universal del ser humano la de vivir en un entorno que no incluya la presencia de la agresión física o de la amenaza de ésta.

La tercera idea asociada a la revolución y que se vincula con la noción de *cambio*, señala que la transformación que se persigue no es puntual, sino una alternativa radical del concepto de individuo y de organización de la sociedad. La idea de un *hombre nuevo* presupone esta idea de la metamorfosis íntegra, así como las de *novedad* y *vanguardismo*. Se concibe a la revolución, por consiguiente, como una experiencia renovadora colectiva y su carácter autonomizador proviene, precisamente, de que se trata de una toma de consciencia colectiva sobre los propios derechos y la voluntad autónoma para decidir sobre lo político. De lo que se trata es de la creencia de que un mundo joven empieza y que un calendario renovado servirá para contar la historia, es decir, que hablaremos de *floréal* en lugar de abril. Así, no hay revolución que no abrigue un *componente utópico* en sus expectativas y una convicción de que la lucha presente encontrará su recompensa en la consecución de un mundo imaginado mejor. Un mundo que todavía no existe, pero que se piensa como deseable, que se sitúa como ideal. En la película soviética *Soy Cuba* se dice: “*disparas no para matar, sino contra tu pasado, disparas por tu porvenir*”.¹³¹ La idea de revolución pertenece, de esta manera, al ámbito de pensamiento de la utopía, de la esperanza en un futuro organizado según unos nuevos principios y una nueva justicia que podrá satisfacer las exigencias y las necesidades de todo el colectivo social.

El cometido que se le confiere a la violencia en la praxis revolucionaria adquiere, de esta manera, un carácter radical, entendido como algo que arraiga desde el nivel del individuo, el cual, además de ser paciente de la violencia del poder instituido, directa o indirecta, pretende convertirse en agente activo, en violentador también, para subvertir la realidad de su existencia a partir de unos nuevos parámetros en los que él participe como sujeto en lugar de solamente como objeto paciente. De aquí viene la expresión que encontramos en diversas experiencias revolucionarias, que el primer paso de una

¹³¹ *Soy Cuba* es un film de coproducción cubana-soviética de 1964 dirigida por Mijail Kalatozov.

revolución sea la constitución de un *hombre nuevo*.¹³² Esta praxis política, sin embargo, necesita ser justificada y, para ello, no puede servir como cimiento un modelo de razonamiento apoyado en motivos pragmáticos, sino que es indispensable la presentación, renovada y constante, de unos fundamentos éticos y políticos que la expliquen basados en la búsqueda de una nueva idea de justicia.

4.2. Dos categorías para el ideal revolucionario: rebelión y liberación

Todo poder ordenador se enfrenta a la provocación de ser cuestionado, en algún momento, por contra poderes que le planten una resistencia, cuyo desarrollo puede manifestarse, entre otras formas, como una praxis violenta, esto es, en la forma de una lucha armada de carácter insurreccional. La evidencia histórica demuestra que, incluso en las épocas de mayor totalitarismo y mayor opresión institucional o de más penetrante concentración de los mecanismos de control y de las fuerzas represivas, siempre emergen tensiones entre el poder instituido y el poder instituyente. No existe, pues, una configuración histórica del poder político que no se haya visto amenazada o impugnada por conatos de insurgencia (aunque no hayan concluido en ningún cambio de la situación) o que, en mayor o menor medida, no hospede una latente resistencia en su seno, ya anide ésta sólo en el ámbito de las consciencias, ya se manifieste mediante alguna expresión concreta de desobediencia civil, activa o pasiva, violenta o no.

A partir de la confianza en que es posible la conquista de una oportunidad para fracturar el orden establecido, de disputar la tenencia de la soberanía por parte del Estado histórico-concreto y de intervenir activamente para alterarlo, la acción revolucionaria aspira a justificar su trascendencia en el devenir de las sociedades explicándose como la expresión de los derechos de rebelión y de resistencia de aquéllos que se entienden a sí mismos como sometidos, oprimidos o marginados por una establecida configuración política, económica o cultural que se vive como injusta u opresora, en tanto que no

¹³² Por eso, en los escritos de Ernesto Guevara, hay una insistencia en la cuestión del hombre nuevo, y por eso el guerrillero, que es entendido como primer elemento consciente de la vanguardia popular, debe mostrar una conducta moral y política que lo acredite como verdadero sacerdote de la reforma integral que se pretende.

satisface sus ideas sobre la buena vida y les niega su derecho a ser más. Igual conocimiento de esta posibilidad tiene el Estado y, como también se percata de que siempre es posible la aparición de una resistencia en contra de su poder -lo que puede significar, en último término, una objeción a su existencia misma- la principal estrategia de su ordenamiento jurídico y de su organización institucional, así como la orientación primera de su discurso sobre el orden público, estarán encaminadas a anular la contingencia de la insurgencia, a poder ser, antes de su germinación. También, por parte del Estado, los mecanismos para neutralizar la resistencia pueden adoptar manifestaciones diversas, ya sean más o menos activas, ya impliquen o no el uso de métodos violentos directos, ya se exteriorice más o menos públicamente su acción en contra de los poderes insurgentes. En cualquier caso, por ejemplo, tanto la persecución de la disidencia organizada en una sistematicidad del uso del terror como el intento de acallarla a partir de considerar afín al terrorismo a todo aquél que cuestione la legitimidad del poder -recurriendo a las categorías normativas que se derivan de la ley (esto es, de la propia ley)- son dos mecanismos orientados por una misma lógica, aunque no comporten ni el mismo sufrimiento colectivo ni un uso de la crueldad como práctica de control político. Cada época histórica ostenta, además, diferentes desenvolvimientos del poder de lo político: así, en la actualidad, a diferencia de otros momentos históricos, una represión violenta de la disidencia no sería bien recibida por la comunidad internacional.

A continuación, propongo un examen de dos conceptos vinculados de manera íntima con el ideal revolucionario, el de *rebelión* y el de *liberación*. Al hablar de *ideal revolucionario* me intereso, principalmente, por las ideas que concurren en la formación de la aspiración política revolucionaria y, muy en especial, cuando incluyen una reflexión acerca del papel de la violencia insurgente. De todos modos, es preciso notar que es más fácil pensar los tres conceptos -igual que sucede con otras categorías del campo de lo político o de lo moral- a partir de un contenido circunstancial que a partir de uno esencial, esto es, resulta menos provechoso el intento de constreñir dichos conceptos en un contenido de sentido universal que la búsqueda de un sentido formulado como respuesta a una praxis política histórica.

4.2.1. La rebelión y la aspiración revolucionaria.

La aspiración revolucionaria arranca con la adquisición de una consciencia crítica y reflexionada sobre la propia situación en el mundo -que se entiende como una contradicción entre el *ser* y el *querer ser*-, con la confianza de que es posible mudar el propio contexto vital y con la determinación, además, de alterarlo. Esta aspiración no es tan sólo un estado de consciencia e implica, por consiguiente, un *hacer político activo* que tiene como objetivo alterar y transformar la esfera concreta del poder de lo político. Se trata, por lo tanto, de un tipo de praxis política colectiva que no puede circunscribirse a una crítica social, un estado generalizado de descontento popular o una indisciplina ante la autoridad.

Por lo general, cuando pensamos en la rebelión, la comprendemos en su dimensión de rechazo del contenido y de la forma de la autoridad, mientras que, cuando pensamos en la revolución, la vemos como una aspiración política más amplia cuya pretensión de transformación afecta al orden social y político en su conjunto, tanto al oprimido como al opresor, tanto a la autoridad como a los que le deben obediencia. Sin embargo, aceptar una definición de la rebelión limitada a una actitud de insubordinación ante la autoridad es ubicarnos en una penetración muy parca de la conmoción ontológica en el individuo que conlleva.

El cuestionamiento de una conformación de autoridad concreta es una actitud política inmediata, necesaria y paso previo de un movimiento de consciencia más amplio y de una praxis concreta, pero no implica una transformación radical que se gesta en lo individual y se desenvuelve en lo colectivo. Además, en tanto consideramos a la rebelión como pretensión política, como el primer paso de una aspiración revolucionaria, no puede confinarse a un individuo aislado, sino que es un movimiento que requiere ser experimentado colectivamente. Como ilustración, vemos las siguientes palabras de Bakunin, donde se expresa este sentido de acontecimiento simultáneo y participado que tiene la rebelión, esta necesidad de la presencia de los otros:

'El hombre no se convierte en hombre y no llega tanto a la consciencia como a la realización de su humanidad más que en la sociedad y solamente por la acción colectiva de la sociedad entera; (...) La libertad no es, pues, un hecho de aislamiento, sino de reflexión mutua, no de exclusión, sino, al contrario, de alianza'.¹³³

La rebelión, a mi entender, es una búsqueda de autonomía que no nace, únicamente, de la observación y del rechazo de la propia opresión, sino, principalmente, del *asombro ante la presencia de la opresión*. La capacidad de asombro es, así, lo primero que distingue al individuo que se rebela. En efecto, para el movimiento que implica la rebelión, se necesita, primero, desnaturalizar al mundo tal y como lo conoce y, después, cuando se comprende que ni la autoridad ni la opresión son naturales o fatales nace su asombro, su indignación o su repulsa. El rebelde manifiesta, por lo tanto, una nueva visión moral y política del mundo que se cuestiona por los orígenes de la autoridad, del derecho que la legitima y de todo aquello que le oprime y le impide ser tal y como se piensa a sí mismo. Para ello, debe ir más allá de los valores dominantes y tradicionales, así como apostarse, irremediamente, al margen de la mayoría de las normas que emergen del derecho establecido, encaminadas a naturalizar el mundo existente. Cuando se acompaña de un programa político concreto y, además, se desenvuelve en una práctica activa, el movimiento ontológico de la rebelión, ampliado al campo de lo político-social, se desenvuelve en una praxis política colectiva revolucionaria, que busca realizar las transformaciones que emergen del proceso de desnaturalización de un mundo que ahora ya no se reconoce ni como normal, ni como natural, ni como razonable, ni como legítimo ni, en último término, como deseado.

La complejidad moral a la cual se aboca el revolucionario-rebelde aparece cuando se ve impelido a calificar el uso de la propia violencia de acuerdo con los nuevos valores que surgen de la rebelión, para ello es necesario un análisis previo de lo qué es la violencia del mundo contra el que se rebela y una evaluación posterior sobre cómo no quiere que sea la propia violencia de la rebelión. No puede existir, por lo tanto, una adecuada visión ética sobre la propia violencia si no se desarrolla esta previa reflexión sobre el significado de la violencia que le oprime y si no se aceptan unos límites para la propia

¹³³ Mijaíl Bakunin, *Dios y el Estado*, El Viejo Topo, Madrid, 1997.

acción. Entiendo que una justificación del empleo de la violencia para un fin político debe incluir una reflexión sobre los límites que se está dispuesto o no a transgredir.

De obligada referencia sobre la cuestión de la rebelión y sobre el papel y las justificaciones de la violencia revolucionaria e insurgente sigue siendo el *Hombre Rebelde* de Albert Camus.¹³⁴ Para Camus, el hombre rebelde es aquél que, en algún momento, tiene la idea de que posee, de alguna manera, razón y, desde que empieza a hablar, que pronuncia el *no* y ya no acepta una nueva orden, quiere ser reconocido y saludado en su persona. A diferencia de la experiencia absurda, donde el padecimiento del sufrimiento es individual, en el movimiento de rebelión adquiere una consciencia de ser colectivo, es decir, se trata de una experiencia -como antes he citado en Bakunin- que comparte con los otros, que es la “*aventura de todos*”. El hombre rebelde busca respuestas humanas y razonablemente formuladas y, por eso, en la rebelión metafísica, desea encontrar una regla para su conducta lejos de lo sagrado “*ya que el rebelde desafía más que niega no suprime a Dios, le habla de igual a igual*” y, en la rebelión histórica, “*el espíritu revolucionario absorbe la defensa de esa parte del hombre que no quiere inclinarse.*”¹³⁵ El camino de las formas históricas de la rebelión está marcado por el desplazamiento del ámbito de lo sagrado al ámbito de lo político como esfera donde el rebelde dirige su resistencia: “*A los regicidas del siglo XIX suceden los deicidas del siglo XX que llevan hasta el fin la lógica rebelde y quieren hacer de la tierra el reino en el que el hombre será dios.*”¹³⁶

Para Camus, la rebelión es el acto del hombre informado que toma conciencia de sus derechos y, por ello, se convierte, también, en la génesis de toda solidaridad humana, ya que no se trata de una autoconsciencia egoísta ni aparece, exclusivamente, a partir del reconocimiento de la propia contradicción vital, sino que puede ser, asimismo, el resultado de observar el espectáculo de la opresión y de las carencias ajenas: “*La solidaridad de los hombres se funda en el movimiento de rebelión, y éste, a su vez, no*

¹³⁴ Albert Camus, *El hombre rebelde* en *Obras 3* (28-358), Alianza Editorial, Madrid, 1996.

¹³⁵ *Ibid.* pág. 136.

¹³⁶ *Ibid.* pág. 164.

*encuentra justificación más que en esa complicidad.”*¹³⁷ Entendida de esta suerte, la rebelión es una posición política, en tanto que constituye el empeño de compartir las luchas y el destino común de los hombres, pero, antes que nada, opino que es una *alternativa moral* cuyo principio radical es la negación de que el ser humano sea manejado como *cosa*. Por este motivo, el rebelde no puede aceptar el asesinato justificando el uso de la violencia en aras de una supuesta eficacia histórica y, menos todavía, a partir de la invocación de una “necesidad” o una “fatalidad” histórico-políticas. En primer lugar, porque, voluntariamente, reconoce la existencia de unos límites para su accionar y de unas barreras irrebables (“*La medida, nacida de la rebelión, no puede vivirse sino mediante la rebelión*”).¹³⁸ En segundo lugar, porque, cuando coloca el movimiento de la rebelión como valor primero, sabe que la aspiración de uno mismo a ser más no puede vivirse en la negación de esta aspiración para el otro. Por consiguiente, si el revolucionario no califica la violencia más que como límite extremo para aniquilar a la violencia raíz de su opresión, para acabar con la situación que le niega su autonomía, su rebeldía ya no es creadora de valores y la revolución se convierte en la negación de la rebelión:

“El revolucionario es, al mismo tiempo, rebelde o ya no es revolucionario, sino policía y funcionario que se vuelve contra la rebelión. Pero si es rebelde termina alzándose contra la revolución.”

¿Expresa esto un rechazo de Camus a la idea de la revolución por la imposibilidad de encontrar una solución al apuro moral que oscila entre la justificación del asesinato y el principio desnudo, individual y colectivo, de la rebelión? En mi opinión, no es así: de lo que se trata es de negar la ilusión de una inocencia o de un idealismo homicida que pretende justificar la violencia por otro camino que no sea el de una reflexión razonada sobre la propia responsabilidad ante el asesinato. Y otra cuestión: ¿Entonces, cómo pueden vivirse la rebelión y la revolución, a la vez, como complementarias y como excluyentes? Lo que queda claro es que no es posible, para el hombre rebelde, la tranquilidad ética, ni tampoco el hallazgo de una justificación absoluta para sus acciones, sino que tendrá que conformarse con reconocer esta ambigüedad y vivir con

¹³⁷ *Ibid.* pág. 38.

¹³⁸ *Ibid.* pág. 351.

ella. Para explicar el desasosiego moral que habita en el hombre rebelde, Camus recurre a la figura de Iván, de los *Hermanos Karamazov* de Dostoievski: “ofrece el rostro deshecho del rebelde en los abismos (...) desgarrado entre la idea de su inocencia y la voluntad del asesinato.”¹³⁹ Este desgarramiento, sin embargo es lo que le permite seguir conservando su rebeldía, porque sabe la ingenuidad de pensarse inocente y, al mismo tiempo, reconoce que sólo si es revolucionario logrará cambiar su entorno de acuerdo con esta nueva consciencia sobre sus derechos que emerge de la rebelión. Lo que nos descubre Camus es que una consciencia moral autocomplaciente o ingenua respecto a la propia culpa no es, por lo tanto, algo que pueda ser propio de la consciencia moral rebelde.

Para finalizar con este breve análisis de *El Hombre Rebelde*, me interesa comentar una cuestión que ha planeado en el ámbito de la filosofía política desde que se publicó el libro y que tiene que ver con un supuesto rechazo de Camus del marxismo y, por ende, de las experiencias revolucionarias de inspiración marxista, así como de la viabilidad de una revolución en último término. Es cierto que, en Camus, la concepción histórica sobre la marcha de la rebelión y de la revolución no tiene rastros de optimismo. En su análisis acerca de las formas históricas de la rebelión, encuentra que en los “revolucionarios de 1905” es la última vez en que la rebelión es creadora de valores, porque “colocan por encima de sus verdugos y de sí mismos ese bien supremo y doloroso que ya hemos encontrado en los orígenes de la rebelión.”¹⁴⁰ A partir de entonces, sobre todo, a partir de los excesos del estalinismo, la evolución de la rebelión histórica emprende el camino de negar el movimiento de rebelión, en tanto que ya no es creadora de valores, sino el proyecto de reducción del hombre al estadio de fuerza histórica. Por eso, vaticina con desesperanza, “la revolución mundial está condenada a la policía o a la bomba”.

No obstante, en mi parecer, Camus no es antimarxista y, menos todavía, contrario a la posibilidad de una revolución (recordemos, además, que no sólo el marxismo es una teoría política revolucionaria). De hecho, Camus reconoce que sólo en el movimiento

¹³⁹ Ibid. pág. 85.

¹⁴⁰ Ibid. pag. 201.

revolucionario el rebelde podrá llevar al plano de lo político-social el reconocimiento sobre los propios derechos y los nuevos valores que surgen de la rebelión. Lo que expresa su pensamiento es el rechazo a una aplicación histórica concreta del ideal revolucionario que entiende que traiciona el espíritu de la rebelión. Para empezar, le concede a Marx el mayor descubrimiento del siglo XIX: la revelación de que no existe un hombre solitario, es decir, la necesidad de cooperación que hay entre todos los humanos, aunque advierte lo quimérico que ha resultado, para algunos, la visión de la historia de Marx cuando se ha transformado en lo que él denomina “la profecía marxista”: “*El movimiento revolucionario al final del siglo XIX y comienzos del XX, ha vivido, como los primeros cristianos, esperando el fin del mundo y la parusía del Cristo proletario*”¹⁴¹ Frente a lo que se posiciona Camus es frente a un uso histórico de las ideas del marxismo sobre la revolución que desconocen u obvian el reconocimiento de unos fundamentos éticos, esto es, de unos límites, para la violencia de la insurgencia. En una carta escrita después de la publicación del libro, Camus explica su ulterior intención: “*El hombre rebelde se propone, en efecto, (...) demostrar que el antihistoricismo puro es tan enojoso como el puro historicismo, al menos en el mundo de hoy. En él está escrito, para uso de los que quieran leer, que quien no cree sino en la historia marcha hacia el terror y que quien no cree en nada de ella autoriza el terror. (...) el libro no niega la historia, sino que critica la actitud que aspira a hacer de la historia un absoluto*”¹⁴²

Para Camus, la revolución sin más frontera que cumplir con una eficacia histórica significa la servidumbre infinita y, por ello, su rechazo es ante una determinada forma histórica de revolución, no ante la revolución en sí misma, ni tampoco ante las ideas de Marx y del marxismo sobre la revolución:

“la voluntad de dominio, la lucha nihilista por la dominación y el poder no han hecho más que barrera a la utopía marxista. Esta se ha convertido, a su vez, en un hecho histórico destinado a ser utilizado

¹⁴¹ Ibid. pág 249.

¹⁴² Ibid. págs. 416-417 (en *Rebelión y servidumbre*, carta del 30/6/1952).

como los otros (...) y ha quedado reducido al estado de medio y a ser utilizado cínicamente para el fin más trivial y sangriento.”¹⁴³

La reflexión de Camus guarda muchos paralelismos con la de Simone Weil cuando escribía, pocos años antes de *El Hombre Rebelde*, acerca de las consecuencias de la aureola mágica que se había otorgado a la palabra “revolución” y acerca del malentendido de la obra de Marx: “*La etapa superior del comunismo de Marx es una utopía análoga a la del movimiento perpetuo. En nombre de esta utopía los revolucionarios han derramado su sangre (...) en la creencia que el actual sistema de producción podría ponerse, por simple decreto, al servicio de una sociedad de hombres libres e iguales*”¹⁴⁴ Sobre el peligro del uso de la palabra “revolución” a modo de comodín político, Weil plantea el problema con una advertencia que se convierte en toda una declaración de principios:

“La cuestión parece impía debido a los seres nobles y puros que han sacrificado todo, incluso su vida, en esta palabra. Pero sólo los sacerdotes pueden pretender que el valor de una idea se mida por la cantidad de sangre que ha hecho derramar”¹⁴⁵

La idea de revolución, por lo tanto, no puede asentar su sentido en el hecho de que existan tentativas insurreccionales o revolucionarias, sino que es preciso dotar a la palabra “revolución” de un contenido preciso que descarte la glorificación del término. Para Weil, preocupada por el contenido de los términos de la política, por las “entidades vacías de significado”, sobre todo, cuando pueden ser empleadas para justificar el sufrimiento ajeno, ésta es la principal tarea que debe acometerse. En otro texto de 1937¹⁴⁶ encuentra que la característica más común de los conflictos de su época es que no tienen una meta concreta y que las palabras ofrecen una excusa con un contenido tan poco real como el de Helena para la contienda entre griegos y troyanos. Reconoce, sin embargo, que dicho contenido no es posible encontrarlo para la palabra “revolución” y

¹⁴³ Ibid. 259.

¹⁴⁴ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Paidós, Barcelona, 1995. Pág. 65.

¹⁴⁵ Ibid. pág. 45.

¹⁴⁶ “No recomencem la guerra de Troia. El poder dels mots” de 1937 en Simone Weil, *Escrips sobre la guerra*, Bromera, Alzira, 1997, pág. 31.

que, solamente en tanto pueda ser un instrumento en contra de la opresión, podrá ofrecerse un sentido político para el ideal revolucionario:

*“La palabra revolución es una palabra por la que se mata, por la que se muere, por la que se envía a las masas populares a la muerte, pero no tiene ningún contenido. Tal vez, sin embargo, se pueda dar algún sentido al ideal revolucionario, si no como perspectiva posible, al menos como límite teórico de transformaciones sociales realizables. Lo que pediríamos a la revolución es la abolición de la opresión social”*¹⁴⁷

Asimismo, si entendemos, de acuerdo con Weil, que toda sociedad opresora se rige por una inversión de la relación entre medios y fines, solamente cuando el ideal revolucionario se posicione en contra de este trueque y la propia violencia sea comprendida por su carácter de límite último puede pretender una fundamentación ética. Se trata, como ya he apuntado con anterioridad, de que, si el ideal revolucionario pretende ser heterogéneo de los valores de la opresión, debe repensarse, antes que nada, en su relación con los propios medios violentos.

Por otra parte, si bien Weil acierta en señalar la vacuidad de un sentido de tipo universal para el ideal revolucionario, según mi parecer, no se justifica su argumento según el cual el ideal revolucionario tiene un contenido “poco real”. Antes al contrario, considero que, si algo tiene el sentido de la revolución, es que es prácticamente imposible ofrecerle un contenido autónomo o independiente de una realidad concreta, de una situación histórica determinada o de una praxis política específica. Puede ser poco realista la aspiración revolucionaria, pero esto no significa que sea poco real. Además, la conclusión de que es imposible procurarle un sentido universal no es un problema exclusivo de la categoría política “revolución”, antes al contrario, esto no es menos patente en el caso de otras categorías políticas, incluso para aquélla a partir de la cual gravita todo el análisis de esta autora, esto es, la categoría de la “opresión”. No encontramos, es cierto, ni para la *rebelión*, ni para *revolución*, un sentido ubicable por doquier, pero sí que hallamos contenidos circunstanciales que hacen referencia a

¹⁴⁷ Simone Weil, 1995, Op. Cit., págs. 65-66.

situaciones concretas, y éstos son suficientemente reales como para que puedan ser el punto de partida, la inspiración de una praxis política concreta.

Finalmente, en mi opinión, reducir el entusiasmo revolucionario colectivo a la fascinación por una palabra o a la seducción de las promesas de la revolución es una actitud ingenua por parte de Weil en un doble sentido: por un lado, porque sería como afirmar que la inmovilidad o el quietismo (como lo contrario a la acción revolucionaria) tienen su origen en otra fascinación, aquélla que sería la de la comunidad por el discurso de justificación del orden existente, en lugar de intentar observar cuáles son los factores que impiden que aparezca el movimiento de rebelión. Por otro lado, porque, en cierto modo, puede llevar al olvido de que el motivo por el cual existe una aspiración revolucionaria es debido a la vivencia de la violencia de la opresión y no debido a la hechizo de las ideas.

En suma, tanto Weil como Camus exhiben dos pensamientos desencantados y desalentados con la praxis política de su tiempo articulada en torno al ideal revolucionario y, muy especialmente, cuando éste se desenvuelve como una insurgencia violenta. No son, sin embargo, pensamientos, como el de Hannah Arendt, encaminados a justificar ningún otro modelo alternativo de organización de la sociedad. Lo que sí queda claro es que ambos señalan, con una lucidez que pocos pensadores han conseguido resumir, la cuestión fundamental de la que debe partir cualquier acercamiento a la violencia revolucionaria como cuestión de la filosofía moral o de la filosofía política, a saber: *si la violencia revolucionaria no es una praxis fundamentada éticamente, que reconozca tanto unos límites para el propio accionar como una culpabilidad razonable ante los propios actos, entonces no será una violencia heterogénea de la violencia de la opresión.*

La conclusión a la cual llegamos a raíz de estas consideraciones es la siguiente: la reflexión sobre la violencia insurgente no es una cuestión particular más en el pensamiento sobre la revolución, sino que constituye la reflexión de la cual debe partir toda la que se efectúe con posterioridad. Idealmente, debería tratarse, para diferenciarse de la violencia de la opresión contra la cual se posiciona dialectalmente, de una relación

con la propia violencia que reconozca, ante todo, la propia responsabilidad o culpa ante el sufrimiento generado.

No podemos olvidar, no obstante, que no es lo mismo la valoración ética o política de una idea que su verificación histórica. Tampoco es correcto, en mi opinión, pretender que un movimiento revolucionario no pueda juzgarse más que por su concordancia absoluta con un ideal que se coloca como árbitro categórico para su valoración y que cualquier vaivén respecto a aquél, cualquier desavenencia o cualquier traición al contenido del ideal teórico, sean motivo para descartar, sin más, el movimiento revolucionario en su conjunto. En lo tocante a esta cuestión, es preciso notar la diferente manera en que se trata a las acciones de los movimientos insurgentes y a las de los gobiernos organizados formalmente en una democracia liberal.

El caso del contemporáneo conflicto colombiano puede valernos como ejemplo: así, mientras a las guerrillas, por lo general, se las juzga por sus carencias, al Estado se le juzga por sus logros. Se habla, desde los medios de comunicación, de los secuestros de las guerrillas y, en cambio, se silencian los desaparecidos o los “falsos positivos” del Estado. Este tratamiento dispar debe entenderse, en último término, por la asimétrica consideración que siempre se otorga, en nuestro mundo actual, a una práctica política cuando es estatal o cuando es insurgente, a la práctica política legitimada por una opción de gobierno que se entiende como universalmente deseable y a la práctica política de una insurgencia que suele comprenderse, en la contemporaneidad, como terrorismo y no como expresión de un acto político legitimable por ser la expresión del derecho de rebelión. Debe entenderse, además, por razón de la inconsistente distinción, que ya se ha denotado, entre *fuera* y *violencia*. Volveré sobre este tema más adelante, sobre todo, cuando se trata sobre la pertinencia o no, en términos de actualidad o caducidad del problema, de una discusión en torno a la violencia revolucionaria como la que se desarrolla en esta exposición.

4.2.2. El ideal revolucionario y el movimiento de liberación

“Porque es la Realidad la que debe ser cambiada y para ello pensada.”¹⁴⁸

Cuando el contenido del movimiento de rebelión se desenvuelve en concepto para la praxis política tiene mucho que ver con las ideas que se han desarrollado – principalmente, en los países que han formado parte de proyectos coloniales- en torno al concepto de *liberación*. En mi opinión, “liberación” es una categoría que comparte parte del sentido que hemos señalado respecto al movimiento de rebelión, ya que comienza, igualmente, con una búsqueda de respuestas razonablemente formuladas sobre el propio estar en el mundo. Sin embargo, encuentro que su definición se inclina más por un sentido político que uno ético. Con esto, me refiero a que la voluntad de liberación se conforma como una respuesta en contra de una configuración concreta del poder comprendida como radicalmente ajena y es, principalmente, una pretensión de autonomía colectiva en diferentes ámbitos. Esta afirmación no excluye que la liberación aspire a ser, del mismo modo que la rebelión, forjadora de nuevos valores morales, antes al contrario, una de sus principales peculiaridades es que pretende, si no el trastocamiento, al menos la reivindicación o el rescate de unos valores propios (gubernamentales, morales, culturales, religiosos, etcétera) en detrimento de otros que se estiman como intrusos, impuestos y dominadores. Lo que sugiero es que la rebelión, en tanto que la entendemos como aquel primer momento en que el individuo rechaza, tanto para sí como para los otros, una condición vital, un estar en el mundo, que entraña algún tipo de sometimiento entendido como causa de opresión (ya sea un Dios, ya sea a una Iglesia, ya sea a un Estado, foráneo o propio, ya sean unas ideas impuestas desde fuera), es un movimiento de la consciencia anterior y necesario a una voluntad política concreta, como es la voluntad de liberación.

En primer lugar, son oportunas algunas precisiones semánticas. Por lo que se refiere al término histórico, se han llamado guerras de liberación nacional a las contiendas de independencia colonial que se promovieron en los países latinoamericanos, asiáticos y africanos para expulsar del gobierno a los representantes de las metrópolis desde el siglo

¹⁴⁸ Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007, pág. 482.

XIX hasta allende de la mitad del siglo XX. Sin embargo, desde la Segunda Guerra Mundial, en América Latina, el término adquirió un significado dilatado y original, cuando sacerdotes como Ignacio Ellacuría o Camilo Torres, filósofos como Enrique Dussel, pedagogos como Paulo Freire y organizaciones guerrilleras como el ELN de Colombia, lo usaron para caracterizar el sentido novedoso y revolucionario de su teología, su pastoral, su planteamiento filosófico, su propuesta pedagógica o su programa de lucha armada.

En el caso de América Latina -que es el ámbito al cual me voy a referir- las ideas desarrolladas en torno al concepto de liberación desde el siglo pasado son fundamentales a la hora de entender no sólo las justificaciones de muchos movimientos revolucionarios, sino, asimismo, la vinculación de un movimiento de rebelión, como el que explicábamos en Camus, con una concreta praxis política y una original filosofía política que trata de acompañar, con una nueva construcción teórica, esta praxis política liberadora.

A partir de que se empieza a hablar, propiamente, de pensamiento y de política de liberación en América Latina, la autonomía a la cual se ambiciona no tiene como meta a una emancipación de la metrópolis, ya obtenida formalmente después de las guerras de independencia, sino a una *segunda independencia*, tomando prestada la expresión de Mariategui. Esta nueva independencia debe significar un cambio real en las formas de gobierno y de la organización de la sociedad con el fin de que sean el reflejo de la diversidad étnica, cultural, religiosa y política de los países latinoamericanos, así como una transformación de las bases económicas que permita solucionar los problemas derivados del desigual acceso a los recursos. Significa, en último término, una voluntad de emancipación del renovado colonialismo económico y cultural que ha significado la expansión y el reforzamiento del capitalismo globalizado impulsado por su centro estratégico, es decir, por la Europa y la América del Norte civilizatorias.

Como concepto político, la pretensión de liberación parte del reconocimiento de que la economía, la política, la cultura e, incluso, la manera cómo se vive la fe están sometidas a unas formas impuestas desde fuera (desde el *afuera* europeo-norteamericano)

mediante múltiples mecanismos como son, por ejemplo, la división internacional del trabajo, la injerencia de las potencias coloniales o de los organismos multilaterales a su servicio en los asuntos de gobierno, la explotación de la biodiversidad ecológica y cultural y, sobre todo, la subordinación a unas ideas heredadas de otras tradiciones culturales inconciliables con la realidad sociocultural de los países dependientes.

Si bien es cierto que, ya en el siglo XXI, el pensamiento de la liberación ha perdido parte de la popularidad de la que gozó hasta hace pocas décadas, no tanto porque se manifieste caduco su análisis sobre el mundo, como por el embate de la ideología liberal-capitalista, continua siendo una propuesta muy importante a tener en cuenta para entender los movimientos revolucionarios del pasado reciente y las propuestas de la nueva izquierda política e intelectual de Latinoamérica. Entronca, por lo demás, con las ideas desarrolladas sobre el anti-imperialismo y, más contemporáneamente, con las ideas de los movimientos en favor de una globalización distinta a la actual, cuya característica más notoria sería, en mi parecer, que es una globalización en la que los instrumentos económicos y las instituciones que los impulsan son los que detentan el papel de la guerras imperialistas de antaño para garantizar la continuidad de la dominación.

De acuerdo con lo anterior, entendemos que la voluntad de liberación se apuesta más allá de la pretensión de la autonomía positiva de un país colonizado mediante la sustitución de una élite extranjera (o de los modos de gobierno procedentes de una metrópolis) o más allá de la búsqueda de unas libertades políticas garantizadas por un sistema electoral de gobierno, un derecho compendiado en una constitución y una división formal de los poderes de gobierno de la sociedad. Apunta, primordialmente, a ser una tentativa revolucionaria que aspira tanto a solventar los problemas de pobreza y exclusión que se derivan del vigente sistema económico como a construir una consciencia colectiva autónoma sobre la propia comunidad nacional y recuperar una cultura propia. Se trata, además, de una puesta en duda de los conceptos tradicionales de “soberanía política” o de “justicia” que han sido característicos de un sistema de gobierno que no puede más que ser entendido como el reflejo de una situación de dominación y opresión. Frantz Fanon, al hablar de los fundamentos recíprocos de la

cultura nacional y de las luchas de liberación, señala cómo la dominación no es tan sólo un poder que se impone mediante la coerción, sino que es también una forma de hegemonía cultural que paraliza la vida y la cultura nacionales, y en la que son posibles dos formas de actitud diferentes por parte del oprimido: la de las masas que conservan la tradición y la del intelectual que intenta mimetizarse con la cultura hegemónica. En cualquier caso, la pregunta por la propia cultura es el primer paso para una consciencia nacional liberadora:

“El dominio colonial, por ser total y simplificador, tiende de inmediato a desintegrar de manera espectacular la existencia cultural del pueblo sometido. La negación de la realidad nacional, las relaciones jurídicas nuevas introducidas por la potencia ocupante, el rechazo a la periferia, por la sociedad colonial, de los indígenas y de sus costumbres, las expropiaciones, el sometimiento sistemático de hombres y de mujeres hacen posible esta obliteración cultural. || Hace tres años demostré, en nuestro primer congreso, que el dinamismo es substituido muy pronto, por una substantificación de las actitudes. (...) El interés de este periodo es que el opresor llegue a no contentarse ya con la inexistencia objetiva de la nación y de la cultura oprimida. (...) Frente a esta situación, la reacción del colonizado no es unitaria. Mientras que las masas mantienen intactas las tradiciones más heterogéneas respecto de la situación colonial, mientras que el estilo artesanal se solidifica en un formalismo cada vez más estereotipado, el intelectual se lanza frenéticamente a una adquisición furiosa de la cultura del ocupante, cuidándose de caracterizar peyorativamente su cultura nacional, o se limita a la enumeración circunstanciada, metódica, pasional y rápidamente estéril de esa cultura. || El carácter común de esas dos tentativas es que desembocan una y otra en contradicciones insoportables. (...) Aquí y allá surgen a veces intentos audaces de reimpulsar el dinamismo cultural, de reorientar los temas, las formas, las tonalidades. El interés inmediato, palpable, evidente de esos sobresaltos es nulo. Pero, llevando sus consecuencias hasta el límite extremo, se advierte que se prepara una despacificación de la conciencia nacional, una impugnación de la opresión, una apertura a la lucha de liberación.”¹⁴⁹

Como cuestión filosófica, la voluntad de liberación, tal y como es expresada por uno de sus principales estudiosos, Enrique Dussel, se origina en el reconocimiento de que, para la comprensión existencial, es por completo necesario reconocer que lo crucial es el

¹⁴⁹ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Txalaparta, Tafalla, 1999, págs. 184-185.

fundamento y que esto ha pasado del todo desapercibido.¹⁵⁰ Así, según Dussel, América Latina ha sido, hasta el momento en que aparece la consciencia de su propia identidad, mediación de un proyecto para aquéllos que han interiorizado o alienado al indio en su mundo como *entes* o *cosas* desde su fundamento, se trata, por lo tanto, de “la expansión dialéctica del abuso sobre el Otro”. El indio (el otro radical) alcanza un valor en tanto que es una mediación para el proyecto de dominación del conquistador y éste le enseña al indio lo mismo que el español *es* y no le respeta como *Otro*, sino que lo instrumentaliza como *Cosa*: “hizo del indio una cosa y después le encomendó cultivar su tierra.” Lo que se exterioriza no es solamente la infamia de la experiencia histórica de conquista y de colonización, sino también la obscenidad de un discurso europeo sobre el respeto de la alteridad que se presenta con la máscara de la fraternidad pero que es un amor mutuo que no desemboca en el Otro, sino en lo Mismo que es el europeo.

Por eso, la *liberación* es más que un movimiento político, es un movimiento de las consciencias: “*la fiesta del pueblo*” de la liberación significa que llega un momento en que el indio, el *Otro radical* que no se reconoce en un proyecto impuesto desde afuera, el oprimido en su singularidad, ya no quiere ocupar el lugar del conquistador porque ya no acepta como natural la opresión y se rebela en contra de ella:

“¿Qué significa liberación? Significa que el oprimido llegue a ser otro en un orden nuevo. Por lo tanto, la liberación no se cumple dentro de la totalidad, como retorno a la unidad, sino muy por el contrario: es el proceso de construcción de un nuevo ámbito, de una patria nueva.”¹⁵¹

Esta patria, de la que habla Dussel, no debe entenderse, solamente, como un territorio definido por unas fronteras físicas, así como tampoco la vocación política de liberación se concluye en la formulación teórica a priori de un proyecto revolucionario. Se trata de un proyecto, teórico y práctico, que va evolucionando a medida que aparecen las prácticas liberadoras.

¹⁵⁰ Vid. Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, Ed. Nueva América, Bogotá, 1988.

¹⁵¹ *Ibid.* pág. 127.

En el reciente libro intitulado *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Enrique Dussel explica tanto los orígenes como el sentido de la propuesta de la filosofía de la liberación que él mismo y otros autores han impulsado en América Latina. Su reflexión recuerda, en mi opinión, a la de Antonio Gramsci sobre el papel del intelectual comprometido, porque también la filosofía de la liberación se define por su obligación de acompañar la praxis política liberadora:

“Si la filosofía se define desde una práctica académico-universitaria, su discurso será necesariamente ideológico, encubridor, justificante de la dominación. Por ello, por ejemplo, la filosofía de los «fundadores» era ideológica. Por el contrario, una filosofía que pretenda ser crítica, en autoconsciencia de sus propias limitaciones, deberá entroncar con las prácticas históricas y reales de las clases oprimidas, del pueblo en su sentido estricto. (...) [la filosofía de la liberación latinoamericana] filosofía del intelectual orgánico vinculado a la praxis no ideológica. Digo no ideológica porque es crítica real al statu quo. La práctica de la liberación del pueblo oprimido, entonces, es la condición de posibilidad desde la cual puede partir un pensar filosófico él mismo liberador.”¹⁵²

La filosofía de la liberación, más que un sistema cerrado de pensamiento, es un proyecto filosófico en continua formulación en tanto que cobra su sentido en la existencia de prácticas de liberación concretas: *“La filosofía de la liberación sería el momento de la historia del pensamiento latinoamericano en el que el texto responde a un contexto revolucionario, actual o posible, revolución continental que Bolívar soñó pero que sólo será posible en el futuro.”¹⁵³* Por lo tanto, la praxis liberadora es la que inspira a la teoría y no al revés. Esta característica es la que le permite, en opinión de Dussel, diferenciarse del “pensamiento idealista” -donde incluye a gran parte del marxismo latinoamericano- que reincide en la falsa creencia de que es posible hacer crítica a un pensamiento filosófico desde otro pensamiento filosófico: *“Con frecuencia se creen ser Marx criticando a Bruno Bauer, siendo, en verdad, un Bruno Bauer que critica a la filosofía desde la filosofía, a la ideología desde la ideología, a la idea desde la idea, a un libro desde otro libro.”¹⁵⁴* Por todo ello, Dussel explica el nacimiento de la filosofía

¹⁵² Dussel, 2007, Op. Cit., pág. 464.

¹⁵³ Ibid. pág. 464.

¹⁵⁴ Ibid. pág. 465.

de la liberación por la exigencia concreta de una praxis de liberación, en la que cita, por ejemplo, las luchas estudiantiles y obreras de los años sesenta del siglo pasado en Argentina.

Respecto a los elementos teóricos empleados en la formulación de la filosofía de la liberación, Dussel reconoce que, en sus inicios, por las circunstancias que promovieron su nacimiento, *“fue pensada con las categorías que se tenían (tradicionales fenomenológicas, existenciales, hegelianas, de la Escuela de Frankfurt, etcétera).”*¹⁵⁵ Sin embargo, reivindica que, a medida que se ha desarrollado la praxis liberadora, la filosofía de la liberación ha ido descubriéndose en un carácter más original y autóctono, desmarcándose de la primacía absoluta de unos conceptos pensados para explicar un tipo de realidades diferentes a las que exigía el escenario latinoamericano. En especial, Dussel subraya el reto que ha representado, para la filosofía y para la praxis de la liberación, la constitución de la categoría de “pueblo” y su elevación al lugar medular de la reflexión filosófica liberadora.¹⁵⁶ Esto ha sido posible, en su opinión, gracias al desplazamiento efectuado, en la filosofía de izquierda en general y en la marxista en particular, desde posiciones claramente eurocéntricas durante casi todo el siglo XX hasta una perspectiva propia en el momento en que se descubre a su *“pueblo concreto, histórico, oprimido y excluido, constituyéndose éste en la referencia principal de su quehacer político”*.

¹⁵⁵ Ibid. pág. 474.

¹⁵⁶ Respecto a las manifestaciones históricas de la política de la liberación en América Latina que más han influido en el desarrollo de la filosofía de la liberación, Dussel subraya cuatro momentos fundamentales: la revolución cubana, los años de la Unidad Popular de Salvador Allende en Chile, la revolución sandinista de 1979 y, finalmente, la insurgencia zapatista desde 1994. Según mi punto de vista, es bastante inconsistente su afirmación de que es la teoría de la liberación la que acompaña a las prácticas históricas concretas esta selección de ejemplos históricos como los más paradigmáticos. Así, por ejemplo, ¿por qué razón la insurgencia colombiana, una de las más antiguas de la región y hasta del planeta, no se considera como una de las manifestaciones de la política de la liberación latinoamericana? Sin duda, el hecho de que no se tenga en cuenta, a tenor de sus afirmaciones, no debería poder explicarse por una falta de concordancia con el ideal teórico que expresa la filosofía de la liberación, puesto que se reivindica que es la teoría la que acompaña a la práctica y no a la inversa. Tampoco debería poder explicarse dicho “silencio” u “olvido” por razón de una radical contradicción entre los principios teórico-prácticos del movimiento latinoamericano de liberación y los de los diversos grupos que se incluyen en la insurgencia colombiana, puesto que comparten muchos de los elementos característicos de los ejemplos (reivindicación de la categoría pueblo, crítica al imperialismo y a las oligarquías, etc.).

Ulteriormente, la filosofía de la liberación reivindica un *giro descolonizador* en la teoría que le permita volcarse en la realidad del pueblo latinoamericano. Por todo ello, se objeta toda una concepción de la filosofía que se desarrolla como una apostilla a las teorías de los clásicos o famosos filósofos políticos del centro con el fin de imitarlos y se reivindica la necesidad de un nuevo sentido epistemológico que rechace la enfermedad típica de la política y de la filosofía eurocentristas, a saber: la de pensar que su particularidad es lo universal.¹⁵⁷ En concreto, Dussel hace mucho hincapié en la crítica al “secularismo militante” que ha significado, con la invocación de la modernidad y de la civilización, el rechazo a las formas míticas y religiosas de las culturas originarias y ancestrales de los países subordinados.¹⁵⁸ La meta más amplia es, por lo tanto, la reivindicación de la pluralidad de culturas del espacio postcolonial y redefinir *la Diferencia* con sus respectivos derechos y deberes. En el movimiento zapatista, Dussel encuentra una valiosa formulación a la hora de conceptualizar el conflicto político que consiste en ubicar la categoría de “etnia” junto a la de “clase”, la cual continúa siendo la categoría social fundamental del análisis:

“[el zapatismo] *Es todo un enfrentamiento ante la pretendida civilización occidental, la Modernidad, el eurocentrismo, la superioridad criollo-blanca y hasta mestiza. Una revolución en muchos campos simultáneamente. (...)La «lucha de clases» (en la que el indígena debía ser clasificado algo así como un marginal respecto al campesino, cumpliendo esporádicamente algunas «prácticas de clase») no involucraba la «lucha interétnica» que, además, era una «lucha entre razas », «lucha entre culturas », «lucha entre religiones», «lucha epistemológica entre saberes» (diría Bonaventura de Souza) y muchas otras «luchas» ignoradas por la antigua izquierda. La homogeneidad del ciudadano del Estado postcolonial liberal o incluso revolucionario de izquierda ignoraba las Diferencias, donde la pretendida igualdad de la eurocéntrica Revolución burguesa francesa o socialista rusa negaba el derecho a ser Otro.»¹⁵⁹*

¹⁵⁷ Una de las aplicaciones de esta nueva orientación epistemológica es la presentación de una reconstrucción histórica, que descarta, por ideológica, la periodificación de la historia en unas Edades antigua, medieval y moderna y que advierte la falsedad del helenocentrismo y, en último término, de la secuencia lineal Grecia-Edad Media latina-Modernidad.

¹⁵⁸ “En nombre del secularismo se juzgó todo el imaginario popular como folklórico, que debía desaparecer ante el avance arrollador de la ciencia. Ese optimismo baconiano –como lo denomina Hans Jonas- está en decadencia. Será necesario comprender que la antigua «crítica de la ideología» se ha transformado lentamente en una más específica «crítica de la teología»” *Ibid.* págs. 553-554.

¹⁵⁹ *Ibid.* págs. 499-500.

Es cierto que, como insinúa Dussel, el “pensamiento occidental” (entendido, aquí, en su dimensión territorial, a saber, aquél que pertenece a la tradición euro-norteamericana sin distinguir entre las diferentes y antagónicas tradiciones), ya con la excusa de promoción de la cultura y de la civilización, ya con la bandera del vanguardismo, ha estado, por lo general, tocado por el pecado original de pretender uniformizar al resto del mundo a su imagen y semejanza. Sin embargo, considero que una especie de “esencialismo latinoamericano” como respuesta al “universalismo eurocéntrico” no es una verdadera alternativa, ni para la teoría ni para la praxis política. Quiero clarificar que no es que sostenga que el pensamiento de Dussel pueda reducirse o resumirse en este esencialismo, pero sí que considero que, en determinados aspectos, su análisis puede conducir a polémicas conclusiones, al menos, por tres razones.

La primera de ellas tiene que ver, por supuesto, con la reivindicación de la categoría *pueblo* como categoría central de la teoría y de la práctica liberadoras y la posibilidad de derivar hacia el *populismo* que, como se sabe, ha sido una forma de gobierno muy repetida en la historia en la que las elites han conseguido mantener sus privilegios a partir de disfrazar como intereses comunes los intereses privados. Dussel comenta que, en contra de la uniformidad del pensamiento sobre el Otro que ha desarrollado tradicionalmente la filosofía dominante occidental, el pensamiento de la liberación pretende centrarse en el Otro radical que ha sido excluido tradicionalmente y volcarse hacia “el pueblo concreto”. Sin embargo, ¿cómo se define a este Otro radical, a ese “pueblo concreto”? Hablar de “pueblo latinoamericano” no es menos uniformador y pretender que sean las etnias primigenias precolombinas quienes den el carácter distinguible a este pueblo es, asimismo, una pretensión teórica tan arbitraria, dada la composición poblacional actual de América Latina, como la de describir económicamente a una comunidad donde la inmensa mayoría es, como decía Pasolini “sotto-proletaria”, en términos de una sociedad de burgueses y proletarios como afirmaría un marxista despistado como los que critica Dussel.

En segundo lugar, considero que un énfasis excesivo en la particularidad como respuesta a la uniformidad del pensamiento dominante puede llevar a la

condescendencia con las prácticas de opresión tradicionales por el simple hecho de que la tradición las legitima. Así, por ejemplo, si bien entiendo lo que comenta Dussel respecto al “secularismo militante” como una falta de respeto por todo el entramado simbólico de unos colectivos que organizan su sistema de valores a partir de unos elementos religiosos, no es menos cierto que dichos valores pueden entrar en contradicción, a su vez, con las aspiraciones liberadoras de otros colectivos que no comparten estos valores y que sean, por ejemplo, legitimadores de otras jerarquías (el hombre sobre la mujer, el clérigo sobre el seglar, etcétera). Por lo demás, el secularismo no tiene por qué significar la falta de respeto por los valores religiosos del otro, sino una manera de entender el mundo alternativa y no necesariamente antagónica en la que se diferencia entre ética privada y ética pública. Por ejemplo, un ateísmo como el de Sartre significa un compromiso colectivo en la búsqueda de la libertad, aun a sabiendas que no existe la posibilidad de apelar o de rendir cuentas a un Ser Supremo: es, por lo tanto, una ética humanista que no impone la uniformización en el descrédito de los valores religiosos, sino una posibilidad de fraternidad humana sólo por el hecho de ser humanos y compartir la voluntad de libertad.

Finalmente, aunque la política y la teoría de la liberación están encaminadas a acabar con las causas de la opresión económica y social derivada de los problemas de la pobreza, de la desigualdad o de la marginación, entender el conflicto Norte-Sur principalmente en clave de “lucha de identidades” puede llevar al “reduccionismo identitario” característico de aquellos que entienden los conflictos sociales siempre en función de una lucha de identidades, soslayando los fundamentos económicos que están en la base de dichos conflictos. No es pertinente, considero, oponer como un absoluto al pueblo latinoamericano frente a lo que sería el Norte dominador porque también ese pueblo tiene terratenientes y opresores de todo tipo y también ese Norte tiene excluidos y marginados.

En mi opinión, la cuestión de la *liberación*, bien como vocación ontológica del individuo, bien como vocación ontológica de una colectividad, conecta el movimiento de sublevación ante la autoridad con una cuestión que suele esquivarse -salvo por la corriente libertaria socialista- tanto a la hora de la discusión sobre el origen de las

desigualdades sociales como a la hora de entender el porqué de la permanencia y de la inevitabilidad del conflicto político y social, pero que es, a mi entender, crucial para comprender el más amplio significado de la liberación como praxis y pensamiento revolucionarios: *la cuestión de la jerarquización de la sociedad como base de toda situación de opresión y de heteronomía instituida*. En efecto, si de lo que se trata no es solamente de *obtener poder* -substituyendo el poder político ajeno por uno propio- sino de que se *transforme el poder*, es necesario que el movimiento de liberación, como movimiento ontológico radical, cuestione, ulteriormente, que el espacio de poder de lo político se distribuya entre centro y periferia. Es igualmente ineludible que las jerarquías y las subordinaciones que, en el orden actual, entiende como normales, naturales o forzosas sean puestas en tela de juicio.

Entendida de esta manera amplia, opino que la liberación puede ser comprendida como una *vocación de ser más* que no es exclusiva de un oprimido que no se identifica con un proyecto civilizatorio ajeno a su espacio territorial o referencial, sino, en una línea libertaria, una vocación ontológica universal para todo aquél que no se reconoce en un *nomos* instituido y pretende decidir sobre su propio estar en el mundo. Se trata de repensar los orígenes en los que se asienta la desigualdad y los procesos de subordinación con el fin de reconocer que la opresión, la heteronomía que implican no sólo son particulares o exclusivas de un espacio histórico concreto como es el Estado postcolonial de la América Latina contemporánea o los otros territorios que se sitúan en la periferia del sistema económico capitalista globalizado, sino que, antes al contrario, no hay nada más ordinario en la globalización capitalista que la planetización y la omnipresencia de la opresión. La voluntad de liberación puede nacer, por lo tanto, desde todos los puntos donde haya un subordinado o un marginado y, como en la era de la globalización capitalista, no hay territorio libre de opresión, puede impulsarse tanto desde un país del G-8 como de uno en que la miseria es el modo de vida para la mayoría de la población.

Cabe clarificar, por último, que la circunstancia de que el pensamiento sobre la liberación conecte con las aspiraciones políticas y las ideas sobre la justicia de proyectos políticos de tipo revolucionario cuyo desarrollo incluye el empleo de la

violencia insurgente no significa que el pensamiento de la liberación se haya centrado en la justificación de la insurrección armada. Un pensamiento sobre la liberación, como el de Dussel, es una teoría de la revolución, pero no una teoría de la insurrección. Lo primero significa que el hincapié teórico se coloca en la denuncia de los aspectos de la sociedad actual que perpetúan un determinado tipo de opresión y en la necesidad de transformarlos de acuerdo con unos nuevos parámetros. En cambio, una teoría insurreccional acentúa la exigencia de la insurrección armada como vía revolucionaria y pretende una justificación, tanto teórica como militar, de la validez de la lucha armada de carácter insurgente.

En el pensamiento de la liberación, hay un ensamblaje entre la teoría política y la práctica política con el fin de que ambas apunten a la necesidad de una transformación revolucionaria de todos los aspectos que contribuyen a la vivencia y a la perpetuación de la opresión, por ejemplo, desde el desprecio antiguo por las culturas ancestrales hasta la dependencia financiera de organismos multilaterales. Se trata de una discusión acerca de la necesidad de la revolución, pero no de la justificación, hasta donde yo conozco, de una vía revolucionaria concreta. De hecho, existen autores enmarcados en la corriente política de la liberación que rechazan expresamente la posibilidad de una resistencia violenta a la violencia de la opresión, como Hélder Câmara, comprometido con las ideas de la liberación y, al mismo tiempo, partidario firme de una acción liberadora no violenta.

Por consiguiente, la reflexión sobre la violencia insurgente o revolucionaria aparece en el marco de la reflexión sobre la violencia de la opresión, por ejemplo, contribuyendo a una comprensión integral de la violencia, como la comentada en el capítulo 3, cuando se habla de los problemas de marginación y pobreza entendidos como violencia de la opresión o violencia del sistema. La consideración de la violencia revolucionaria se efectúa, pues, enfrentándola dialectalmente al carácter de la violencia de la opresión. Como ejemplo de ello, propongo la lectura del siguiente texto de Paulo Freire:

“(La clase dirigente) sabe que quien va a definir sobre la pacifidad, es decir, el que la revolución sea pacífica o el que la revolución sea violenta es ella. La decisión no está en manos de la clase popular,

sino de la clase dirigente. Los que deciden sobre la violencia son quienes pueden costearla. Un campesino no venderá una vaca que le da leche para sus hijos con el fin de comprar una ametralladora sino en el caso extremo de que haya personas que van a acabar con la vida de sus hijos con otra ametralladora.”¹⁶⁰

4.3. Una violencia que habla: Las justificaciones de la violencia revolucionaria.

“Cuando los hombres acuden a las armas, la retórica ha terminado su misión. Porque ya no se trata de convencer, sino de vencer y abatir al adversario. Sin embargo, no hay guerra sin retórica. Y lo característico de la retórica guerrera consiste en ser ella la misma para los dos beligerantes, como si ambos comulgasen en las mismas razones y hubiesen llegado a un previo acuerdo sobre las mismas verdades. De aquí deducía mi maestro la irracionalidad de la guerra, por un lado, y de la retórica, por otro.”¹⁶¹

Cuando el ideal revolucionario implica el empleo de métodos violentos, necesita la presentación de unas razones, públicas y renovadas, que expliquen por qué se considera inevitable, así como la aceptación de unos límites en el accionar que le planten un coto. Ante todo, es interesante recordar de nuevo algunas de las características que ya se han señalado como particulares de los discursos, que no de los análisis sin más, sobre la violencia. Primera: en el caso de la violencia, en especial de aquella que llamamos política, nunca es lo mismo hablar de los motivos reales o pragmáticos que de las justificaciones que manejan las partes para presentar la violencia como justa o razonable. Como tampoco es lo mismo hablar de los motivos que se presentan para explicar una guerra, que la lógica particular de las armas que guía la contienda. La verdad, en el campo de lo político y en el de lo militar, no tiene la esencia socrática de totalidad y la justificación es, primordialmente, una estrategia de persuasión y convicción. Por lo tanto, es imprescindible no olvidar que se trata de discursos encauzados hacia un desenlace muy conciso, a saber, el de alcanzar la mayor aceptación

¹⁶⁰ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Ed. América Latina, Bogotá, 1980, pág. 39.

¹⁶¹ Palabras de Antonio Machado en la revista *Hora de España* (Valencia, enero de 1937, nº 1, Págs. 7-12). Obtenido en la página web: <http://www.filosofia.org/hem/193/hde/hde01007.htm> . Para consultar información sobre esta histórica publicación mensual, véase http://cvc.cervantes.es/obref/aih/pdf/05/aih_05_1_025.pdf.

posible sobre las propias opiniones y sobre el propio concreto quehacer. La segunda particularidad de dichos discursos es que nunca merece el mismo tratamiento la propia violencia que la del contrario. Un ejemplo claro de ello lo demuestra la reflexión filosófico-política dominante en el pensamiento euro-norteamericano sobre la violencia y sobre el sentido de la barbarie después de la Segunda Guerra Mundial, cuando se ha denunciado a Auschwitz y posteriormente al Gulag en la misma medida en que se ha silenciado a Hiroshima y a todos los otros actos de barbarie en que han participado Estados organizados en democracias liberales.

No le falta razón otra vez a Mairena, alter-ego de Machado, en el texto que encabeza el apartado, ya que la apariencia, la ficción de una ética en lo político, el enmascaramiento de las propias razones o la descalificación y criminalización del adversario encuentran, en el ámbito del poder político real y en el discurso de la guerra, el terreno más fértil para su génesis y desarrollo. El discurso sobre la violencia, la exposición de sus justificaciones son, así, actos estratégicos que no se construyen para llegar a una verdad, sino, como en la práctica de los sofistas, para vencerla. Si un proyecto revolucionario se subleva en contra de este modo en que se desarrolla lo político necesita proponer, también, una transformación radical de la retórica sobre la propia violencia. El discurso de un movimiento revolucionario tiene que ser el reflejo de esta nueva praxis si pretende que el sentido que se le confiere a su práctica revolucionaria adquiera un significado diferente de aquél de la violencia de la opresión.

Una primera cuestión para no olvidar, consecuentemente, es que *detrás del empeño de justificación, además de intentar que algo se convierta en justo, en legítimo o en no condenable, hay siempre la voluntad de exculpación y de excusación*. Toda guerra revolucionaria, por lo tanto, se desenvuelve, como mínimo, en dos frentes: el que se libra en el ámbito de las armas y el que se libra en el orden del discurso. Cuando un movimiento insurgente se enfrenta a un adversario, por lo general, un Estado, que es muy superior en el frente militar, no es descabellado pensar que la victoria sólo se logre cuando se gana, previamente, en el del discurso. Por este motivo, en los ámbitos de la violencia y de la guerra, el tema de las responsabilidades adquiere un papel fundamental, no sólo porque pone en relación al victimario con el sufrimiento de la

víctima, sino porque plantea el requisito de buscar argumentos éticos a algo que, acaso, sólo pueda explicarse por motivos pragmáticos¹⁶². Plantea, además, la urgencia de mirar a la violencia en su concreción y, por consiguiente, de plantearse el sentido de las responsabilidades sobre el sufrimiento que la acompaña.

En cuanto al vínculo entre violencia y revolución, me interesa introducir algunas breves reflexiones, a pesar de que un tratamiento serio de esta cuestión no se preste a un resumen compendiado, sobre todo, cuando advertimos que, indudablemente, tropezamos ante la más clásica de las cuestiones de la reflexión filosófica y politológica sobre la revolución, en especial, para sus detractores. En efecto, en el enciclopédico empeño de reducir los fenómenos sociales a un común denominador, la *revolución* se ha afiliado -de manera ambigua o no, pero casi siempre unívocamente- a una *práctica violenta*. Como ilustración de ello, nos sirve la primera acepción que brinda el DRAE para “revolución”: “*Cambio violento en las instituciones políticas, económicas o sociales de una nación*”. Sin embargo, si bien los episodios históricos tiendan a respaldar una verificación positiva de dicha articulación, en una aproximación teórica a la idea de revolución, es imprescindible separar el concepto de revolución del instrumento probable para alcanzarla. Con esto me refiero, asimismo, a lo imperioso que es, para cualquier proyecto revolucionario, que se comprenda y se juzgue la praxis violenta como un medio posible, entre otros, para conseguir el cambio social, pero que la excusa de ser un último recurso o el ardid semántico que ambiciona razonarse por la vía de su existencia misma no pueden funcionar, de manera automática, como sus justificaciones últimas, pues sin un fundamento ético y político que la explique, la praxis violenta sólo tendrá una razón contraria a *la política*, cuando es entendida como “ética de lo colectivo”, es decir, como una actividad colectiva reflexionada que concierne a todo aquello participable en la sociedad.¹⁶³

¹⁶² Por ejemplo, la farsa de las justificaciones de la violencia en el grado más obscuro ha tenido un ejemplo muy concreto en la justificación de las “guerras preventivas”, como las dos últimas guerras de agresión de EE.UU. y sus aliados a la población afgana y a la iraquí después de los atentados a las Torres Gemelas. No existe ningún otro caso histórico en que la guerra haya sido declarada y respaldada públicamente por justificaciones de la guerra que no se preocupan, ni siquiera, por guardar las apariencias de una ética de lo político.

¹⁶³ Cf. Castoriadis, Op. Cit.

Para concisar: La violencia revolucionaria es, ante todo, una praxis política que necesita justificación y ésta no puede ser algo *dado*, algo que, como la legitimidad de la violencia del Estado, se presente en un orden de cosas natural, con apariencia de espontáneo, sino que necesita ser renovada y razonada constantemente para que conserve su espíritu diferenciador y así pueda reivindicarlo. Es, como dice Ricoeur, *una violencia que habla* y en su voluntad transformadora de la sociedad y su empeño de justificación pública es donde deben hallarse las motivaciones que la expliquen.¹⁶⁴ Sin embargo, en la historia de las teorías políticas que tienen como meta final la idea de una subversión radical de la estructura social existente, se ha malinterpretado a menudo el carácter instrumental que tiene la praxis violenta en una revolución o en que se ha confundido la insurrección con la revolución. Como reprobaba el pensador anarquista Luigi Fabbri¹⁶⁵ a la fascinación de la literatura burguesa de principios del siglo XX por los actos individuales de violencia subversiva reivindicados por activistas que se reconocían o, al menos, se autoproclamaban anarquistas, el valor desmedido conferido a un acto de violencia o de rebelión no es más que la prueba de la mayor trascendencia que se adjudica a contadas personas en comparación a la que se dispensa a todo el ambiente social. Análogamente, el intento de que la praxis violenta sirva como inspiración para la transformación revolucionaria que se persigue equivale al olvido de las razones por las cuales se empezó a luchar. Actitudes como las de la fascinación por el guerrillerismo, por el militarismo insurgente o por el acto de insurrección como tal pertenecen, asimismo, a la falsa seducción por la violencia insurgente.

De todas formas, como ya advertía Maquiavelo en *El Príncipe*, no hay nada de éxito más incierto y más difícil de iniciar que la impulsión y dirección de nuevas instituciones, porque el innovador tiene por enemigos a aquellos que sacan provecho del orden antiguo, mientras que los que tienen beneficiarse del nuevo orden son siempre los defensores más débiles y con menores recursos. Por lo tanto, la violencia acaba siendo, al final, un ingrediente casi universalmente presente en todo movimiento activo insurgente. Con todo, una glorificación de la violencia, además de no poder ser nunca

¹⁶⁴ Cf. Paul Ricoeur, “Violence et language” en *La Violence. Recherches et Débats*, Desclée de Brouwer, Paris, 1967.

¹⁶⁵ Cf. Fabbri, Luigi, Los anarquistas y la violencia, Folleto publicado por la OCL (Organización por el Comunismo Libertario), 2003.

una actitud éticamente fundamentada y, por lo tanto, contraria, al final, a un ideal revolucionario, siempre comporta dos olvidos. El primero, que la violencia de la opresión es algo más que la violencia organizada en un ataque directo de los organismos coercitivos del Estado y consecuencia del proceder preciso de algún poderoso o algún individuo excepcionalmente violento. El segundo, que la violencia revolucionaria, en tanto que acción colectiva orientada hacia unos fines públicos, requiere siempre una justificación que tiene que incluir, irremisiblemente, una búsqueda de mayor justicia colectiva y un empeño por acabar con las causas de la opresión.

Pero, ¿cómo se llega a razonar como *justa* la opción por la violencia? ¿Cómo se efectúa el recorrido que transcurre desde la condena a la justificación, desde una apreciación negativa de lo violento o de la violencia a una calificación positiva en términos políticos e, incluso, morales? ¿Debemos considerar que, en última instancia, es siempre un oxímoron una expresión del tipo “violencia justa”, o bien podemos encontrar un fundamento ético para el empleo de la violencia?

Sin duda, no hay una postura política más fácil de salvaguardar que la del pacifismo radical, no solamente por lo acomodaticia que pueda ser, sino, principalmente, porque no enfrenta radicalmente al individuo con la exigencia moral del *no matarás* ni conlleva una decisión ética extrema, de dudosa resolución, que no puede ser más que la defensa del sufrimiento en aras de conseguir un estado de cosas en que haya menos sufrimiento. Como destaca Tugendhat, sólo el pacifista radical tiene el derecho a rechazar el problema de la justificación de la violencia o de la guerra. Los demás pacifistas, entre los que se incluye, aunque partan de la crítica a los horrores de la guerra, tienen, obligatoriamente, que plantearse el problema de la justificación si reconocen que, en casos excepcionales, puede llegar a ser justificable una guerra o un movimiento insurgente violento.

En suma, cuando se reconoce una *excepcionalidad* para la violencia es necesario, por lo tanto, fundamentar el porqué.¹⁶⁶ Para empezar, debemos partir de que no es lo mismo

¹⁶⁶ Vid. “*El problema de la paz, hoy*” (1991) en Ernst Tugendhat, *Ética y política: conferencias y compromisos 1978-1991*, Tecnos, Madrid, 1998.

decir que la violencia sea justificable a que sea justa. Lo primero se puede responder apelando a razones pragmáticas, mientras que lo segundo requiere que, primeramente, expliquemos en base a qué concepción de la justicia o de la carencia de ella nos apoyamos. Para concluir, debemos admitir que, como ya se ha señalado para la consciencia rebelde, no será nunca posible hallar una solución ética satisfactoria o total, sino que siempre quedará abierto el camino para la ambigüedad.

Lo que queda claro es que ningún otro modelo de razonamiento del ámbito de la filosofía política y moral carga con una mayor dificultad ética ni es tan resbaladizo para amoldarse a una explicación ingenua que aquel razonamiento que pretenda una fundamentación del empleo de la violencia como método legítimo de acción política. Lo complicado, aquí, es explicar la viabilidad de la acción insurgente violenta sin caer en argumentos que atenúen la verdadera naturaleza de la violencia. En mi opinión, nadie ha planteado la cuestión de una manera más desgarradora que Simone Weil, a quién, otra vez, acudo para ilustrar esta cuestión. La ulterior pregunta, a partir de sus reflexiones en la carta que le escribe a Georges Bernanos en 1938 a raíz de su estancia en la guerra española, podría formularse así: *¿Cómo, cuándo y por qué se decide que un hombre queda al margen de la vida? ¿Por qué, para el hombre, a veces, no hay nada más natural que matar?*¹⁶⁷ Teniendo en cuenta el alcance de estas preguntas, comprendemos por qué es tan compleja la justificación de la violencia revolucionaria y por qué debe considerarse, en mi opinión, la pregunta capital e inicial de todo movimiento revolucionario que opte por una praxis violenta.

La justicia a la cual apelan aquellos que defienden la legitimidad de una guerra revolucionaria se condensa en la convocatoria de un derecho que, como bien señala Marcuse, es uno de los elementos más antiguos de la civilización occidental: el *derecho a la resistencia*.¹⁶⁸ En respuesta a este derecho, el Estado, en nombre del peligro latente que siempre significa la subversión, justifica la defensa a ultranza del orden social existente apoyado en una legalidad que es, al mismo tiempo, la que legitima su propia razón de ser y que se sintetiza en el hecho de presentarse como resultado del pacto

¹⁶⁷ Vid. "Carta a Georges Bernanos" de 1938 en Simone Weil, 1997, Op. Cit.

¹⁶⁸ Cf. Herbert Marcuse, Un ensayo sobre la liberación, Joaquín Moritz, México, 1969.

social, como la única entidad donde se ha depositado la soberanía política de la comunidad y la única que puede detentar legítimamente la prerrogativa de disponer de la violencia organizada. El subversivo, por consiguiente, es acusado de ser delincuente o enemigo de la sociedad y él se posiciona explicando y reivindicando su propia violencia como un acto político.

Como respuesta a esta concepción negativa de la subversión, el revolucionario propone definir su praxis como un *valor histórico* que opone una contra-violencia a la violencia organizada del Estado, tanto la de sus medios coercitivos como la que es la consecuencia de la iniquidad del orden social. La opción por la violencia se entiende, así, como un último recurso. “*La violencia del oprimido es, en el fondo, lo que recibió del opresor*”, apunta Paulo Freire.¹⁶⁹ Así, el revolucionario reconoce que la violencia es un instrumento que, aunque no sea deseable, es irremediable, dada una situación histórica concreta, para llevar a cabo la necesaria transformación de la sociedad que acabe con una situación concreta de opresión. La explicación de esta inevitabilidad de la violencia la encuentra en la violencia “*que se esconde bajo el color de la legalidad en el llamado ‘orden público’ el cual debe mantenerse a toda costa y a expensas de los desposeídos*”, si utilizamos las palabras de Karl Lenkersdorf.¹⁷⁰ La violencia revolucionaria es concebida, de este modo, como la única respuesta humana posible para realizar los cambios históricos que las carencias humanas exigen, como el único medio que queda para instaurar una nueva justicia. Sin embargo, este modelo de razonamiento de la causa de la praxis violenta insurgente ofrece una ocasión única para sus detractores para su impugnación y ningún paso puede ser más concluyente que negar, como hemos visto, que lo que existe en el estado prerrevolucionario sea, en realidad, violencia. Si solamente la violencia revolucionaria puede estar justificada en tanto que es una respuesta a la violencia de la opresión, a saber, como una contra-violencia, el camino más recto para impugnar de raíz una insurgencia es la negación de que exista violencia contra la cual levantarse. Por esta razón, son tan convenientes las

¹⁶⁹ Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad*, Eds. Pepe, Medellín (no figura el año de publicación), pág. 28.

¹⁷⁰ Karl Lenkersdorf, “Religión y Revolución” en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1994, (2 vol.), pág. 143.

precisiones semánticas en el campo de lo político y, todavía más, cuando hablamos de violencia.

La violencia insurgente, por lo tanto, desnuda una visión trágica de la vida, así como una consciencia colectiva sobre la propia existencia que reconoce a otra violencia como el fundamento de la propia opresión, a la que opone su particular violencia como instrumento para acabar con aquélla. Esta autoconsciencia del revolucionario parte de una contradicción entre el *ser* y el *reconocerse* o el *querer ser* y, por eso, en ningún caso, debe pensarse que la violencia insurgente, como medio que es, sea por ella misma la génesis ni de la rebelión ni de la revolución. El valor de la violencia reside en su función instrumental.

Así, por ejemplo, en su conocida expresión, Engels apunta que la violencia es la *partera de la historia*, es decir, la que ayuda al nacimiento de un mundo social y político nuevo, pero no es la que lo gesta, es decir, no es la que hace la revolución, sino que es sólo uno de los medios para alcanzarla: “*La violencia desempeña también otro papel en la historia, un papel revolucionario (...) es la comadrona de toda vieja sociedad que anda grávida de otra nueva: [es] el instrumento con el cual el orden social se impone y rompe formas políticas enrigecidas y muertas*”¹⁷¹ No estamos hablando, por lo tanto, de una glorificación de la violencia, como tantas veces se ha malinterpretado en Engels y en otros autores marxistas y anarquistas, ya que lo que conduce al cambio histórico, en realidad, es el *movimiento de rebelión* y la violencia es un medio, pero no porque sea necesario por sí mismo, sino porque se considera que las circunstancias así lo exigen.¹⁷² Su necesidad reside en que es un *último recurso*, no en que sea el más fácil ni el mejor, aunque, como ya he señalado, es inexcusable reconocer lo evidente: nada afecta más al

¹⁷¹ Federico Engels, *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring* (Anti-Dühring) en *Obras Filosóficas*. Col. Obras Fundamentales de Marx y Engels. (Wenceslao Roces, dir), nº 18 (págs. 1-286), Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pág. 189.

¹⁷² Cf. Sánchez Vázquez Op. Cit, pág. 457, a propósito de aquellos que han acusado al socialismo de hacer una apología de la violencia: “(...) *pero ni Marx ni Engels, por un lado, ni Lenin por otro trataban de hacer la apología de la violencia y, menos aún, considerarla como un fin en sí o un método exclusivo de lucha. La violencia era para ellos una necesidad impuesta por las contradicciones irreconciliables de una sociedad dividida en clases antagónicas y utilizada, con fines diametralmente opuestos, tanto por las clases dominantes como por las clases oprimidas.*”

ser humano que el ataque a su realidad corpórea y ésta, por desgracia, ha sido siempre una tentación de poder demasiado atrayente para aquéllos que han podido ejercerla.

Cuando la violencia contradice y niega los derechos naturales de rebelión y de resistencia, ya sea porque no tiene como meta la consecución de una mayor justicia colectiva ya sea porque cae en la desmesura, entonces ya no puede justificarse por cuanto no es un medio de liberación, sino de opresión y de explotación. Se entiende, por lo tanto, la violencia según una ética histórica. Por eso, Camilo Torres dice que si la violencia revolucionaria es el único camino para ahorrarse la cotidianidad violenta, “*lo ético es ser violentos de una vez por todas para curar la violencia que ejercen las minorías económicas contra el pueblo*”.¹⁷³

Se puede concordar o no con este significado histórico que se le confiere a la violencia insurgente, pero, de lo que no cabe duda, es de que representa un modelo de razonamiento de la propia violencia que no se conforma en justificarse a partir de su existencia misma, ni, mucho menos, a partir de una idealización del momento insurreccional. Cuando se reconoce a la revolución social como una realidad histórica que no puede pararse, se entiende la violencia como último recurso para acabar con la violencia existente en el orden social prerrevolucionario. Así lo vemos, por ejemplo, en las siguientes palabras de Paulo Freire:

*“Toda situación en que las relaciones objetivas entre ‘A’ y ‘B’, ‘A’ explota a ‘B’, en que ‘A’ obstaculice a ‘B’ en su búsqueda de afirmación como persona, como sujeto, es opresora. Esta situación, al implicar el estrangulamiento de esa búsqueda es, en sí misma, una violencia (...) porque hiere la vocación ontológica e histórica de los hombres a ser más. Una vez establecida la relación opresora está inaugurada la violencia. De ahí que jamás haya sido ésta, hasta hoy en la historia, iniciada por los oprimidos.”*¹⁷⁴

En cualquier caso, aquéllos que consideran que la violencia insurgente es siempre algo prohibido y recusable, tanto si es conceptualizada como *contra-violencia* como si es

¹⁷³ Cf. Torres Restrepo, Camilo, *Escritos Políticos*, El Áncora Editores, Bogotá, 1991.

¹⁷⁴ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Bogotá, Editorial América Latina, 1980, pág. 39.

entendida como la expresión del legítimo derecho de rebelión ante la opresión, entienden que la búsqueda de una justificación para la subversión armada no es más que un ambage moral, una máscara, para disfrazar con razones aquello que no puede tenerlas por su propia naturaleza.

El primer paso es, por lo tanto, negar que sea una praxis política y situarla en el ámbito de lo delictivo o de lo patológico. Así, por ejemplo, Enzensberger¹⁷⁵-quien, en su momento, fue tan famoso por el hallazgo de la expresión de *guerras moleculares*- opina del siguiente modo sobre las justificaciones que puedan hacerse acerca de la violencia revolucionaria hoy en día:

“Por doquier podemos contemplar fenómenos parecidos: en África, en la India, en el Sureste asiático, en Latinoamérica. Ya no queda el menor vestigio de la aureola heroica de los guerrilleros, partisanos y rebeldes. Antaño pertrechadas con un bagaje ideológico y respaldadas por aliados extranjeros, hoy la guerrilla y la antiguerrilla han acabado independizándose. Lo que queda es el populacho armado. Todos estos autoproclamados ejércitos, movimientos y frentes populares de liberación han degenerado en bandas merodeadoras que apenas se diferencian de sus contrincantes. Ni siquiera el variopinto bosque de siglas con el cual se adornan - FNLA o ANLF, MPLA o MNLF consigue ocultar que no poseen objetivo, proyecto ni ideal alguno que los mantenga cohesionados; tan sólo una estrategia que apenas merece este nombre, pues se reduce al asesinato y al saqueo.”

A tenor de este texto, no sabemos si lo que más le molesta a Enzensberger es que el “populacho” (como, finalmente, denomina a los insurgentes, haciendo gala de un aristocracismo y un prejuicio de clase desconcertantes) se atreva a presentar una resistencia violenta o que, al final, no sean más que asesinos y saqueadores. La descalificación, la banalización o la criminalización son, con demasiada frecuencia, estrategias de lucha contra el discurso del adversario, incluso por parte de prestigiosos filósofos, como el que firma el anterior texto. Sobre este tema, volveré en el Capítulo 5, aunque, como estrategia argumentativa, vemos que, a lo único a lo que puede aspirar es al aplauso espontáneo de aquéllos que han intentado reducir la significación de los

¹⁷⁵ Hans Magnus Enzensberger, *Perspectivas de guerra civil*, Anagrama, Barcelona, 1994, págs. 16-17.

conflictos sociales a categorías morales reduccionistas, del tipo buen ciudadano/criminal, en lugar de apelar otras categorías políticas o al análisis del contexto social y político en el que se desenvuelven estas contiendas.

En cualquier caso, resulta evidente que intentar explicar movimientos insurreccionales armados actuales como el de las guerrillas colombianas, el movimiento zapatista de México o el de la resistencia palestina a partir de obtusos argumentos que apelan a la falta de sentido ético, a la incapacidad de compasión, al gusto por los métodos violentos o a la propensión a la barbarie de sus partidarios, como está tan de moda hoy en día entre los terroristólogos -en línea de una concepción de la violencia revolucionaria únicamente como *delito* y no como *acción política*- no brinda ningún argumento serio para comprender la naturaleza socioeconómica de estos movimientos, ni ofrece, tampoco, alternativas reales para una resolución pacífica de dichos conflictos ya que niega, de antemano, algo que, en mi opinión, es una realidad indiscutible: la existencia real de una lucha de clases en el seno de estas sociedades. Por este motivo, tal y como indica Melloti¹⁷⁶, la principal dificultad para el estudio y la comprensión de una revolución o de una guerra revolucionaria reside en el hecho de que casi nunca han sido evaluadas más que por *creyentes*, calumniadas por unos o enaltecidas por otros, son dogmas aceptados por la fe o perseguidas inquisitorialmente.

En suma, no toda la violencia insurgente o insurreccional es una violencia revolucionaria, ni toda la violencia cuyos partidarios nombran como “revolucionaria” lo es, si no significa, cuando menos, que la meta a alcanzar suponga, como indica Arendt, *un nuevo origen, un pro-yecto* orientado hacia el futuro y que se aspire a una idea de justicia superior. Este tipo de *revolución* es un intento de alcanzar una sociedad en la que la opresión, la tiranía, las desigualdades entre los hombres, la alienación de las conciencias y la explotación económica de los más desfavorecidos no sean los fundamentos sobre los cuales se organice la vida, como sucede en la globalización capitalista actual, sino, antes al contrario, es la idea que ha existido en la tradición del anarquismo, del marxismo, de los movimientos de liberación o de los procesos anticolonialistas de instaurar una sociedad con una forma alternativa de justicia, de

¹⁷⁶ Umberto Melloti, *Revolución y Sociedad*. FCE, México, 1971, pág. 19.

organización económica y de respeto por las personas y por su ecología. No entran en esta consideración, por lo tanto, aquellos procesos insurgentes que sólo aspiran a la transferencia del poder del Estado de las manos de un grupo a las de otro, ni aquellos en los que la construcción de la identidad y el objetivo de la lucha es de naturaleza nacionalista, sino aquéllos que, junto con el cambio político, tienen un objetivo social redistributivo y no se consideran culminadas hasta que no se reforme profundamente toda la estructura socioeconómica. Es obvio, por lo demás, que la distinción entre revolución política y revolución social es gradual y no definitiva, pues todas las revoluciones traen consigo una modificación de la estructura organizativa e institucional en la esfera de lo político y, en mayor o menor medida, cambios económicos y sociales.

Así, la violencia insurgente es, como toda violencia, una *trasgresión*, pero necesita colocarse dentro de unos nuevos límites si pretende estar éticamente fundamentada y no sólo *convencer* de que lo está, es decir, debe empezar por el reconocimiento, en todo momento, de su carácter instrumental, así como de la existencia de unos confines de actuación que no es admisible rebasar, por muy razonados o justos que puedan elevarse los objetivos que se persiguen. Para ello, no basta con un modelo de retórica que sea un espejo del modelo que utiliza el Estado para dar por supuesta su violencia como parte de un orden natural de las cosas, sino que se necesita explicar por qué se acude a esta excepcionalidad que es siempre la violencia. No se trata, como pretendía Stepan de *Los Justos*, de que la búsqueda de la mayor justicia se logre a partir de la violencia sin ningún límite ético, sino de pensar en una nueva gramática de lo político que acompañe a esta nueva praxis. No se podrá hablar de movimiento revolucionario si actúa y habla como actúan y hablan aquellos contra los cuales se rebela. Necesita, por un lado, justificarse públicamente, cotidianamente y atendiendo a razones colectivas. Por otro lado, también precisa que se reconozca la responsabilidad ante la propia violencia y que esta responsabilidad pueda ser imputada tanto a nivel individual como grupal. Una cosa es justificar la opción por la violencia mediante argumentos éticos, pero otra muy distinta es pretender que los argumentos que se convocan modifiquen lo concreto de la violencia.

4.4. Para terminar: Una violencia que habla, pero que no es la negación de la violencia

Para concluir este capítulo 4, me interesa concentrarme en una reflexión que suele aparecer respecto a la praxis violenta revolucionaria, a cuyas consecuencias éticas y políticas es, según mi parecer, por entero imprescindible de atender y que, sin embargo, en medio de la retórica sobre la revolución, o de la necesidad del cambio histórico, a veces pasan profusamente desapercibidas. Me refiero al intento de afirmación de que la violencia subversiva o revolucionaria sea una violencia radicalmente heterogénea de la violencia de la opresión o que, por la finalidad que se le otorga o el contenido de justicia que pueda defender, pueda considerarse una “violencia purificada”.¹⁷⁷ En mi opinión, sostener esta afirmación entra, en primer lugar, en abierta contradicción con el carácter diferente que pretende asumir no sólo la praxis revolucionaria, sino también el discurso que sirve para explicarla. En segundo lugar, plantea una contradicción con aquello que hemos señalado como esencial de la violencia, esto es, que siempre es algo concreto y fuente de sufrimiento, lo cual es independiente de los fines por los cuales se acude a la violencia.

Veamos, primero, a qué tipo de argumentos me refiero. Por ejemplo, según Sánchez Vázquez,¹⁷⁸ cuando la violencia sirve para edificar una nueva sociedad en que se desestime el uso de los medios coactivos y coercitivos para la resolución de los conflictos sociales y para la impulsión del cambio social, entonces, opina, esta praxis violenta es una “*violencia que se niega a sí misma*”, ya que su objetivo final es alcanzar un nuevo orden social en que desaparezca la violencia raíz de todas las violencias, la explotación del hombre por el hombre y la opresión en sus diferentes caras y, por consiguiente, debe entenderse como “*una violencia históricamente determinada que marcha, con su propia contribución, a su desaparición futura.*” Otro autor, Julio Barreiro, en la misma línea, también sostiene, “*El verdadero revolucionario es, en el*

¹⁷⁷ Por ejemplo, las siguientes palabras de Mao Tse Tung: “*La guerra revolucionaria es una antitoxina, que no sólo destruirá el veneno del enemigo, sino que también nos depurará de toda inmundicia. Toda guerra justa, revolucionaria, está dotada de una fuerza inmensa, capaz de transformar muchas cosas o abrir el camino a su transformación.*” Mao Tse-Tung, *Libro rojo de Mao. Ideario de un gran luchador*, Edición a cargo de Mateo Madrudejos, Bruguera, Barcelona, 1976, pág. 65.

¹⁷⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2003, pág. 471.

fondo, un pacificador y sus medios de lucha serán validados por sus intenciones de crear una sociedad justa, que es la condición necesaria de una sociedad no violenta".¹⁷⁹ Finalmente, recordemos, Ricoeur contrapone la violencia "*que habla*" del revolucionario, cuyas palabras dependen de su acción transformadora, con la falta de justificación de la violencia del Estado y, consecuentemente, como es una violencia que quiere explicarse, es una violencia que se sitúa en la órbita de la razón y que comienza a negarse como violencia.¹⁸⁰

En mi opinión, tanto Sánchez Vázquez, como Barreiro, como Ricoeur (al menos, aquí) confunden radicalmente dos cuestiones: que la violencia revolucionaria sea una violencia que habla y que ello sirva para distinguirla de la violencia contra la cual se rebela y, por otra parte, que sea una violencia que represente la negación de ella misma. Me parece erróneo sostener esta segunda afirmación y, en lo que sigue, explicaré por qué.

En mi opinión, considero que, para la defensa de la praxis violenta revolucionaria, no ofrece ningún razonamiento serio y, menos todavía, ético, justificarla a partir de pretender negarla, de paliarla con adjetivos atenuantes o de desleirla en la inconcreción del futuro. Que la violencia contra la cual se alza la violencia insurgente sea una violencia brutal o insoportable no conlleva que, por ello, ella misma deje de ser también brutal e insoportable. Este descuido o esta ocultación, según como se mire, únicamente sirve, además de una excusa excelentemente fundada para los detractores de la revolución por la falacia de estas suposiciones, para que aquel discurso que se llama contra-discurso se ubique en una posición paralela a la del Estado cuando, por ejemplo, excusa su propia violencia llamándola *fuerza* y, en cambio, condena la insurgente como *violencia* o *terrorismo*. Esto es lo que se hace, desde el discurso oficial de la verdad sobre la violencia, con la violencia del Estado, como, por ejemplo, encontramos en el siguiente texto de Norberto Bobbio¹⁸¹:

¹⁷⁹ Julio Barreiro, *Violencia y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1971.

¹⁸⁰ Cf. Paul Ricoeur, Op. Cit.

¹⁸¹ Bobbio, Op. Cit, pág. 205 – 206.

“Además de la diferencia entre guerras justas e injustas existe también la que distingue violencia legítima e ilegítima, legal e ilegal. Tan grande es la distancia entre estas dos formas antitéticas de violencia que para distinguirlas se usa, tanto para la violencia legítima, es decir, la ejercida por una autoridad legítima, como para la violencia legal, es decir la ejercida dentro de los límites legales que la regulan, la palabra fuerza. Cuando se dice que el Estado se caracteriza por tener el monopolio de la fuerza, se quiere decir que la violencia que ejerce el Estado es legítima, por eso se distingue la violencia del verdugo de la del asesino, y también legal, al menos en los estados de derecho, cuyo poder soberano se ejerce en el ámbito de leyes preestablecidas. (...) Por emplear categorías que acabamos de nombrar, se podría decir que el derecho permite distinguir la violencia justa de la injusta, la legítima de la ilegítima, la legal de la ilegal.”

No es, sin embargo, una actitud exclusiva de aquéllos que diferencian radical y esencialmente entre *fuerza* y *violencia*. Desde el lado de los defensores de la violencia insurgente, también encontramos esta actitud ante la violencia revolucionaria, por ejemplo, en el polémico prefacio de Sartre a *Los condenados de la Tierra* de Franz Fanon. Sartre, como Camus, parte también de la idea de la *negación* como génesis de la consciencia revolucionaria, en tanto que significa una toma de consciencia sobre el yo que no se reconoce en ningún *nosotros*. Así, sólo cuando el sometido, el colonizado, niega, íntima y radicalmente, una existencia diseñada por otros que se presenta como natural, aparece la consciencia de la opresión y de la violencia que sobre él se ejerce: *“La violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos. (...) Si se resiste, los soldados disparan, es un hombre muerto, si cede, se degrada, deja de ser un hombre.”*

¹⁸² Como la violencia colonial (la raíz de la opresión) ha tratado de deshumanizar al sometido, entonces, sólo a partir de su propia violencia, el sometido se reconoce como hombre:

“Nos servirá la lectura de Fanon; esa violencia irreprimible, lo demuestra plenamente, no es una absurda tempestad ni la resurrección de instintos salvajes ni siquiera un efecto del resentimiento: es el hombre mismo reintegrándose. Esa verdad, me

¹⁸² Cf. Fanon, Franz, *Los condenados de la tierra*, Txalaparta, Tafalla, 1999, Prefacio de Jean Paul Sartre, pág. 15.

*parece, la hemos conocido y la hemos olvidado: ninguna dulzura borrará las señales de la violencia: sólo la violencia puede destruirlas. Y el colonizado se cura de la neurosis colonial expulsando al colono con las armas. Cuando su ira estalla, recupera su transparencia perdida, se conoce en la medida misma en que se hace; de lejos, consideramos su guerra como el triunfo de la barbarie; pero procede por sí misma a la emancipación progresiva del combatiente, liquida en él y fuera de él, progresivamente, las tinieblas coloniales. Desde que se empieza, es una guerra sin piedad. O se sigue aterrorizado o se vuelve uno terrible, es decir: o se abandona uno a las disociaciones de una vida falseada o se conquista la unidad innata. Cuando los campesinos reciben los fusiles, los viejos mitos palidecen, las prohibiciones desaparecen una por una; el arma de un combatiente es su humanidad porque, en los primeros momentos de la rebelión, hay que matar: matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente, por primera vez, siente un suelo nacional bajo la planta de los pies.*¹⁸³

Esta consideración de Sartre de la violencia insurgente como “el hombre mismo reintegrándose”, como el ser del oprimido cuando logra *ser* como se *reconoce*, plantea, no obstante, la radical contradicción teórica que antes hemos señalado: si la violencia del opresor se entiende como la raíz de la heteronomía ontológica del oprimido, ¿por qué la violencia del insurgente se comprende como la culminación de su autonomía? El equívoco de Sartre radica, en mi parecer, en que margina, aquí, las dos características más categóricas de la violencia: su carácter instrumental y que es siempre fuente de sufrimiento, esto es, la *invariabilidad de su concreción*, que se mantiene independiente de los motivos por los cuales se emplea.

Está fuera de discusión que si se mata a un europeo, a un opresor en este caso, queda un hombre muerto, pero el resultado es el mismo si se mata a un oprimido. Sin embargo, que quede un hombre libre (uno que ya es como se reconoce) no depende de la muerte del primero, en tanto que comprendemos que la violencia es uno de los instrumentos que tiene el ser humano para su propia transformación y para alterar al mundo que lo rodea, pero no es, en ningún caso, por ella misma, la génesis de ese nuevo hombre: dicho origen debe buscarse en la autoconsciencia del individuo, en el movimiento de

¹⁸³ Op. Cit., págs 18-19.

rebelión, que ni se reconoce en un *nomos* instituido ni acepta una situación que le viene impuesta externamente a su razonamiento reflexionado. Acudir a argumentos del tipo “tu quoque” puede ser, tal y como indica Shopenhauer, una buena estratagema para alcanzar el éxito de la razón en una discusión, pero no puede presentarse como parte de una reflexión seria sobre el sentido de la violencia.

Como ya he afirmado en la introducción al segundo capítulo, si algo en la violencia está fuera de discusión, es que es siempre *algo concreto* y que aquí el sufrimiento siempre está presente. La violencia, sea su víctima un pobre campesino, sea su víctima un desalmado verdugo, sigue siendo violencia, conserva la concreción. Lo concreto de la violencia es invariable, tanto si se cuelga al comandante del campo de Birkenau, como si se conduce a Vancetti a la silla eléctrica. Si esto no se recuerda, se pierde de vista tanto el carácter físico y alienador que tiene toda violencia, como su naturaleza instrumental, de medio para un fin, y no de algo que puede ser un fin por sí mismo. Negar que la violencia revolucionaria sea violencia o que sea una violencia con una dispar concreción presupone entrar en otro juego de la ambivalencia sobre la violencia. Además, no reconocer el origen violento de la revolución o de un movimiento subversivo conlleva que tampoco se admita el origen violento de las disposiciones jurídicas que emanen de ella y, consiguientemente, abre la veda a que una nueva forma de enmascaramiento de la violencia originaria, ocupe el lugar de la primera.

Opino que reconocer que la violencia revolucionaria es una violencia que habla, que mantiene su voluntad de justificación pública, no tiene que llevar a reconocer que sea una violencia que se niega a sí misma: si se afirmase esto, se inauguraría otro camino de opresión y, por lo tanto, sería el instrumento de una revolución fracasada. En consecuencia, es preferible el realismo de aquéllos que reconocen la violencia como instrumento para la lucha política que se pretende, pues no disimulan lo concreto de la violencia, al idealismo de aquéllos que la enmascaran con adjetivos lenitivos para ocultar su verdadera naturaleza.

La praxis revolucionaria, por lo tanto, precisa poder pensar fuera de los modelos de razonamiento que son idénticos a los del Estado y no aceptar las reglas de un nuevo

juego de ambivalencia sobre la violencia, substituyendo, ahora, al *pharmakon* del derecho por el *pharmakon* de la revolución. Sólo así puede ser posible hallar las razones que puedan justificar públicamente la praxis violenta revolucionaria cuando se considera la única respuesta humana posible a una violencia superior, insoportable, cuando quiere tratarse de un tipo de acción colectiva política legítima que pretende una justicia radicalmente superior, cuando de lo que se trata es de que el sufrimiento humano sea menor.

Llegados a este punto, una de las preguntas más interesantes que pueden plantearse es la siguiente: ¿son la violencia vigilante y la violencia revolucionaria, siempre y en todo momento, fenómenos inequívocamente distinguibles? En mi opinión, aunque sea una pretensión antigua de la teoría aprehender la realidad de una manera rotunda, su indómita naturaleza se acaba por imponer a la voluntad sistematizadora. ¿Cómo, si no, podemos entender lo que significó la violencia de la época de la revolución francesa? Esteban, el protagonista cubano de *El Siglo de las luces* de Alejo Carpentier, dice en un momento del libro “*Vengo de vivir entre los bárbaros*”, y venía, precisamente, de acompañar a uno de los principales impulsores de la revolución en su periplo por las colonias francesas del Caribe, portando el espíritu revolucionario con la guillotina en la proa del barco, recitando los nuevos derechos del hombre mientras se justificaba el pillaje y el sometimiento de aquéllos a los que se quería liberar.¹⁸⁴ Es cierto que es una novela, pero, como se dice, inspirada en hechos reales. Por una parte, la violencia de los revolucionarios franceses sirvió para trastocar radicalmente todos los esquemas de la economía, de la estructura social y de la configuración del poder político: fue, sin lugar a dudas, un instrumento revolucionario. Por otra parte, se convirtió en un medio para el control, la dominación o la expansión colonialista y, además, en tantas ocasiones, mediante la práctica de la crueldad.

No existe, por lo tanto, “violencia purificada” en el sentido que algunos teóricos de la revolución han pretendido defender, sino que toda violencia lleva el germen de la opresión, aunque, por supuesto, esto no invalide el hecho de que la violencia insurgente o revolucionaria pueda ser una acción política justificable o legitimable, ya por su

¹⁸⁴ Alejo Carpentier, *El Siglo de las luces*, Planeta, Barcelona, 1985, pág. 254.

condición de último recurso, ya por su condición de expresión del derecho ancestral de rebelión contra la injusticia. Se trata, finalmente, de no aceptar las reglas lingüísticas que nos ofrece el discurso oficial de la verdad sobre la violencia instituida y que el contra-discurso del instituyente sea contrario no sólo porque subvierte su contenido, sino, principalmente, porque pretende hablar en otro lenguaje. No reconocer la violencia en su brutal significado no puede significar más que un itinerario que finalice en una opresión renovada.

En conclusión, el movimiento de rebelión es, efectivamente, un movimiento ontológico autonomizador, mientras que la violencia insurgente es uno de los instrumentos del cual se sirven los individuos cuando quieren forzar, mediante sus propias posibilidades, que la estructura política del mundo cambie de acuerdo a esta nueva consciencia sobre sus derechos. El primero es la génesis del impulso revolucionario, mientras que la praxis violenta, uno de los despliegues de dicho impulso.

Al fin y al cabo, no podemos desconocer que, a lo que aspira un movimiento revolucionario, no es a una insurrección como tal, sino al triunfo de una insurrección, y que se pueda empezar a trabajar el día uno de la revolución sin que haya necesidad de violencia. Como dice Arendt, en tanto que instrumento, la violencia precisa siempre de una guía para alcanzar el objetivo que persigue y lo que necesita ser justificado no puede ser la esencia de nada. También existen formas de transformar políticamente el mundo mediante las posibilidades propias, que no implican un uso de medios violentos, que son formas de desobediencia civil no coercitivas. De hecho, es oportuno recordar que la mayor parte de las acciones transformadoras del ser humano, como son la expresión artística o la práctica educativa, se llevan a cabo sin la participación de medios violentos y que la mayoría de los cambios sociales y políticos acaecidos en la historia no resultan de repentinas inversiones de las fuerzas por medio de la violencia, sino que son saltos graduales que se van superponiendo. Lo contrario significaría, como advertía Simone Weil, la ingenuidad de pensar que nada es más viable que una victoria de la debilidad sobre la fuerza.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Cf. Simone Weil, 1995, Op. Cit., pág. 93.

Por consiguiente, si la violencia insurgente no se comprende en su excepcionalidad o como último recurso, no entiendo cómo puede presentarse radicalmente distinta al carácter que exhibe la violencia de la opresión. Otra cuestión, muy diferente, es la defensa de que, para la violencia insurgente, existan o puedan hallarse fundamentos éticos y políticos que justifiquen su empleo, recordando, siempre, que es un medio para un fin y no un fin en sí misma. En este aspecto, sí que estoy de acuerdo por completo con Sartre cuando critica, en el mismo prefacio al libro de Fanon, el *striptease* del humanismo europeo que predica la no-violencia cuando se trata de juzgar al insurgente y se resiste a opinar y, menos aún, a condenar la violencia milenaria de la opresión. Sabemos, además, que nunca recibe el mismo trato la violencia del otro que la propia y sabemos, además, que el viejo humanismo renacentista, como pertinentemente decía Horkheimer, ha sido, como tantos otros conceptos de nuestra cultura, deshonorado.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Cf. Max Horkheimer, *Ocaso*, Barcelona, Antrophos, 1986.

Capítulo 5. Apuntes sobre la lucha armada revolucionaria

“iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est” (Tito Livio, citado por Maquiavelo en *El Príncipe*)

5.1. Preguntas para el debate

La lucha armada revolucionaria, la guerra revolucionaria, es la expresión de mayor magnitud en la que puede desenvolverse una acción violenta insurgente en cuanto a las repercusiones militares, políticas, sociales, económicas y culturales. Se trata del choque más amplio entre las fuerzas instituidas y las fuerzas instituyentes, esto es, de la colisión de sus violencias, unas para defender el mantenimiento del orden constituido, las otras para subvertirlo. Esta afirmación no comporta, en cambio, que la opción por las armas sea considerada como el fundamental o más genuino testimonio del movimiento ontológico de la *rebelión*, puesto que la praxis violenta es uno de los medios posibles en los que puede desplegarse la aspiración, individual y colectiva, de la rebelión y no su exclusivo instrumento.

Se entiende, por consiguiente, que la vocación revolucionaria, esto es, la voluntad de transformación del propio mundo de acuerdo a un ideal revolucionario, no supone, forzosamente, el reconocimiento de la lucha armada como opción para fomentar el cambio social. De hecho, la historia nos revela ejemplos en los que ha sido posible desarrollar el ideal revolucionario sin el concurso de la violencia insurgente, como fueron la Segunda República española, los años del gobierno de Salvador Allende en Chile o, en la actualidad, el movimiento latinoamericano de la “revolución bolivariana”. Por lo demás, es preciso notar que una confrontación armada que encare a fuerzas insurgentes y contrainsurgentes ha sido siempre una excepción histórica irregular o puntual. De esta manera, aunque se comprenda que toda sociedad en la que exista la explotación de unos seres humanos por otros se desarrolla bajo la forma de una lucha de clases, esta *lucha* no suele concluir en una guerra abierta entre grupos sociales con aspiraciones irreconciliables, sino más bien, en la aparición de resistencias localizadas y discontinuas a la dominación.

En el presente capítulo me interesa detenerme en aquellos aspectos que pueden ser oportunos para la comprensión de la lucha armada cuando se incluye en un proyecto político revolucionario, como es el caso contemporáneo de Colombia, al cual recorro como principal ilustración de este tipo de guerra, sin que este destino de ejemplo histórico tenga la pretensión de convertirse en un análisis exhaustivo ni particular sobre dicho conflicto. A causa del espacio que dedicaré a la cuestión, se trata de una sinopsis forzosamente abreviada sobre el significado de una guerra revolucionaria. En cualquier caso, opino que plantear la cuestión es ya un primer paso para recordar que, hoy en día, existen movimientos político-sociales con un ideal revolucionario emancipador que acuden al empleo de la violencia insurgente y que no es posible agotar la comprensión sobre su existencia y sobre su significado político a partir de los argumentos elaborados en torno al discurso oficial del terrorismo. Algunos interrogantes que se van a plantear son los tres siguientes:

- a) ¿Cómo se puede caracterizar una guerra revolucionaria, una lucha armada de índole insurgente, en comparación con otros tipos de contiendas?
- b) ¿Con qué tradición o tradiciones de pensamiento sobre la guerra se relaciona la reflexión sobre la guerra revolucionaria? O mejor, dicho ¿Cómo se piensa la guerra revolucionaria con respecto a los problemas de la ética, de la teoría política y del derecho?
- c) ¿Hasta qué punto la reflexión contemporánea sobre el terrorismo ha desplazado la perspectiva tradicional sobre la acción violenta de tipo revolucionario como un tipo específico de praxis política colectiva? ¿Estamos ante una discusión caduca, cuando hablamos sobre la guerra revolucionaria?

Antes de entrar en la discusión anunciada, son necesarias dos advertencias. La primera de ellas es que mi intención no es brindar un repaso exhaustivo sobre las más importantes aportaciones teóricas acerca de la guerra revolucionaria. Además de que esto se dispersa de los objetivos de esta exposición, demandaría un espacio y un detenimiento crítico en este concepto, tan ensanchado semánticamente, que sólo podría esclarecerse de manera apresurada en el espacio que ocupa este capítulo. Mi propósito es limitarme a *situar la cuestión*, enumerando algunos de los temas que entiendo como

fundamentales, con el fin de ofrecer una comprensión sinóptica del significado de la lucha armada revolucionaria, tanto en relación a los problemas éticos y filosóficos que plantea como en lo tocante a su significado político.

¿Por qué se habla de revolución o de lucha armada insurgente si lo que existen son revoluciones o luchas armadas insurgentes? Sin lugar a dudas, la segunda advertencia tiene que ver con esta pregunta y es que, en un ámbito tan controvertido y multidimensional como la guerra, resulta siempre más provechoso, metodológica y teóricamente, encauzar el estudio a partir del examen de un conflicto histórico específico que a partir de una discusión genérica, pues ningún otro fenómeno humano se presta menos a una predicción o una descripción típicas y, por añadidura, una aproximación genérica presenta el problema de que siempre se podrán encontrar ejemplos históricos o teorías particulares que apoyen o desmientan una conclusión en concreto. Consecuentemente, puesto que aquí se trata sobre el fenómeno de la guerra revolucionaria como categoría política en el marco de una aproximación filosófica a otra categoría más amplia, la de la violencia insurgente, es obvio que las conclusiones van a ser simplificaciones con respecto a la significación de este fenómeno político, militar y social, y que no tienen por qué adecuarse, parcial o integralmente, a ninguna praxis político-histórica revolucionaria específica. Ésta es la aclaración que explica el título del capítulo, “Apuntes sobre la lucha armada revolucionada”, porque los temas tratados son, justamente, esbozos sobre aquellos aspectos que considero más cruciales para una comprensión de este fenómeno hoy en día. Sirvan, ambos comentarios, de alegato anticipado sobre el limitado alcance de las consideraciones que se presentarán a continuación.

5.2. La lucha armada revolucionaria como guerra irregular

En el capítulo 4, nos hemos interrogado por ciertas *ideas* a partir de las cuales la praxis violenta revolucionaria adquiere un significado político y ético concreto: *utopía*, *subversión*, *insurgencia*, *rebelión*, *liberación* y *autonomía* son algunas de ellas. He intentado explicar el vínculo de estas categorías con lo que se denomina -de manera lata y siempre reconociendo el acopio de digresión- el *ideal revolucionario*. Por lo que

respecta a la *guerra*, en cuanto nos referimos a una fórmula agregada de violencia colectiva, debemos partir de la observación de que es, antes que una idea, una *concreción*, donde se mata y se muere y, en segundo lugar, que la pluralidad de usos del concepto que la designa y su espaciado manejo en un sentido metafórico dificultan su aprehensión. Lo que nos atañe es la guerra en su acepción de confrontación armada de carácter colectivo en la que una de las partes se vincula con un ideal revolucionario. No nos incumben, por lo tanto, las acepciones de “guerra” cuando se refieren a un conflicto interpersonal, una lucha que no implique la presencia de la violencia directa, el antagonismo general de una cosa con otra o las acciones individuales o esporádicas de violencia insurgente.

Para empezar, advertimos que, cuando hablamos de *guerra* en el sentido de lucha colectiva a mano armada, nos remitimos a una pauta de conflicto y de resolución violenta de las diferencias que es exclusiva del animal homo sapiens y que, por ello, debe considerarse como un fenómeno humano multidimensional. Por lo que respecta a la lucha armada de signo revolucionario, Medina Gallego señala que el tratamiento de este fenómeno como objeto de estudio requiere un marco conceptual que consienta su exploración seria y que contribuya a distanciarlo de lecturas meramente políticas, militares, ideológicas o idealizadas.¹⁸⁷ Por supuesto, es saludable el planteamiento de esta empresa, metodológica y teórica, sin embargo, una actitud distinta es aseverar que sea posible.

En efecto, existen pocos ámbitos de estudio en los que una visión imparcial, desprovista de connotaciones políticas y éticas, sea tan dudosa de alcanzar como en el de la guerra. La consciencia del sufrimiento que sobrelleva, el panorama de la devastación humana que la acompaña, la consternación ante los comportamientos y las acciones de violencia que legitima y la antítesis con los principios morales, políticos o legales por los que se rige la sociedad cuando no está atravesada por un conflicto bélico, suelen ladear la aproximación a la guerra, sea del tipo que sea, hacia enfoques apasionados o hacia hermenéuticas oscuras. Lo que sí es cierto es que, en cuanto la guerra ha sido un

¹⁸⁷ Cf. Carlos Medina Gallego, *ELN. Una historia de los orígenes*, Rodríguez Quito Editores, Bogotá, 2000.

fenómeno, parece que orgánico, del proceder del ser humano en comunidad, también ha sido asunto privilegiado de reflexión y, a menudo, de idealización o de banalización, dependiendo, en gran medida, de si se habla de la violencia de los propios o de la violencia de los contrarios. Por eso, como sostiene Susan Sontag, una oposición pacifista concluyente a la guerra va más allá de la crítica a los horrores de la guerra y únicamente puede consistir en objetar, genéricamente, la guerra:

“Pero la causa contra la guerra no se sustenta en la información sobre el quién, el cuándo y el dónde; la arbitrariedad de la matanza incesante es prueba suficiente. Para los que están seguros que lo correcto está de un lado, la opresión y la injusticia del otro, y de que la guerra debe seguir, lo que importa precisamente es quién muere y a manos de quién. Para un judío israelí, la fotografía de un niño destrozado en el atentado de la pizzería Sbarro en el centro de Jerusalén, es en primer lugar la fotografía de un niño judío que ha sido asesinado por un kamikaze palestino. Para un palestino, la fotografía de un niño destrozado por la bala de un tanque en Gaza es sobre todo la fotografía de un niño palestino que ha sido asesinado por la artillería israelí. Para los militantes la identidad lo es todo. Y todas las fotografías [de imágenes de guerra] esperan su explicación o falsificación según el pie.”¹⁸⁸

En cualquier caso, lo que resulta evidente, por un lado, es que únicamente el pacifista radical puede dejar de preguntarse por la justificación de la guerra, puesto que siempre que se reconozca una *excepcionalidad* para la guerra, es obligada la búsqueda de las razones que fundamentan la justificación del recurso a la guerra. Por otro lado, puesto que existen praxis históricas en las que se intenta impulsar el cambio social revolucionario mediante el empleo de la violencia y puesto que la tarea de la filosofía se centra en interpretar la realidad a partir del pensamiento crítico también parece incuestionable que persiste como objeto de estudio para la filosofía política y moral.

Cuando la lucha armada se desenvuelve en el marco de un proceso revolucionario, un primer paso para la comprensión del fenómeno es la diferenciación entre el momento insurreccional, la sublevación por las armas de una insurgencia, y el desarrollo subsecuente de la guerra, ya que pueden responder a lógicas heterogéneas de

¹⁸⁸ Susan Sontag, *Ante el dolor de los demás*, Alfaguara, Madrid, 2003, pág. 18.

movilización sociopolítica. Un segundo paso consiste en no establecer equivalencias entre manifestaciones de violencia colectiva insurgente espontáneas o inestables con lo que convenimos en denominar “guerra revolucionaria”. En este tipo de lucha armada, la praxis insurgente se desarrolla como *una acción política colectiva violenta continuada, planificada, organizada según una lógica de armas bien concreta y que se orienta hacia la consecución de unos fines precisos, guiados por un programa político y militar de naturaleza revolucionaria que tiene como objetivo cardinal un trastrocamiento del orden socioeconómico vigente y una descentralización de la esfera del poder de lo político mediante el recurso a la lucha armada*. No es necesario, para hablar de la existencia de una guerra revolucionaria, que las acciones armadas involucren a toda la población o se extiendan por todo el territorio de un Estado, pero sí que es fundamental que la acción militar de los actores insurgentes, aunque su voluntad transformadora abarque todos los aspectos de la sociedad, apunte allí donde está consolidado el poder político y ordenador. La voluntad revolucionaria, sin embargo, no radica únicamente en tomar el poder o en reemplazar la titularidad de un gobierno, sino en transformar el espacio del poder.

En suma, una guerra revolucionaria es aquella situación de violencia colectiva puntual, más o menos dilatada en el tiempo y que abarca a más o menos población, en que las contradicciones entre grupos sociales con intereses antagónicos desembocan en una lucha armada cuyo resultado puede ser tanto la conservación como la renovación de las hegemonías y de las concentraciones de poder constituidas.

Por otra parte, en tanto que, en una lucha revolucionaria, el espacio de referencia suele situarse en el nivel del territorio político-administrativo de un Estado y en tanto que el aparato-estado y sus instituciones están diseñados para preservar la establecida distribución del poder entre los grupos sociales, la situación habitual de una guerra revolucionaria es que las fuerzas insurgentes representen los intereses de las clases dominadas, mientras que las fuerzas constituidas alrededor de los instrumentos estatales, los de las dominantes. Desde el inicio de la lucha armada, por consiguiente, los sujetos de este tipo de contiendas ostentan, además de un desigual acceso a los medios violentos, categorías jurídicas contrapuestas que son las que el Estado asigna

mediante el derecho. Ésta es la razón que justifica la distinción, por parte del Estado, entre la propia praxis como *fuerza legítima*, y como *violencia ilegítima*, la de la insurgencia. Asimismo, ésta es la explicación de por qué el discurso de justificación de la propia violencia por parte de la insurgencia se concentra en exponer los motivos por los cuales su lucha es también *legítima*, aunque a partir de la reivindicación de otros parámetros sobre lo que es acorde o no con la justicia.

Como comienzo para identificar las luchas armadas revolucionarias, es adecuado notar que no encaja, en su definición, una afirmación como la de Rousseau según la cual “*la guerra no es pues una relación de hombre a hombre, sino una relación de Estado a Estado, en la que los particulares son enemigos sólo accidentalmente, y no como hombres, ni siquiera como ciudadanos, sino como sus defensores*” y de que “*cada Estado sólo puede tener como enemigos otros Estados y no hombres*”¹⁸⁹. Bien al contrario, una guerra revolucionaria, por razón de la concentración del poder militar en manos del Estado, suele tratarse de una guerra civil de carácter irregular en la cual se enfrentan, con disparidad cuantitativa y cualitativa de medios, de una parte, aquéllos que representan al Estado y a sus instituciones y, de otra parte, aquéllos que, mediante el recurso a la insurrección armada, pretenden trastocar, como primer objetivo, esta institucionalidad.¹⁹⁰ He aquí, por lo tanto, uno de los primeros rasgos de una guerra revolucionaria: es una contienda de carácter irregular.

Por lo que se refiere a la enumeración de las características específicas de la guerra irregular, la *teoría del partisano* de Carl Schmitt sigue siendo una obra de obligada referencia¹⁹¹. Elaborada a partir de la observación de la estrategia militar de los partisanos españoles en contra de la ocupación napoleónica de principios del siglo XIX, Schmitt identifica cuatro criterios para la caracterización de este tipo de contiendas. El primero de ellos es la *irregularidad*, es decir, la adopción de una estrategia de lucha no

¹⁸⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social*, Alianza, Madrid, 1980, pág. 18.

¹⁹⁰ Una guerra civil, sin embargo, no es siempre una guerra revolucionaria, para que sea así es necesario que se pretenda una transformación radical de las estructuras socioeconómicas y de las relaciones de poder en la sociedad y no solamente un cambio de la titularidad del gobierno.

¹⁹¹ Vid. Carl Schmitt, *Teoría del partisano: acotación al concepto de lo político*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.

convencional que viene impuesta por la desventaja en las condiciones de lucha del insurgente, que es siempre un individuo armado de naturaleza dispar a la del soldado regular y que se distingue por la variedad de funciones que desempeña en la contienda. La *intensificada movilidad* en la lucha es el segundo aspecto, ya que la estructura de la organización militar y la estrategia de combate de los partisanos escapan a las normas clásicas de la guerra de los ejércitos regulares (como la guerra de posiciones o la batalla de trincheras). La intensidad del *compromiso político* del partisano es el tercero de los aspectos y lo que diferencia, política y ideológicamente, al partisano del soldado, al tiempo que lo que legitima su acción militar. Como último aspecto, Schmitt destaca el *carácter telúrico de la lucha partisana*, esto es, la localización del enfrentamiento bélico en un espacio limitado, el carácter preferentemente defensivo de la estrategia militar y la estrecha vinculación con la población y con las condiciones geográficas del territorio donde se desenvuelve la contienda. A estos aspectos, Medina Gallego, en su estudio de la guerra irregular en Colombia, apunta, como dos criterios adicionales para identificar la dinámica de la guerra irregular, la estrategia de *resistencia* y la *clandestinidad* obligada del insurgente, sobre todo, cuando la lucha también se extiende al medio urbano.¹⁹²

Desde una perspectiva histórica, una de las formas de guerra irregular de naturaleza revolucionaria más presente desde el siglo pasado -y que continúa en Colombia en la actualidad- ha sido la *guerra de guerrillas*. Si atendemos a la elaboración teórica de Mao Tse Tung, se denomina guerra de guerrillas a un tipo de guerra civil revolucionaria, intermitente e irregular, que encabeza una minoría no integrada en el sistema agrupada en una organización político-militar (una guerrilla) cuyo objetivo es el ataque al régimen existente y su desgaste gradual mediante el curso de una prolongada guerra revolucionaria que aspira a la ampliación progresiva de su base social con el fin de corroer los mecanismos del poder hasta su caída total.¹⁹³ Ernesto Guevara, por su

¹⁹² Carlos Medina Gallego, Op. Cit. Véase también, sobre el tema de la estrategia militar en la guerra irregular el libro de Robert Taber, *La guerra de la pulga: guerrilla y contraguerrilla*, Era, México, 1965.

¹⁹³ Cf. Mao Tse Tung, *Escritos militares*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1975. Notemos que la estrategia militar y política guerrillera puede responder a lógicas de guerra bien diferenciadas en Mao Tse Tung y en Ernesto Guevara. Por una parte, la idea de la *guerra popular prolongada*, desarrollada por Mao Tse Tung, tiene como objetivo el desgaste de las fuerzas adversarias y el mayor involucramiento de la población para provocar el colapso final del orden instituido. Aquí la organización guerrillera es una

parte, reinterpreta las ideas sobre la lucha guerrillera y, a partir de su propia experiencia militar y política, desarrolla la teoría del *foco guerrillero*, según la cual una vanguardia armada (una guerrilla) inicia la acción insurgente con el fin de impulsar la maduración de las condiciones subjetivas para la revolución, entendiendo que las condiciones objetivas, las económicas y sociales, ya están desarrolladas:

“(...) la lucha guerrillera es una lucha de masas, es una lucha del pueblo: la guerrilla, como núcleo armado, es la vanguardia combatiente del mismo, su gran fuerza radica en la masa de la población. (...) ¿Por qué lucha el guerrillero? Tenemos que llegar a la conclusión inevitable de que el guerrillero es un reformador social, que empuña las armas respondiendo a la protesta airada del pueblo contra sus opresores y que lucha por cambiar el régimen social que mantiene a todos sus hermanos desarmados. Se lanza contra las condiciones esenciales de la institucionalidad en un momento dado y se dedica a romper, con todo el vigor que las circunstancias permitan, los moldes de esta institucionalidad.”¹⁹⁴

“La consigna “dinamismo, iniciativa, movilidad, decisión rápida ante situaciones nuevas”, es síntesis suma de la táctica guerrillera, y en esas pocas palabras está expresado todo el difícilísimo arte de la guerra popular.”¹⁹⁵

Tal y como se ha desarrollado en América Latina después de la revolución cubana y de la nicaragüense (que, junto con los casos de China, de Argelia y de Colombia, son los más representativos de este tipo de lucha armada), la guerra de guerrillas ha significado una profunda innovación respecto a la idea de *vanguardia revolucionaria* enunciada en

primera fase de la guerra popular prolongada, como la “retaguardia de la guerra revolucionaria en el campo”, cuyo objetivo es el copamiento del escenario urbano y la toma del poder con miras a forzar una transformación revolucionaria de la sociedad y del Estado. En contraste, la idea del “foco guerrillero” desarrollada por Guevara, parte de la idea de que no es necesario esperar a que se den todas las condiciones subjetivas para una revolución, ya que el foco insurreccional puede crearlas. Coincide con Mao, en cambio, en la idea de que en los países subdesarrollados, el campo es el principal escenario para el desarrollo de la lucha guerrillera. Además de estas diferentes estrategias militares, las guerrillas también pueden distinguirse por la diferente composición de sus participantes. En el caso de Colombia, Orozco diferencia entre una *guerrilla militar*, donde el aparato militar substituye al partido y a los movimientos sociales que son la base societal de la guerrilla, a la *guerrilla partisana*, donde el aparato militar se subordina al partido político y a la *guerrilla societal*, donde la lucha armada sería la expresión violenta de un movimiento social comunitario. Vid. Iván Orozco Abad, *Combatientes, rebeldes y terroristas. Guerra y derecho en Colombia*, Temis, Bogotá, 1992.

¹⁹⁴ Ernesto Guevara, *Obra revolucionaria*, Obra, México, 1969, pág. 28.

¹⁹⁵ Ernesto Guevara, *Obras completas*, Legasa, Buenos Aires, 1996, pág. 167.

el marxismo, en especial, respecto a la idea de que la revolución sería obra de un partido de masas de la clase obrera. La guerrilla aspira a constituirse, así, en un nuevo *sujeto revolucionario*, sin que se pretenda negar que el *sujeto histórico* de la revolución sea el pueblo oprimido. Por otra parte, es preciso señalar que una crítica recurrente a las guerrillas, sobre todo, en contra de aquéllas que no están respaldadas por una amplia base social, es su intento de hacer la revolución en nombre del pueblo sin contar con el apoyo de la mayoría que pretenden representar y, además, su acento en la lucha armada como herramienta de movilización política en detrimento del trabajo político con las masas, lo que comporta, en último término, un retroceso del avance revolucionario.¹⁹⁶

Lo cierto es que la naturaleza del combate guerrillero condiciona que la guerrilla tenga una estructura organizativa dispareja a la de un partido de clase u otro movimiento social no alzado en armas y que, además, como en cualquier institución militar, priorice la disciplina marcial. Por lo tanto, lo que debe distinguir a una guerrilla, como organización político-militar revolucionaria, de una cuadrilla de bandoleros es el discurso que brinde para la justificación de su presencia armada y su búsqueda de legitimidad política. Como apuntan Sánchez y Meertens: “*ser bandolero significa, ante todo, haber perdido la legitimidad política.*”¹⁹⁷ Por este motivo, cuando se trata de deslegitimar, políticamente, la causa defendida por los insurgentes o negar cualquier sentido ético a la lucha que impulsan, para denominar al insurgente se transita desde los términos políticos (*combatientes, rebeldes, insurgentes*) hacia los términos delincuenciales (*bandoleros, criminales, terroristas*).

¹⁹⁶ Por ejemplo, las críticas del trotskismo latinoamericano a los movimientos guerrilleros del continente apuntan en esta dirección. Vid. “Tesis sobre el guerrillerismo” de Nahuel Moreno (1986) disponible en <http://www.nahuelmoreno.org/pdf/tguerri.pdf>

¹⁹⁷ G. Sánchez. y Donny Meertens, *Bandoleros, gamonales y campesinos. El caso de la violencia en Colombia 1975-1994*, Norma, Bogotá, 1983, pág. 48. El *bandolerismo* va asociado, principalmente, a modos de rebelión popular característicos de momentos históricos de grandes crisis sociales, como por ejemplo en la transición de las sociedades precapitalistas a las capitalistas. Como forma de expresión de protesta social, su decadencia ha transcurrido paralela al auge de las modernas organizaciones de lucha reivindicativa, como las asociaciones de campesinos, o de lucha política, como los partidos de clase o las guerrillas. Desde las teorías revolucionarias, salvo alguna excepción como Bakunin, quien consideraba al bandolerismo como una de las tantas formas de lucha contra la opresión, se ha menoscabado las tácticas de combate y la ideología de los bandoleros. Sobre este tema véase Eric J. Hobsbawn, *Rebeldes primitivos*, Crítica, Barcelona, 2003.

5.3. La guerra revolucionaria y el pensamiento sobre la guerra

En el transcurso de la historia, se han formulado diversas y, a veces, harto antagónicas concepciones teóricas sobre cómo se comprende la guerra, aunque lo más común es que sus argumentos vayan intrincándose y contaminándose. Tanto los movimientos insurgentes que acuden al empleo de las armas para la consecución de sus objetivos como aquéllos que abanderan la lucha contrainsurgente participan de dicho contagio discursivo y comparten argumentos con unas o con otras corrientes en función de dónde se coloqué el hincapié, por ejemplo, si en los aspectos éticos de la guerra revolucionaria, en las implicaciones legales, en los fundamentos políticos, en la significación histórica o en los cambios socioeconómicos que se pretenden alcanzar. Como todo pensamiento vivo, el discurso revolucionario se nutre y discute con las ideas que son dominantes en el momento de su planteamiento. Todo concepto, también el de guerra revolucionaria, interactúa con otros conceptos que son los que le dotan de sentido.

En mi opinión, *grosso modo*, atendiendo al aspecto en que se ubica el énfasis explicativo, podríamos diferenciar entre tres grandes grupos de aproximaciones teóricas a la guerra: las que tratan de los problemas éticos que conlleva la guerra, las que se centran en el papel complementario o contradictorio entre la guerra y la actividad política no violenta y, por último, las que tratan de discernir tanto las implicaciones de la guerra para los conceptos legales como el vínculo entre la guerra y el derecho.

Por su influencia histórica y por la amplitud de los propósitos de su reflexión sobre la guerra, merecen recalcar las aproximaciones clásicas a la guerra de Sun Tzu y de Maquiavelo, en las cuales se combina la preocupación por el éxito político y militar con el interés por la proporcionalidad moral de la guerra, esto es, tanto el cuidado por el logro de los objetivos militares y políticos como por la moderación a la hora de utilizar los medios violentos. Una reflexión sobre la guerra revolucionaria como la de Ernesto Guevara está orientada, asimismo, por esta doble preocupación acerca de los problemas éticos que conlleva la guerra y acerca de la significación histórica y política de la lucha armada revolucionaria. Por lo tanto, en este caso, al igual que en la mayoría de las reflexiones sobre el significado de la lucha armada realizadas por autores que defienden

la justificación de esta lucha, podemos afirmar que se trata tanto de una concepción ética sobre la guerra como de una concepción política.

Cabe notar, por otro lado, que, salvo lo que podría denominarse el pacifismo de principios, esto es, aquel punto de vista sobre la guerra que entiende que ésta, al margen de los motivos o de las causas que se expliquen para acudir a la guerra, es siempre *el mal* mayor nunca justificable, el resto de las teorías que reflexionan sobre la paz y la guerra comparten más elementos en común que lo que proclaman sus partidarios.

En primer lugar, aunque no se incurra en la exaltación de las virtudes del empleo de la violencia como medio para la acción política o en la convocatoria de los beneficios del recurso a la confrontación bélica, se parte de un preámbulo pesimista sobre la comprensión de la guerra y su papel en la historia de la humanidad, que no es otro que el de considerarla también un tipo de mal, pero uno que no es erradicable y que, por lo tanto, es posible encontrar razonamientos para distinguir entre tipos de guerras, para regular legalmente la guerra e, incluso, para explicar la mayor justicia de unas con respecto a otras. El segundo elemento compartido suele ser una estipulada exposición del mensaje. Me refiero a que no se trata, sin más, de teorías sobre la guerra, sino, como he sostenido cuando he planteado cómo se piensa la violencia, de *discursos sobre la guerra*, porque, por lo general, no sólo se presenta una información, sino una interpretación sobre la guerra de acuerdo con las propias ideas sobre el mundo. No existen, reitero, aproximaciones neutrales a este fenómeno y la que se presenta aquí no es una excepción.

5.4. La guerra revolucionaria y la perspectiva ética sobre la guerra

5.4.1. La guerra revolucionaria y las teorías de la guerra justa.

El aspecto fundamental de las concepciones éticas sobre la guerra es que el arranque de la reflexión apunta a los problemas que plantea la guerra con respecto a los principios morales, lo que no supone que estas aproximaciones descuiden el interés por el significado político de la guerra. A la hora de citar una concepción ética sobre la guerra

de larga trayectoria en el pensamiento occidental, es ineludible recordar la tradición de la guerra justa. A continuación propongo observar en qué aspectos guarda relación y en qué otros diverge de la concepción de la lucha armada revolucionaria.

Según Giuliano Pontara, a pesar de que los principios teóricos de la tradición de la guerra justa hayan sido incorporados en el derecho sobre la guerra desde el *De iure belli ac pacis* de Grocio, no conforma una doctrina jurídica sobre la guerra, sino que es, esencialmente, una doctrina ética.¹⁹⁸ A mi parecer, esta afirmación de Pontara precisa ser matizada, puesto que, si bien consiste en una doctrina ética sobre la guerra, en tanto que los problemas que se plantean para la conducción de la guerra pertenecen al ámbito de las preocupaciones de la ética, también es una doctrina *política* sobre la guerra, en tanto que uno de sus propósitos es la justificación de la guerra, aunque dicha justificación se fundamente en principios morales y esté limitada a un tipo de guerras.

Por un lado, el origen histórico de la preocupación moral de las ideas de la tradición de la guerra justa se encuentra en la paradoja que se establece entre dos problemas éticos: el de entender la guerra como un fenómeno indeseable y, simultáneamente, el de razonar que, a veces, la guerra es necesaria para evitar males mayores. El interés ético central, entonces, atañe a cómo humanizar las guerras de tal manera que la violencia sea menor y se modere el sufrimiento que genera. Por otro lado, la preocupación política de fondo de las ideas de la tradición de la guerra justa reside en buscar las razones por las cuales pueden justificarse algunos tipos de guerra, las denominadas *justas*, por otra vía que no sea un argumento político o estratégico, sino una razón moral, de justicia. Debido a esto, se trata de un asunto obligado en la crítica a las armas por parte de los autores pacifistas, por cuanto entienden que las teorías de la guerra justa sirven, en última instancia, para la legitimación moral del recurso a la guerra. Ernst Tugendhat opina, consecuentemente, que, en lugar de denominarse la tradición de la “guerra justa”, debería llamarse la de la “guerra justificada”, ya que su propósito original es la fundamentación ideológica de la guerra.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Vid. Giuliano Pontara, entrada “guerra justa” en Mario López Martínez (dir.), *Enciclopedia de paz y conflictos (2 vol.)*, Editorial de la Universidad de Granada, 2004, págs. 534-537.

¹⁹⁹ Cf. Ernst Tugendhat, *Ética y política: conferencias y compromisos 1978-1991*, Tecnos, Madrid, 1998.

Los dos amplios conceptos de la tradición de la guerra justa son el *ius ad bellum* y el *ius in bello*. El *ius ad bellum* se refiere a quién tiene derecho a recurrir a la guerra, siempre como medio extremo, y con cuáles fines, esto es, con qué justa causa. Éste concepto condensa la preocupación política de las teorías de la guerra justa. Por otra parte, el *ius in bello*, es un conjunto de principios normativos que señalan vínculos morales en la conducción de la guerra, cuyos dos cardinales son: el principio de la *discriminación* entre civiles y combatientes y el principio de la *proporcionalidad* de los daños infligidos en la guerra. En el *ius in bello*, consecuentemente, es donde se localiza y está expresada, con propiedad, la preocupación de esta corriente de pensamiento por los problemas éticos que entraña la guerra. Por este motivo, las ideas desarrolladas en torno al *ius in bello* se han observado como fundamento para la codificación moderna del derecho de guerra, en especial, del derecho internacional humanitario, en cuanto el objetivo consiste en consensuar un comportamiento vinculante entre las partes en guerra que señale unos límites de actuación y de aplicación de la violencia.²⁰⁰

Aunque, históricamente, la aproximación a la guerra de la tradición de la guerra justa haya sido elaborada y razonada colocando el *ius ad bellum* en la autoridad legítima de un Estado y el *ius in bello*, pensado para la regulación de conflictos de carácter interestatal, algunos autores sostienen que la guerra revolucionaria podría considerarse como una variación de esta comprensión de la guerra. Por ejemplo, Julio Barreiro argumenta que la guerra revolucionaria, concebida como una *contra-violencia* a la violencia del Estado y del sistema, puede definirse como “*la versión moderna de la guerra justa de la antigüedad*”, entendida como la reactualización “*del viejo y siempre legítimo derecho de resistencia*”. En la guerra revolucionaria, según Barreiro, concurren los siguientes cuatro principios: la aceptación y asimilación de la violencia del sistema

²⁰⁰ Naturalmente, ni el principio de la *proporcionalidad* ni el de la *discriminación* han sido formulados nunca de manera tan absoluta que no permitan diferentes y mañosas interpretaciones sobre cómo deben vincularse en la guerra. Así, por ejemplo, respecto a la distinción entre civiles y combatientes, ¿cómo se explica lo que tan vagamente se denomina “daños colaterales” en las guerras cuando, por ejemplo, una bomba aérea sobre Bagdad mata a cientos de personas no directamente implicadas en el conflicto, esto es, que no son soldados profesionales? ¿cómo se llega a la conclusión que las bombas que hieren a los civiles es porque se han usado los “medios necesarios” para la guerra que producen efectos colaterales indeseados o porque estos civiles -como apuntaba, recordemos, Sloterdijk- son el *objetivo real* de las guerras?

en un sentido renovador, la búsqueda de nuevas utopías para la organización social, el carácter obligado de praxis política y, finalmente, el hecho de que sólo puede ser llevada a cabo por el “hombre pacificador”, es decir, por aquél que tiene como objetivo prioritario acabar con la violencia vigente, en represión o como modo de vida.²⁰¹

Frente a esta visión de la lucha insurgente en el marco de la tradición de la guerra justa, se pueden contraponer los argumentos desarrollados por Agnes Heller cuando comenta esta concepción de la guerra en correspondencia con la idea sociopolítica moderna de la justicia.²⁰² Por un lado, en opinión de Heller, las partes que han librado una guerra justa no persiguen objetivos distributivos con vistas al triunfo, ya que la finalidad histórica de la causa justa en esta guerra es restitutiva y no de naturaleza redistributiva, como sucede en una revolución social. Por otro lado, las teorías de la guerra justa se basan en el supuesto de que son contiendas que se libran entre Estados soberanos y que el resto de guerras son casos irregulares: de esta manera, la justicia en estas teorías (tanto la del *ius ad bellum* como la del *ius in bello*) supone relaciones interestatales y está fundamentada en el hecho de que los actores en conflicto reconocen un mismo lenguaje y, por lo tanto, la guerra se puede convertir en un tipo de contienda ritualizada.

Pese a los anteriores argumentos, vale concluir que, tanto en el marco de la tradición de la guerra justa como en el de la guerra revolucionaria, la guerra se concibe siempre como *extrema ratio*. La diferencia estriba en que, en las teorías de la guerra justa tradicionales, sólo la autoridad legítima de un Estado posee el derecho de recurrir a la violencia y, en las teorías revolucionarias emancipadoras sobre la guerra, son la clase, el pueblo explotado o la vanguardia armada de éste quienes invocan una causa justa cuando, por ejemplo, apelan al derecho de rebelión ante la opresión sistémica o ante la coerción violenta de los aparatos del Estado. Ambas tradiciones, por lo tanto, no pretenden justificar o legitimar la guerra como tal, sino sólo un tipo de guerras, a saber, aquéllas para las cuales se encuentra una causa justa y se desenvuelven mediante un razonable empleo de los medios violentos. Lo que no deja de evidenciar que ambas

²⁰¹ Cf. Julio Barreiro, *Violencia y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1971.

²⁰² Cf. Agnes Heller, *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990.

comparten, al final, la voluntad de legitimar un tipo de guerras, sean las justas o las revolucionarias.

Como señala Luís Soto, la guerra revolucionaria “*de entrada, no es admisible por sí misma y hay que, por lo tanto, alegar una causa justa. Mas, en este punto, la beligerancia revolucionaria cuenta con las justas causas de las beligerancias defensiva y ofensiva ventajosamente combinadas.*”²⁰³ En efecto, la cuestión de la supervivencia, de poder disfrutar de una vida digna, de acabar con la violencia institucionalizada (*directa*, encarnada en la violencia de los organismos coercitivos del Estado, legales o ilegales, o *indirecta*, cuando la violencia es un modo de vida) es, al mismo tiempo, una cuestión de justicia: no solamente se reclama el derecho a la supervivencia, sino a una vida con garantías, es decir, no sólo se invoca el derecho a existir, sino, como remarca Soto, a “*existir según derecho*”. Por consiguiente, además de la significación político-histórica de la praxis militar, también se debe atender la guerra revolucionaria en su dimensión ética, porque coloca, como primordial, su *voluntad de justificación pública* y porque se guía por el objetivo de alcanzar una sociedad más justa y menos violenta. Se trata, por lo tanto, de un tipo de *pacifismo “accidental”* o *circunstancial* -como lo denomina Fernández Buey- o sea, una valoración de la paz siempre por encima de la guerra, así como una crítica del militarismo.²⁰⁴

Por último, respecto a la *causa justa* presentada por el movimiento revolucionario que acude a la lucha armada es importante la siguiente precaución: acompañar a la violencia o a la guerra del adjetivo “*revolucionaria*” no es, *a priori*, una distinción semántica que conlleve ninguna valoración moral que, forzosamente, deba entenderse como de signo positivo ni, por supuesto, tampoco negativo. Un movimiento insurgente puede estar guiado por fines que nada tengan que ver con una disminución de las causas de la opresión social (señalando aquel objetivo originario que indica Weil para el ideal revolucionario) o puede que se desenvuelva de tal manera que el sufrimiento provocado sea mayor que el que pretende reparar (partiendo de la premisa de que la violencia sólo

²⁰³ Luís G. Soto. *Paz, Guerra, Violencia*, Spiralia Ensayo, A Coruña, 2006, págs. 63-64.

²⁰⁴ Francisco Fernández Buey, “*La filosofía de la paz en la historia*”, documento publicado en la página web <http://www.rebellion.org>, enlace: <http://www.rebellion.org/noticia.php?=74557>

puede justificarse cuando su empleo conlleva menos males que la falta de su aplicación). En estos casos, no se podría afirmar que exista justa causa que fundamente, éticamente, la acción violenta.

Lo que sí es cierto es que, en la guerra revolucionaria y en la tradición de la guerra justa, el *ius ad bellum* y el *ius in bello* son aspectos por igual cardinales y, por lo tanto, se entiende que *la fundamentación ética de la violencia revolucionaria sólo puede adquirir sentido en una causa justa y en un justo empleo de los métodos violentos*. Aquellos revolucionarios que optan por la violencia como método para intervenir en la política y que defienden la justicia de una praxis violenta revolucionaria deben justificar, imperativamente, el fundamento ético y político de dicha elección, en tanto debe circunscribirse a ser una *excepcionalidad*. Por lo tanto, la naturaleza de *último recurso* de la violencia revolucionaria debe ser componente de todo discurso insurgente que defienda la alternativa de la violencia revolucionaria, pues, de otro modo, no puede establecer distinción alguna respecto a la violencia contra la cual se alza ni puede ser definida, finalmente, como una *contra-violencia*. La violencia del poder instituido, salvo si transgrede los límites legalmente estipulados, no necesita, en cambio, justificarse públicamente por su carácter excepcional cuando se involucra en la lucha contrainsurgente, puesto que lo excepcional, aquí, es que se cuestione su exclusividad de ser la única instancia que puede acudir al empleo de la violencia.

5.4.2. La dificultad de ritualizar la contienda en las luchas armadas revolucionarias y las limitaciones del derecho internacional de guerra en los conflictos de carácter irregular.

La tradición de la guerra justa ha especificado la idea, incorporada con posterioridad al derecho de guerra internacional, de que la aceptación de unas normas vinculantes para la regulación de la guerra es la condición para la conducción de un conflicto bélico de acuerdo a unas exigencias éticas consensuadas. Se trata, por consiguiente, del reconocimiento de que la *ritualización de un conflicto*, al menos de aquellos aspectos de la guerra cuyo impacto es más perjudicial para la población civil y para los combatientes, supone una oportunidad para humanizar la guerra y, en consecuencia, es siempre preferible a una guerra en que no se observe un conjunto mínimo de normas

para el empleo de la violencia. A continuación, trataré sobre las dificultades para la ritualización de una guerra irregular revolucionaria.

Como punto de partida, basta apuntar que el requisito para que una guerra pueda ritualizarse de algún modo es que se pacten unas normas de actuación entre las partes en conflicto y, para ello, es necesario que los protagonistas se contemplen como sujetos equivalentes, con los mismos derechos y con la misma capacidad de negociación. Sin embargo, en una lucha armada revolucionaria de carácter irregular, a diferencia de una guerra interestatal, las partes en conflicto ni hablan el mismo lenguaje ni están en una posición de igual a igual, por lo tanto, no resultará sencillo el acuerdo sobre unos límites para la guerra de tal manera que el conflicto pueda ritualizarse. Aquí se encuentra, en mi opinión, una primera razón que explica por qué han encontrado tantas dificultades para su acomodo los intentos de humanizar las guerras de carácter no internacional desde una instancia exterior al conflicto, como son las regulaciones del derecho internacional humanitario.²⁰⁵

De esta manera, al margen de la vaguedad en la enunciación de los principios concretos, la desigualdad como sujetos entre los actores en conflicto ha sido la principal piedra en el camino para aplicar dicha regulación, aun cuando, desde ambos extremos, se pretenda observar, en solitario, los principios señalados en la normativa como límite de actuación. Antes al contrario, una lucha irregular, como suelen ser las guerras revolucionarias, además del desigual acceso a los medios para la guerra entre las partes (desde los medios militares hasta los canales de comunicación), se caracteriza, desde el origen, por la radical asimetría de sus actores derivada de la legitimidad / legalidad de un Estado y la ilegitimidad / ilegalidad de una insurgencia. Como ya he señalado, ninguna amenaza es peor recibida por un Estado que una insurrección violenta, que cuestiona el consenso sobre su existencia y lo cuestiona por medio de los instrumentos que espera retener en monopolio (los medios violentos). Por este motivo, el Estado es

²⁰⁵ El texto legal que trata sobre la regulación de las guerras internas es el Protocolo adicional a los Convenios de Ginebra del 12 de agosto de 1949 relativo a la *Protección de las Víctimas de los Conflictos Armados sin Carácter Internacional* (Protocolo II), que fue aprobado el 8 de junio de 1977 y entró en vigor el 7 de diciembre de 1978, de acuerdo con el artículo 95 del Derecho Internacional Humanitario. Se puede encontrar amplia información sobre esta materia, textos y comentarios, en la página web en español del Comité Internacional de la Cruz Roja: <http://www.icrc.org/spa/dih>

siempre, por definición, la impugnación de la guerra civil, la prevención de la *stasis*. Por añadidura, para el Estado, el reconocimiento de una insurgencia con derechos equiparables a los propios significa, ulteriormente, el reconocimiento de su incapacidad para representar, autónomamente, las ideas de justicia de la comunidad así como la tenencia de la soberanía política.

La segunda razón para explicar lo poco ajustable que es el derecho internacional humanitario en el caso de los conflictos irregulares se halla, directamente, en el propio origen de este corpus jurídico, es decir, en el hecho de que se trata de una normativa pactada entre Estados y que, además, sólo afecta a aquéllos que lo ratifican. Por consiguiente, el discurso del derecho internacional humanitario, a pesar de su vocación universalista, está más construido y legitimado desde la lógica de guerra del Estado que desde la lógica y los intereses de una insurgencia. Así, si bien el derecho de guerra ha sido pensado para regular el comportamiento de todos los combatientes en una guerra, cuando sus principios se aplican a una guerra irregular de tipo revolucionario, se convierte en un discurso vacío, insubstancial, debido a la dificultad que existe para acomodar la normativa a las características de una guerra irregular, sobre todo, en lo tocante a la discriminación entre combatientes y población civil, y a la distinción entre crímenes de guerra y crímenes de otra índole.

Por otro lado, desde el texto inaugural de las Naciones Unidas,²⁰⁶ la guerra es siempre *ilícita* desde el punto de vista jurídico, es decir, que no es justa ni injusta, ni legítima ni ilegítima, sino un crimen internacional porque siempre es contraria al derecho.²⁰⁷ Por lo

²⁰⁶ Vid. Texto completo de la *Carta de San Francisco* o *Carta de las Naciones Unidas* del 26 de Junio de 1945 en <http://www.un.org/spanish/aboutun/charter.htm>

²⁰⁷ Esta prohibición de la guerra, por supuesto, no es un absoluto, porque después aparecen los discursos que justifican las *excepciones* para acudir a la guerra, como las llamadas “intervenciones humanitarias” que no son más que la rehabilitación de las ideas desarrolladas en torno *al ius ad bellum* de las teorías clásicas de la guerra justa. Por otro lado, es preciso notar la diferencia entre la “intervención humanitaria” y la escalada de guerra que, a partir del 2001, justifica Estados Unidos de América y de sus aliados llamada “la lucha de las democracias contra el terrorismo internacional”. Se trata, en este segundo caso, de una argumentación del derecho a la guerra a partir de una noción extraña al derecho de guerra, la de *defensa preventiva*, que, en cierto modo, representa un retorno a las ideas de la “guerra justa civilizatoria” pero mediante el contrasentido jurídico, a la vez que semántico, que significa el “ataque como prevención” y no la “defensa ante un ataque”. Este nuevo tipo de discurso sobre la guerra, por lo demás, presenta la particularidad de que el enemigo no es un Estado concreto, ni una insurgencia localizada, sino que “el terrorismo internacional” es un sujeto-adversario no definido por ningún

tanto, la reivindicación de una causa justa para la praxis política insurgente encuentra, en el ámbito internacional, barreras legales para el reconocimiento de la legitimidad de la propia lucha que se añaden a las que encuentra, desde el momento en que acude a la lucha insurgente, en la normativa del Estado contra el cual se alza. Esto, sin duda, constituye una dificultad adicional para un discurso insurgente que aspire a legitimar su praxis violenta, ya que, frente a las resoluciones estrictas y categóricas que marcan las disposiciones jurídicas, sólo puede oponer argumentos de tipo ético, las del “deber ser”.

En suma, la regulación jurídica de las guerras internas, de acuerdo con los principios del derecho internacional de guerra, es poco operativa porque los rasgos particulares de una lucha armada revolucionaria son muy diferentes a los de una guerra convencional entre Estados, porque la asimetría originaria entre las partes en guerra les comporta una no equivalencia como sujetos y, por ello, resulta difícil el consenso sobre unas normas para la guerra y, finalmente, porque el derecho de guerra responde más a la lógica de guerra (militar e ideológica) de la perspectiva del Estado que a la lógica de una insurgencia.

A mi entender, el caso contemporáneo de Colombia acredita las anteriores afirmaciones. Así, el rechazo del reconocimiento del estatus político de beligerancia para las guerrillas, tanto por parte del Estado colombiano como por parte de la comunidad internacional de Estados, es el impedimento principal para que el desarrollo de la guerra en Colombia pueda ampararse en los principios del derecho internacional humanitario. Considero que esta situación debe explicarse por los dos argumentos siguientes: en primer lugar, como la negativa del Estado colombiano a aceptar la existencia de una guerra político-social interna en la que rivalizan dos tipos de legitimidades políticas, dos tipos de concepciones de la justicia social y dos perspectivas opuestas sobre cómo se debe organizar la economía y cómo se entienden la desigualdad, la miseria y el contexto dominado por hechos de violencia en el que vive la mayoría de la población. En segundo lugar, como el pretexto del Estado colombiano para situar a la insurgencia en una posición delincencial o terrorista, contra la cual sólo es viable y explicable la lucha

parámetro convencional. Sin embargo, que se trate de un *nuevo discurso sobre la guerra* no significa que se trate de una guerra que no puede entenderse por los parámetros de las guerras de expansión y de conquista. Esto es, se trata de argumentos diferentes para hablar sobre la guerra pero los objetivos de la guerra son tradicionales.

contra-insurgente de corte policial y con la cual no hay espacio para el consenso de unas normas ni, por supuesto, oportunidad para pactar una agenda para la paz que no sea la desmovilización total de la insurgencia sin el acuerdo de ninguna contrapartida de cambios en lo político, lo económico y en lo militar²⁰⁸

En principio, parece menos explicable la actitud de la comunidad internacional de Estados que la del Estado colombiano. En efecto, se supone que, una vez es reconocido el acato al derecho internacional humanitario, la protección de la vida humana se sitúa como el principio fundamental y, como tal, el objetivo prioritario de la diplomacia internacional debería concentrarse en los mecanismos que permitieran una regulación de la guerra, ya que, dada la imposibilidad de un acuerdo político entre las partes o de un desenlace militar concluyente en favor de alguna, lo cierto es que una humanización de la guerra únicamente puede alcanzarse a partir de que las partes en conflicto se subordinen a las limitaciones impuestas por el derecho de guerra.²⁰⁹ Este consenso no es posible sin que, previamente, sea reconocido el estatus de beligerancia a las guerrillas. Sin embargo, la postura de la comunidad internacional de Estados se torna más comprensible cuando recordamos que lo característico del Estado es que, universalmente, es una institución diseñada de tal manera que reacciona siempre ante el riesgo de ser impugnada y, por consiguiente, la negativa de considerar fuerzas beligerantes a las guerrillas colombianas es una manera de prevenir posibles insurgencias en el propio territorio que aspiren a la misma reclamación de derechos. Por eso, en mi opinión, las *razones democráticas* que los Estados de la comunidad internacional esgrimen para considerar como “grupos terroristas” a las guerrillas colombianas y no como “fuerzas beligerantes” deben entenderse, principalmente, como *razones de Estado*, sobre todo, cuando no se puede explicar el apoyo al Estado

²⁰⁸ En el aspecto militar el punto más importante es el que se refiere a la presencia de los grupos paramilitares, a su connivencia con las fuerzas regulares del Estado, a su impunidad legal y, sobre todo, a su responsabilidad en las mayores masacres perpetradas en el territorio.

²⁰⁹ Por eso, una demanda principal de la insurgencia colombiana y de los grupos defensores sobre los derechos humanos se refiere a esta cuestión. Por ejemplo, el ELN, en la mayoría de sus comunicados públicos, finaliza con estas palabras: “(...) *El ELN es una Fuerza Beligerante, que acoge el Derecho Internacional Humanitario y el Derecho de La Haya; que ha planteando concertar una Solución política de paz y justicia social para superar el conflicto colombiano y desde la década del ochenta del siglo pasado, ha insistido en llegar a acuerdos sobre la humanización de la guerra para evitar la barbarie que adelanta el Estado colombiano y como insurgentes corregir errores cometidos.*” Vid. www.eln-voces.com

colombiano por razón de sus mayores prácticas democráticas y su mayor respeto por los derechos humanos en contraste con los de la insurgencia.

5.4.3. La degeneración de la violencia en las guerras irregulares

Sun Tzu advierte en sus reflexiones sobre la guerra: “*Porque nunca se ha visto que una guerra prolongada beneficiara a ningún país*”.²¹⁰ La razón de esta afirmación es que, cuando un conflicto se dilata en el tiempo, las enemistades tienden a presentarse de forma más absoluta y los hechos de violencia, a recrudecerse. Esta cuestión es transcendental en todos los escenarios bélicos, aunque suele ser especialmente dramática en el caso de las guerras civiles, en especial, en un conflicto armado en el que no se reconoce ningún marco de regulación de las normas de la guerra. Por este motivo, la degeneración de la violencia en la guerra se ha convertido en una de las principales críticas que se esgrime, desde el pacifismo, en contra de una justificación de la praxis violenta como método de lucha y, genéricamente, contra la guerra. En esta línea argumental, por ejemplo, se incluyen las reflexiones de Mahatma Gandhi cuando habla del aspecto *inflacionario* de la violencia, porque siempre es un fenómeno que va a más.

¿La dificultad de consensuar un marco común de reglas en la guerra es siempre la explicación de la degeneración de la violencia en las luchas armadas irregulares? Además de esta circunstancia que, en mi opinión, es fundamental, pueden enumerarse las cuatro hipótesis negativas que señala Giuliano Pontara acerca de la violencia cuando es concebida como método de lucha, ya que todas atañen, en último término, a la cuestión la degeneración de la violencia en la guerra: 1) la perpetuación de las situaciones de violencia conlleva una insensibilización de sus participantes respecto a los sufrimientos infligidos a otros seres humanos, 2) el recurso a la brutalidad está socorrido por un proceso de deshumanización, estereotipación y cosificación del adversario (recordemos, aquí, los argumentos de Simone Weil y de Albert Camus señalados en el Capítulo 4), 3) los procesos de violencia suelen estar encabezados por los individuos más autoritarios y con menos inhibiciones respecto al uso de la violencia

²¹⁰ Sun Tsu, *El arte de la guerra*, Martínez Roca, Madrid, 2005, pág. 48.

y, finalmente, 4) el empleo de la violencia como método de lucha no conduce, necesariamente, a una solución estable de los conflictos.²¹¹

De este modo, la cuestión de la degeneración de la violencia en la guerra y, sobre todo, en los conflictos irregulares, es una observación comúnmente aceptada y emerge como un crucial dilema ético para la defensa de la lucha armada insurgente como acto político legítimo. Por consiguiente, desde el momento en que la propia praxis violenta se entiende en razón de una contra-violencia a la violencia del sistema, tanto en contra de la de los mecanismos de coerción como de aquélla institucionalizada como modo de vida, y desde el momento que la aspiración final revolucionaria apunta a una sociedad más justa y menos violenta, los argumentos para justificar la opción por las armas se vuelven más débiles, e incluso inocuos, ante la observación de que la dinámica de la violencia tiende a estar determinada por una progresiva corrupción y una agravación de los hechos violentos. Por este motivo, he reiterado que el discurso de justificación de la violencia por parte de movimientos insurgentes necesita ser, más que ningún otro modelo de razonamiento político, renovado y explicado públicamente con una voluntad constante de atender a las demandas de la sociedad que convive con la lucha armada, al devenir político-militar del conflicto y a los nuevos contratiempos u oportunidades que brinde el contexto. En cualquier caso, lo que resulta evidente es que la justificación de la violencia insurgente debe incluir, de manera obligatoria, los siguientes tres ingredientes: 1) que el empleo de la violencia como praxis política se entienda como último recurso, 2) que se demuestren agotadas las vías pacíficas alternativas para la consecución de los objetivos revolucionarios que se pretenden y 3) que se observen unos límites para el empleo de la violencia insurgente como método de lucha política.

Sin embargo, se reanuda la controversia, en la observación de un conflicto concreto, cuando emerge la pregunta sobre dónde recae la responsabilidad de la degeneración de la violencia de la guerra, puesto que alcanzar un acuerdo sobre esta cuestión sería como llegar a una avenencia sobre quién tiene la razón al invocar una razón justa para la guerra en una contienda en que ambas partes invocan la legitimidad de su causa como

²¹¹ Cf. Artículo “Violencia” de Giuliano Pontara (págs. 1659-1664) en Monique Canto-Sperber, *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral* (2 vol.) México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

defensa para su praxis (por ejemplo, la insurgencia apelando al derecho de rebelión de los pueblos ante la opresión y el Estado, a los derechos de defender su soberanía y de su obligación de lucha en contra del terrorismo).²¹² Esta observación nos conduce a recordar aquella particularidad señalada para los discursos sobre la violencia y sobre la guerra como actos discursivos siempre encaminados a elaborar una justificación de la propia violencia y una condena de la del contrario.

Si atendemos al caso colombiano, después de más de cuatro décadas de guerra irregular entre los diversos movimientos revolucionarios y el Estado, representado tanto por sus fuerzas regulares como por las paramilitares, es fehaciente notar que la insurgencia ha sido responsable de la transfiguración del contexto del país y, al tiempo, perturbada y transformada por el nuevo escenario. Maldonado comenta acertadamente que la entropía aumenta en los sistemas sociales alimentados por la violencia que basan cualquier dinámica en términos de guerra.²¹³ Se refiere a que un conflicto continuado en el tiempo puede conllevar una degeneración de los hechos de violencia y hasta un olvido o una radical mutación de las razones primigenias de la guerra, puesto que la misma guerra impulsa nuevos argumentos, engendra distintos antagonismos, facilita que otros actores cobren protagonismo y modifica el contenido del derecho de acuerdo con la nueva situación. Por este motivo, no debe confundirse la observación de los motivos que se esgrimen para la defensa de una lucha armada en el momento de la insurrección con los que se van presentando a lo largo de la posterior marcha de una lucha armada insurgente, en especial, cuando es tan prolongada como la de Colombia.

No obstante, para que la violencia de la guerra degenere con el devenir del conflicto, ni siquiera es necesario que todos los aspectos de la comunidad estén atravesados por la

²¹² Así, otra vez en el caso colombiano, Daniel Pécaut coloca, casi indefectiblemente, la responsabilidad de dicha corrupción del lado de la insurgencia. Se trata, en Pécaut, de un tipo de análisis del conflicto social en el que el punto de partida para la interpretación de la insurgencia es que consiste en una forma no justificada de cuestionamiento de la legitimidad de un Estado, al cual se valora en su naturaleza formal de organización política democracia por encima de su carácter real de promotor de los hechos de violencia más cruentos, en alianza con fuerzas paramilitares, así como de representante de los intereses económicos, sociales y políticos de las oligarquías nacionales y extranjeras, y, por lo tanto, de ser la principal causa de la violencia en el país. Cf. Daniel Pécaut, *Guerra contra la sociedad*, Espasa, Bogotá, 2001.

²¹³ Cf. Carlos Eduardo Maldonado, *Biopolítica de la guerra*, Siglo del Hombre Editores / Universidad Libre, Bogotá, 2003

dinámica militar: si persisten las condiciones socioeconómicas que mantienen a un amplio número de la población en la miseria, en condiciones de explotación o sufriendo las consecuencias de las desigualdades sociales, la violencia experimentada como *modo de vida* también genera nuevos *hechos de violencia*. Por consiguiente, en mi opinión, es necesario valorar que, en unos contextos como los contemporáneos de Colombia, Irak, Sudán, Congo, Chechenia o Palestina, la paz no puede definirse únicamente por la ausencia de hechos de violencia (por ejemplo, de acciones militares), pues, aun sin la existencia de conflicto armado, hablamos de unos escenarios determinados y dominados por la amplia gama de manifestaciones que puede tener la violencia, como política y como privada, como hechos de violencia y como violencia institucional, como vigilante y como insurgente, etcétera.

5.5. La comprensión política de la guerra revolucionaria

5.5.1. Sobre la continuidad entre la guerra revolucionaria y la política. Clausewitz o Foucault

Mientras que las aproximaciones éticas sobre la guerra discuten los problemas del ámbito de lo moral que conlleva la guerra, tales como el de la degeneración de la violencia o el de la necesidad de consensuar unas normas para la guerra, las concepciones políticas sobre la guerra se concentran en determinar la significación de la guerra para el devenir político de las sociedades. Por consiguiente, entiendo que, desde el momento en que la lucha armada insurgente es concretada como un *tipo de praxis política*, la guerra revolucionaria se ubica invariablemente en una comprensión política de la guerra, con independencia del ámbito en el que recaigan las razones desplegadas para la fundamentación del discurso que justifica el recurso a la violencia como método de lucha.

Según mi parecer, podemos concretar, como mínimo, tres fórmulas para exponer la relación entre la guerra y la política. La primera sería la que afirma que la guerra y la política son actividades humanas que pueden ser definidas bien por la heterogeneidad de

sus objetivos, bien por su naturaleza dicotómica (en este caso extremo, la presencia de la guerra significaría la ausencia de la política y la política una actividad que excluye absolutamente el recurso a la guerra). En mi opinión, considero que la interpretación oficial y pública sobre la guerra que se presenta desde el estamento político en las sociedades europeas discurre, en gran medida, en esta línea argumental. Por este motivo, uno de los principales rasgos de este tipo de discurso es que, cuando se habla de la guerra o de otros fenómenos de violencia colectiva, el acento se coloca en la irracionalidad de la guerra, que se contrasta con la racionalidad de las relaciones políticas normalizadas democráticas. La segunda enunciación sería aquella expuesta por Clausewitz²¹⁴ y también desarrollada en Mao Tse Tung para el caso de la lucha insurgente, según la cual la guerra, que es susceptible de ser aprehendida como una actividad racional del ser humano, es la continuación de la política por otros medios, esto es: la guerra persigue objetivos políticos, pero mediante los instrumentos que le son privativos, los militares. Por último, la tercera enunciación también señalaría una continuidad entre la guerra y la política. Sin embargo, en este caso, los términos se presentan trocados y aquí, la actividad política se entiende como un estado bélico que continua la dinámica la guerra, aunque los instrumentos violentos son substituidos por la intervención de otros, en especial, por los jurídicos. Esta última enunciación la encontramos explicada en los argumentos de Foucault sobre la genealogía del biopoder y los racismos de Estado desarrollados en *Hay que defender la sociedad*.²¹⁵

Con respecto al primer enunciado, estimo que no hablamos, como en Clausewitz o en Foucault, de una reflexión sobre el significado de la guerra, sino de un discurso promocional sobre el orden social, por lo tanto, no lo tomaré en consideración aquí. Según mi parecer, negar la vinculación entre la guerra y la política implica sostener que la guerra puede iniciarse o puede estar guiada por objetivos radicalmente contrarios a los de la política y, en último término, que la guerra es un fenómeno irracional que se aspira a justificar por ella misma, es decir, que el motivo ulterior de la guerra es el de hacer la guerra. Este argumento, por consiguiente, pienso que debe calificarse como una

²¹⁴ Cf. Carl von Clausewitz, *De la guerra*, Labor, Barcelona, 1984.

²¹⁵ Cf. Michel Foucault, *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2003. Este libro es la compilación de las sesiones del curso impartido por Foucault en el College de France entre 1975 y 1976.

ficción hermenéutica sobre la guerra destinada a lograr un consenso amplio con el orden social que se presenta como su antítesis.

En cuanto aprecio que todo acto de violencia tiene un propósito instrumental y que la guerra es una manifestación colectiva de violencia política a gran escala, mi punto de partida es, entonces, que siempre existe una continuidad entre los objetivos políticos y los objetivos de una guerra. Sin embargo, ¿qué es primero, la guerra o la política?, ¿cuál es la actividad principal y cuál la subordinada? En este apartado, voy a concentrarme en los enunciados de Clausewitz y de Foucault con el fin de responder a la pregunta siguiente: ¿en cuál de ellos se acomoda mejor una comprensión de la relación entre la lucha armada revolucionaria y la actividad política, entendiendo ésta tanto la actividad ordenadora del poder constituido como la actividad de resistencia del instituyente? A mi entender, a pesar de que hay autores revolucionarios que se reconocen en el punto de vista de Clausewitz sobre la guerra, la alteración de los términos de la sentencia de Clausewitz por parte de Foucault ofrece una mejor oportunidad para 1) pensar el significado de una concepción de la historia y de una dinámica de la sociedad explicada por la permanencia de la lucha de clases, 2) comprender el sentido de la lucha armada revolucionaria cuando ésta es entendida como la manera del insurgente de *irrumper* en política y 3) entender el discurso del terrorismo sobre la violencia insurgente como un discurso de guerra que tiene el propósito de estigmatizar al enemigo político y que se construye en términos bélicos de enemistad total.

Empecemos con Clausewitz. Para éste, la guerra, más que pensarse como algo propio de las artes o de las ciencias, pertenece de pleno al campo de la existencia social y es “*un verdadero instrumento político, una continuación de la actividad política, una realización de la política pero por otros medios*”.²¹⁶ La guerra aparece, así, como un mecanismo de regulación del conflicto y de persecución de los objetivos políticos (entendidos éstos, de manera amplia e incluyendo la política económica, monetaria, industrial, comercial, etcétera) cuando las negociaciones políticas son interrumpidas y arranca un nuevo estado de cosas sujeto a otras leyes, las propias de la guerra. Los

²¹⁶ Carl von Clausewitz, Op. Cit., pág. 58.

ejércitos son, así, el instrumento de la voluntad política y, por ello, la guerra, en especial, si concluye en una tregua, debe entenderse como un *acto político*.

¿Significa que Clausewitz, al señalar la continuidad entre la política y la guerra, ubica ambas en el mismo nivel? Todo lo contrario: Pese que no se plantee la posibilidad teórica de un mundo sin guerras y, por este motivo, se propone estudiar la guerra analíticamente con el fin de descifrar su racionalidad, la guerra es señalada, ante todo, como un “acto de violencia” cuyo propósito es el sometimiento por la fuerza de la voluntad del adversario. No se trata, por lo tanto, de una teoría que intente justificar la guerra por ser, en el fondo, un tipo de acto político, tampoco de un encomio de lo militar, sino de una perspectiva estratégica que, partiendo del reconocimiento de la inevitabilidad de la guerra y de su vinculación con los intereses políticos, distingue, claramente, entre el acto político no violento, la actividad política propiamente dicha, y el acto político violento, la guerra.

Acompañándose del símil del duelo, en virtud del cual la guerra podría considerarse la extensión de la categoría del duelo del ámbito individual al terreno colectivo, Clausewitz representa la guerra como un duelo a gran escala donde cada adversario intenta someter la voluntad del contrario. “*El propósito de la acción militar es desarmar o destruir al enemigo.*”²¹⁷ En cualquier caso, *vencer la resistencia* del otro para imponer la propia voluntad es siempre el fin de la guerra. No obstante, no todas las guerras se desarrollan según los mismos esquemas de racionalidad y, en consecuencia, Clausewitz advierte que cuanto más poderosos se presenten los motivos para acudir a la guerra, más afectarán a la existencia de un pueblo y cuanto más grande sea la excitación que precede a la contienda, más militar y menos política será la guerra, mayor será la intención de destruir al adversario y, en último término, menos coincidirá la gestión del elemento militar con las directrices del elemento político.

A raíz de este parco resumen, descubrimos que aquello que determina la perspectiva de Clausewitz es su hincapié en la *naturaleza instrumental* de la guerra: la guerra es un medio para la consecución de los objetivos políticos y no un fin por ella misma, por lo

²¹⁷ Ibid. pág. 12.

tanto, determinar las leyes de la guerra, entender las reglas de lo militar y las posibilidades de la victoria, significa conocer los instrumentos mediante los cuales es posible vencer la resistencia del adversario y lograr las metas políticas. La guerra, sin embargo, no es lo mismo que la política, ya que, aparte de su subordinación a un proyecto político, está determinada tanto por el juego del azar y de las probabilidades militares como por la violencia original de sus elementos, de los cuales carece la política. Por consiguiente, para Clausewitz, el “camino de la paz” en una guerra no puede cifrarse en el “exterminio del adversario”, sino en la tregua, es decir, en el acuerdo político impuesto mediante la violencia de la guerra.

En tanto que la mirada de Clausewitz sobre racionalidad de la guerra es de naturaleza estratégico-militar, puede ser adoptada, en el caso de una lucha armada de índole revolucionaria, tanto por aquellos que defienden el orden existente como por aquellos que intentan subvertirlo. Así, por ejemplo Mao Tse Tung inscribe su comprensión de la guerra revolucionaria en la sentencia de Clausewitz, esto es, reconociendo el sometimiento de la guerra a los objetivos políticos, aunque sin olvidar precisar la dispar naturaleza entre la guerra y la política:

“«La guerra es la continuación de la política.» En este sentido, la guerra es política, y es, en sí misma una acción política. No ha habido jamás, desde los tiempos antiguos, ninguna guerra que no tuviese un carácter político. [...] Pero la guerra tiene sus características peculiares, y en este sentido, no es igual a la política en general. «La guerra es la continuación de la política por otros medios.» Cuando la política llega a cierta etapa de su desarrollo, más allá de la cual no puede proseguir con los medios habituales, estalla la guerra para barrer el obstáculo del camino. [...] Cuando sea eliminado el obstáculo y conseguido nuestro objetivo político, terminará la guerra. Mientras no se elimine por completo el obstáculo, la guerra tendrá que continuar hasta que se logre totalmente el objetivo. [...] Se puede decir entonces que la política es guerra sin derramamiento de sangre, en tanto que la guerra es política con derramamiento de sangre.”²¹⁸

No obstante, si bien las propias palabras de Mao se identifican con el enfoque de Clausewitz en lo tocante a la continuidad entre la política y la guerra, su punto de

²¹⁸ Ibid. pág. 64.

partida sobre el sentido de la guerra no puede ser más heterogéneo: mientras que Clausewitz piensa la guerra en términos de enfrentamiento entre Estados-nación, entendidos como la expresión política de los pueblos, Mao centra su análisis de la guerra en el proceso colectivo que se desarrolla bajo la forma de la lucha de clases. Clausewitz, en consecuencia, puede valerse del símil del duelo para definir la guerra y, en cambio, esta analogía no se deja aplicar en una guerra revolucionaria. Recordemos lo que ya se ha remarcado en este capítulo: para la ritualización de una contienda y, por lo tanto, para que funcionara una comparación abstracta entre la guerra y el duelo (que es un acto ritualizado de violencia), sería imperioso el reconocimiento de la igualdad de origen entre las partes en conflicto. Cuando hablo de igualdad, reitero, no me refiero a una paridad en fuerzas o en recursos militares, ni tampoco en una análoga forma de gobierno, sino al hecho de que ambas partes admitan su *equivalencia como sujetos*. Sin embargo, éste no es el caso de una guerra revolucionaria, cuya antagónica categoría a partir de la cual se auto-definen los adversarios desde el origen del conflicto es lo que le confiere uno de sus principales rasgos. Por este motivo, considero que, cuando nos referimos a una guerra que encara sujetos no equivalentes, asimétricos, no es posible caracterizar la guerra como un duelo a gran escala.

En suma, aunque tanto Clausewitz como Mao coincidan en señalar que la finalidad elemental de una guerra sea el doblegamiento de la voluntad del adversario, que los objetivos de la guerra sean de naturaleza política y que la guerra presente un valor instrumental para la política, la dispar naturaleza de las guerras que son objeto de su reflexión y la disímil concepción sobre cómo se entiende la política, esto es, lo que existe en tiempos de paz, condicionan dos tipos de comprensiones heterogéneas sobre la guerra. Por este motivo, Mao introduce tres apreciaciones sobre el significado de la guerra que no se localizan en el análisis de Clausewitz. Resumidamente, son las que siguen:

En primer lugar, Mao señala que el objetivo más amplio de la guerra es la conquista del poder.²¹⁹ Por supuesto, esto se explica por el hecho de que analiza la guerra desde el punto de vista de una insurgencia, desde la periferia del poder y que Clausewitz, en cambio, se ubica desde la perspectiva del poder, donde el objetivo de la guerra es la conservación y la ampliación del poder, por ejemplo, mediante la coacción a otro Estado para nuevos acuerdos comerciales. Podemos apuntar, por otro lado, que la aspiración ulterior de un movimiento revolucionario consiste en *transformar* el poder, no sólo en conquistarlo, pero también es obvio que esto no puede formalizarse sin que, previamente, el movimiento revolucionario atrape dicho poder.

En segundo lugar, Mao sostiene que las guerras pueden calificarse, éticamente, en virtud de los fines que persiguen y que, por ello, existen guerras justas, las revolucionarias, y guerras injustas, el resto.²²⁰ En Clausewitz, en cambio, la cuestión de la justicia o de la legitimidad de una guerra ni siquiera es mencionada como problema. La inclusión de Mao del problema se ajusta a su necesidad, como todo revolucionario, de ofrecer una fundamentación ética para el empleo de la propia violencia, puesto que se entiende que una justificación política de la guerra requiere subrayar la oposición entre la expectativa de justicia del revolucionario y la aspiración de otra índole del contrarrevolucionario. Se plantea esta cuestión, en último término, porque es ineludible en un contra-discurso al discurso hegemónico sobre la guerra. Por lo tanto, el porqué de la carencia de esta preocupación por la fundamentación ética de la guerra en Clausewitz no se halla en una supuesta falta de sentido moral, sino en el hecho de que su discurso no parte de la necesidad de ser excusado éticamente (de hecho, no necesita ser justificado, entre otras razones, porque ya es *legítimo*) y, por ello, puede compendiar un tratado sobre la guerra a las consideraciones en torno a la estrategia militar y a las reflexiones sobre la vinculación de la política y de la guerra.

²¹⁹ “En la sociedad de clases, las revoluciones y las guerras revolucionarias son inevitables; sin ellas, es imposible realizar saltos en el desarrollo social y derrocar a las clases dominantes reaccionarias y, por lo tanto, es imposible que el pueblo conquiste el Poder.” *Ibíd.* pág. 65.

²²⁰ “La historia demuestra que las guerras se dividen en dos clases: las justas y las injustas. Todas las guerras progresivas son justas, y todas las que impiden el progreso son injustas.” *Ibíd.* pág. 64.

En tercer lugar, en contraste con Clausewitz, Mao sostiene que no sólo es posible imaginar un mundo futuro sin guerras, sino que, además, la solución para la paz es la guerra, pero una en concreto, la de aspiración revolucionaria.²²¹ No voy a entrar en el comentario sobre el papel *purificador* que Mao le otorga a la violencia revolucionaria, como tampoco sobre su apología militarista en expresiones como aquélla de “*El poder nace del fusil*”,²²² puesto que ya lo he tratado en el capítulo 4 y sólo me queda reiterar mi crítica respecto a la insostenibilidad teórica de un argumento de este tipo y a su inconsistencia ética. Lo que me interesa remarcar es que el paso de Mao a creer en la desaparición de la guerra sólo es posible por una comprensión sobre el cambio social y sobre el curso de la historia en función de la dinámica de la lucha de clases y en la esperanza en una revolución, que es vista como la culminación de los enfrentamientos entre clases y como el comienzo para una sociedad desclasada.

¿Qué supone entender la dinámica social como una permanente lucha de clases? Por supuesto, no intentaré ofrecer, en breves líneas, una respuesta conclusiva a esta cuestión, pero, sintéticamente, se puede afirmar que la lucha de clases, de acuerdo con las ideas del materialismo histórico, compartidas por aquéllos involucrados en movimientos revolucionarios con ideal socialista emancipador, es la situación de toda sociedad en la que permanece la opresión y la explotación de unas clases sociales por otras, esto es, de toda sociedad en la que grupos de seres humanos (las clases) son perjudicados en sus condiciones de existencia por otros grupos de seres humanos. Desde esta perspectiva sobre la historia, la lucha de clases se entiende como el ambiente estándar de toda sociedad opresora. Si se habla de la inmanencia de una *lucha*, no es porque se sostenga que esta lucha entrañe la presencia de un conflicto bélico, sino para afirmar que, entre las clases sociales antagónicas que rivalizan por sus intereses, persiste una latente oposición u hostilidad: las clases dominantes para preservar su dominio sobre las dominadas y éstas, para destruirlo. Engels, en el prefacio a la edición alemana de 1833 del *Manifiesto Comunista*, lo expresa del siguiente modo:

²²¹ “La guerra, ese monstruo de matanza entre los hombres, será finalmente eliminada por el progreso de la sociedad humana y lo será en un futuro no lejano. Pero sólo hay un medio para eliminarla: oponer la guerra a la guerra, oponer la guerra revolucionaria a la guerra contrarrevolucionaria.” *Ibíd.* pág. 68.

²²² *Ibíd.* pág. 65.

*"La idea fundamental de que está penetrado todo el Manifiesto, a saber, que la producción económica y la estructura social que de ella se deriva necesariamente en cada época histórica constituyen la base sobre la cual descansa la historia política e intelectual de esa época; que, por lo tanto, toda la historia (desde la disolución del régimen primitivo de propiedad común de la tierra) ha sido una historia de lucha de clases, de lucha entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, en las diferentes fases del desarrollo social."*²²³

La lucha entre las clases antagónicas, como tal, no implica un *estado de guerra*, entendido como un contexto con manifestación del elemento bélico, de hecho, como ya he notado en el inicio del capítulo, una guerra revolucionaria es, siempre, una situación puntual y la lucha entre las clases, el proceso de dominación y de resistencias, puede permanecer latente, velada, manifestarse mediante mecanismos no violentos o en la forma de una confrontación bélica abierta entre las clases rivales. Un punto de vista sobre la sociedad conceptualizado en función de la lucha de clases se acompaña, además, de una teoría política en la que el Estado y sus instituciones son comprendidos como los instrumentos de las elites y oligarquías de la sociedad, las clases dominantes, para el mantenimiento de la subordinación de las clases dominadas. Por este motivo Lenin afirma, en *El Estado y la Revolución*, que lo que explica la existencia del Estado es la imposibilidad de conciliar las contradicciones de clase.²²⁴

La pregunta que me interesa plantear es la siguiente: Cuando, por ejemplo Lenin y, como hemos visto, Mao Tse Tung, piensan la guerra revolucionaria como la prolongación inevitable de la lucha de clases, ¿sirve todavía la distinción conceptual de Clausewitz entre la *guerra* y la *política* en función de la presencia o no de la actividad bélica? En efecto, la reflexión de Clausewitz conlleva el supuesto de valorar la guerra como un último recurso a la situación de paz, entendida como la ausencia del conflicto. Sin embargo, cuando esta "paz" es conceptualizada en función de una lucha de clases que es el preámbulo para la guerra revolucionaria, comprendida como la culminación del enfrentamiento político entre las clases antagónicas, ¿no deviene la guerra, en última instancia, el ámbito desde el cual se piensan las categorías de la política? Si, además, se

²²³ Texto obtenido de la página Web <http://www.marxists.org/espanol/guias/materialismo.htm>

²²⁴ Vid. V. I. Lenin, *El Estado y la Revolución*, Madrid, Alianza, 2006.

entiende el enfrentamiento bélico como el único medio de las clases dominadas para irrumpir en política, entonces, ¿no es la política imaginada con las categorías de la guerra y no es ésta la que, finalmente, condiciona la actividad política y el discurso político? Según mi parecer, conviene, en este caso, acudir a la inversión del aforismo de Clausewitz que propone Foucault. Veamos, sucintamente, cómo elabora la discusión y con qué propósito.

La reflexión de Foucault sobre la conveniencia de alterar la sentencia de Clausewitz aparece explicitada en los cursos impartidos en el College de France publicados bajo el nombre *Hay que defender la sociedad*. En ellos, Foucault emprende la reflexión sobre cómo se ha utilizado la guerra y los elementos bélicos (la invasión, la batalla, la conquista, la victoria, el tratamiento de los vencidos, el levantamiento, etcétera) como analizadores de la historia. Su propósito se condensa en la siguiente pregunta: “¿de qué manera, desde cuándo y cómo se empezó a imaginar que es la guerra la que funciona en las relaciones de poder, que un combate ininterrumpido socava la paz y que el orden civil es fundamentalmente un orden de batalla?”²²⁵

Para responder a la cuestión, según Foucault, el primer paso consiste en “descartar falsas paternidades” sobre la guerra como analizador de la historia, en especial, la de Hobbes, puesto que, cuando Hobbes habla de la “guerra de todos contra todos”, no se refiere a una guerra real, sino a un juego de representaciones y, por lo tanto, lo que funda el Estado es la no-guerra. En opinión de Foucault, la historia del empleo de las guerras como matrices de los Estados empieza a finales del siglo XVI, al término de las guerras de religión, aunque es más adelante cuando adquiere su apogeo. En especial, se centra en la influencia de los textos de Boulainvilliers, a caballo entre los siglos XVII y XVIII, porque en ellos la aristocracia francesa se concede el derecho de conquista a partir de la apelación de sus raíces germánicas y cuyas ideas fueron retomadas, con posterioridad, para la justificación de la “guerra de razas”. Según Foucault, la genealogía del biopoder y de los racismos de Estado se originaría, por lo tanto, en estos relatos de conquista que acompañan al nacimiento de las instituciones estatales con los atributos de concentración de los poderes político, jurídico, militar y administrativo.

²²⁵ Michel Foucault, Op. Cit., pág. 228.

Estos discursos son, así, *discursos de guerra*, orientados a justificar la nueva distribución social del poder que representa el abandono de la sociedad feudal.

¿Con qué propósito Foucault emprende esta particular revisión de la historiografía? Recordemos que, para Foucault, el propio discurso se entiende como un instrumento de lucha, por eso, cuando se propone el análisis del poder advierte que se tiene que abandonar el esquema del poder propuesto en el modelo *jurídico* de la soberanía, ya que éste está pensado, básicamente, como una estrategia para la prevención de la insurrección o, mejor dicho, para impedir el nacimiento del contra-poder de la insurrección: *“Para realizar el análisis concreto de las relaciones de poder hay que abandonar el modelo jurídico de la soberanía. Éste, en efecto, presupone al individuo como sujeto de derechos naturales o de poderes primitivos; se asigna el objetivo de dar cuenta de la génesis ideal del Estado; por último, hace de la ley la manifestación fundamental del poder. Habría que intentar estudiar el poder no a partir de los términos primitivos de la relación sino de la relación misma (...) es preciso investigar la manera en que las relaciones de sometimiento pueden fabricar sujetos.”*²²⁶ El terreno de las relaciones entre el poder y la resistencia no es, por lo tanto, el del derecho, sino el de la lucha, el de la guerra. Entiende, por lo tanto, que el discurso de lucha debe plantearse como una impugnación total a la interpretación legal del discurso del orden que se legitima por la ficción del cese del poder de los sujetos al Estado:

*“Este tipo de discurso se desarrolla por completo en la dimensión histórica. No se propone juzgar la historia, los gobiernos injustos, los abusos y las violencias según el principio ideal de una razón o de una ley, sino despertar, al contrario, bajo la forma de las instituciones o las legislaciones, el pasado olvidado de las luchas reales, de las victorias o de las derrotas enmascaradas, la sangre seca en los códigos. (...) En suma la oposición al discurso filosófico-jurídico que se ajusta al problema de la soberanía y la ley, este discurso que descifra la permanencia de la guerra en la sociedad es un discurso esencialmente histórico-político, un discurso en que la verdad funciona como arma para una victoria partidaria, un discurso sombríamente crítico y al mismo tiempo intensamente mítico.”*²²⁷

²²⁶ Ibid. pág. 227.

²²⁷ Ibid. pág. 230.

Para finalizar, volvamos a la cuestión enunciada en el principio del apartado: ¿cómo se acomoda mejor la comprensión sobre la continuidad entre la guerra revolucionaria y la actividad política, en los términos en los que Clausewitz presenta la sentencia o a partir del trastocamiento del orden de los elementos? Por supuesto, el aforismo de Clausewitz es por completo coherente con su propia visión de la política, ya que aquí la política es pensada como la amplia actividad desarrollada desde los organismos del Estado (las tareas de orden, de gestión de lo público, de administración de la justicia, de disposición de los aspectos económicos, del comercio, del gravamen fiscal, etcétera). Sin embargo, cuando la política es algo más dilatado y atañe a las relaciones políticas entre el poder instituido y el instituyente, según mi parecer, la respuesta se esquina a favor de la segunda alternativa. Explico por qué:

Si la guerra no es razonada como una quiebra a un tiempo continuo de paz, sino que, antes al contrario, se parte de que la situación habitual es un estado latente de guerra(s) (la de la lucha de clases, aunque también la guerra permanente del Estado en contra de la insurgencia) sobre cuya secuencia se van intercalando los “tiempos sin violencia”, que dependen de la correlación de fuerzas entre las clases, entiendo que es a partir de la guerra la manera en que se conceptualiza la situación social y que los objetivos de la guerra son los que subordinan la actividad política. Si, además, la guerra revolucionaria es pensada, como en Lenin o en Mao Tse Tung, como la culminación de la contradicción entre las clases, *hacer la guerra* deviene, al final, la manera de *hacer política* cuando no existen unas relaciones políticas normalizadas. Convendría, tal vez, apartar otra “falsa paternidad” que sería, en este caso, la del propio Foucault respecto a la inversión del aforismo de Clausewitz, pues parece que, aunque de manera implícita, ya ha sido formulada, por ejemplo por Lenin, desde el momento en que se comprende a la guerra revolucionaria de este modo.

Cabe remarcar, por último, que no es imprescindible la existencia de un conflicto militar abierto para que se considere la guerra como la matriz de la política. Naturalmente, un contexto bélico intensifica las enemistades. Sin embargo, si el discurso sobre el adversario político está construido en términos bélicos, la situación habitual, aun en ausencia de conflicto armado, es pensada igualmente a partir de la guerra. Esto atañe

tanto al discurso del insurgente cuando explica la dinámica social en términos de una lucha de clases como al discurso del Estado, cuando centra su discurso sobre el orden y su soberanía en función de la lucha contra el enemigo político. En este sentido, el discurso sobre el terrorismo, que se ha apropiado de la práctica totalidad del discurso oficial y hegemónico sobre el orden público, es una prueba de ello. Por este motivo, me interesa explicar, en el siguiente apartado, por qué el discurso sobre el terrorismo debe entenderse, fundamentalmente, como un discurso estigmatizador sobre el adversario político que tiene como finalidad la paralización de la crítica al orden que el Estado representa. Se trata, fundamentalmente, del principal discurso de guerra en contra de la insurgencia.

5.5.2. El discurso del terrorismo como discurso de guerra

El lenguaje, en una guerra, también hace la guerra. No es ninguna novedad sostener esta afirmación. Tanto para justificar la posición de origen como para explicar la posterior evolución e, incluso, la contradicción con lo previamente expresado, las partes antagónicas recurren a estrategias argumentales que están encaminadas a convocar el consenso en torno a la propia opinión y a reunir el disenso en torno a la del contrario. El discurso político, entonces, deviene parte de la misma guerra. Como dice Foucault, es un *arma para la guerra*.

El potencial del discurso como instrumento de guerra, en un contexto bélico en que se desarrolla una guerra revolucionaria, es empleado tanto desde el terreno del discurso hegemónico del Estado como desde el del contra-discurso de resistencia de la insurgencia. Aunque difieran en el contenido, en ambos tipos de discursos se comparten homólogas estrategias de promoción del propio discurso y, cuando se trata de la violencia, hasta se coincide en la elección de las categorías protagonistas, por ejemplo, *justicia y legitimidad* cuando se habla de la propia praxis e *iniquidad e ilegitimidad* cuando se habla de la del oponente. Cuando hay ausencia de situación bélica, pero persiste un estado latente de conflicto entre concepciones del mundo inconciliables, cada una de las partes se comprende y define a sí misma como radicalmente ajena a la contraria y, por consiguiente, el lenguaje político se vehiculiza a partir de la oposición entre el *nosotros* y el *ellos*. En última instancia, cuando el antagonismo se entiende

como total, cuando el adversario es el *enemigo* integral, la violencia contra él también tiende a volverse absoluta y está acompañada por un discurso sobre la alteridad que deviene dicotómico, estereotipado y maximalista. El empleo de este recurso es sinalagmático, esto es, en mayor o en menor grado, se trata de un juego dialéctico recíproco. Notemos, como ilustración, la equivalencia formularia de dos conocidas declamaciones como las de “*Lucha de las democracias contra el terrorismo*” y la de “*Lucha de los países oprimidos contra el imperialismo.*”

En cualquier caso, lo que resulta evidente es que, como apunta Ernst Tugendhat, en la lucha política, la estrategia de *difamación del adversario* es una reiterada costumbre.²²⁸ Para ello, es necesario que el diálogo sea interrumpido y que se escojan, de entre todos los argumentos que esgrime el oponente, aquéllos que hacen figurarle más débil. Consecuentemente, la descalificación, el descrédito o el insulto son maniobras dialécticas de lucha en contra del antagonista político en las que, por lo general, se acude a consideraciones emocionales, antes que a razonamientos intelectuales. Consiste, en suma, en una estrategia discursiva centrada, principalmente, en un tipo de argumentos abstractos, generalistas, taxativos y *ad hominem* encauzados a deshumanizar, ridiculizar o escarnecer al adversario político y al discurso que presenta.²²⁹ En su ensayo sobre el levantamiento armado de los indígenas de Chiapas, Carlos Montemayor comenta oportunamente:

²²⁸ Ernst Tugendhat, Op. Cit.

²²⁹ Como ejemplo de ello, propongo observar el ritmo argumental del siguiente texto de Enzensberger para singularizar, ponderativa y categóricamente, lo que, en su opinión, deviene el “verdadero rostro” de las “luchas revolucionarias en América Latina”. En este caso, no me interesa centrar la atención en el contenido de su discurso (que, por lo demás, sí que ofrecería sazón para polémica), sino en su exposición: “*En las actuales guerras civiles ha desaparecido todo vestigio de legitimación. La violencia se ha desligado totalmente de las justificaciones ideológicas. A diferencia de los criminales de nuestros días, los de tiempos pasados eran personas creyentes. Querían dejar bien sentado que mataban y morían en nombre de algún ideal. Atacaban “férreamente”, “fanáticamente”, “inquebrantablemente”, etcétera, lo que antes se venía en llamar ideología, por muy abominable que ésta fuese. Los partidarios de Hitler y Stalin acataban extasiados los evangelios de sus caudillos, y ningún crimen les parecía bastante abominable cuando se trataba de defender la causa. Los guerrilleros y terroristas de los años sesenta y setenta todavía creían necesario justificar sus acciones. Por medio de octavillas y proclamas, de catecismos pedantes y confesiones formuladas con aire burocrático, buscaban justificar burocráticamente sus tropelías. A los criminales de nuestros días todo ello les parece superfluo; se caracterizan por la total falta de convicción. A los involucrados en las guerras civiles de Latinoamérica no les importa lo más mínimo asesinar a los campesinos, a los que presuntamente pretender liberar; aliarse con los capos de la droga y con los servicios secretos no les presenta ningún problema, lo*

“En efecto, cualquier conflicto armado provoca una denostación oficial inmediata. La descalificación es la primera arma que se esgrime contra un levantamiento popular, urbano, campesino o indígena; la segunda arma es la policiaca o la militar. Y se descalifica negando, o intentando negar, su naturaleza, sus causas, su magnitud o su profundidad social. Se bloquea o confunde la información para dar paso a una versión oficial de acuerdo con las buenas conciencias del poder político, económico o prestigioso del país”²³⁰

En mi opinión, cuando el discurso oficial versa sobre la violencia insurgente, esta estrategia presenta dos vertientes principales: si lo que se objeta es el sentido político de la insurgencia, las ideas del adversario político son el objeto de la descalificación y se alude, por ejemplo, al desfase histórico de su pensamiento, a su atadura a una ideología o a su dogmatismo. Si lo que se pretende subrayar, en cambio, es la ilegitimidad de la acción insurgente, su ausencia de sentido y de finalidad moral (su amoralidad) o su falta de adecuación a los principios éticos naturales (su inmoralidad), en este caso, la estrategia difamatoria se centra, preferentemente, en los individuos y se construye en términos de criminalidad, de irracionalidad, de locura, de maldad, de odio, de salvajismo, de barbarie o en última instancia, de la estupidez de dichos sujetos, tal y como la entiende Cipolla.²³¹ En la actualidad, sin embargo, parece que ha emergido una categoría política sintética que consigue resumir, en un solo vocablo, todas las connotaciones anteriores, cuando de lo que se trata es de objetar al adversario político en su integridad, ésta es la de *terrorismo*.

En el Capítulo 1, ya he comentado las particularidades que, a mi entender, presenta el discurso hegemónico de la violencia revolucionaria. Una caracterización breve incluye

encuentran de lo más natural.” Hans Magnus Enzensberger, *Perspectivas de guerra civil*, Anagrama, Barcelona, 1994, págs. 20-21.

²³⁰ Carlos Montemayor, *Chiapas, la rebelión indígena de México*, Espasa, Madrid, 1998, pág. 73.

²³¹ Un individuo estúpido, según Cipolla, es aquél que persevera en ocasionar perjuicio a los demás sin obtener ninguna ganancia a cambio (a diferencia del malvado, que ocasiona daños, pero le repercuten en beneficio propio) y que, incluso, con su inverosímil actitud, puede perjudicarse a él mismo, en este caso, el individuo es “superestúpido”. Los estúpidos son, en realidad, los individuos más peligrosos que existen en la sociedad, para Cipolla. La peligrosidad aumenta cuando ostentan algún tipo de poder (por ejemplo, el terrorista lo tiene, el que le da su empleo de la violencia), porque sus erráticas acciones no pueden ser explicadas por ninguna lógica racional de comportamiento y, por lo tanto, los individuos inteligentes, los incautos y hasta los malvados se ven condicionados por sus estupideces. Vid. Cipolla, Carlo M., *Allegro ma non troppo*, Crítica, Barcelona, 2001.

los siguientes aspectos: 1) pretende presentarse como la única verdad sobre la violencia insurgente, 2) aspira a ser la interpretación que se instale en el nivel del sentido común, 3) la violencia política insurgente es entendida genéricamente, sin distinciones, mientras que los otros tipos de violencia son, sistemáticamente, precisados, delimitados y categorizados y, por último, 4) se trata de un discurso con la voluntad estratégica destinada a la impugnación de los contra-discursos sobre la praxis insurgente y a la refutación de las alternativas hermenéuticas sobre *lo real* que los segundos defienden. Los contra-discursos sobre la violencia insurgente, por lo tanto, deben atender a estos cuatro aspectos de tal forma que, como objetivo primordial, reivindiquen su alternativa como discurso. Hoy en día, esta alternativa sólo puede expresarse en una dialéctica con el discurso se ha convertido en el principal discurso de guerra del poder establecido para deslegitimar y estigmatizar al adversario político, el *discurso terrorista*.

En efecto, el hecho de que la discusión sobre el terrorismo sea inevitable para una aproximación contemporánea a la cuestión de la violencia insurgente, como la de la presente exposición, confirma que este discurso se ha instalado como la interpretación oficial y genérica del fenómeno. Si opino que es un discurso de guerra es porque, aun en ausencia de una definición consensuada sobre el significado de *terrorismo* y de *terrorista*, dichos conceptos son utilizados como instrumentos bélicos encaminados, primero, a justificar una determinada orientación de la política contra-terrorista que repercute en una ampliación del control del Estado sobre la población y, segundo, a blindar las críticas en contra de un orden sociopolítico bajo la amenaza de estigmatizar como terrorista a todo movimiento social que se subleve. En mi opinión, tanto la actividad política a nivel internacional como el tratamiento que se da dado al conflicto político y social de orden revolucionario en los últimos años, no ha hecho más que confirmar la inversión del aforismo de Clausewitz que propone Foucault, por cuanto observamos que, cada vez más, se torna impracticable hablar sobre movimientos insurgentes o sobre el conflicto socio-político fuera del territorio conceptual acotado por el discurso de guerra del terrorismo.²³²

²³² Cabe señalar, por lo demás, que el nuevo meta-concepto de “terrorismo global”, desarrollado en EEUU y en Europa después del 11-S y abrazado por toda la comunidad internacional de Estados, está orientado a justificar una estrategia de guerra preventiva a nivel internacional presentando la amenaza del

Para convertirse en la versión oficial en que se habla de la violencia insurgente, el discurso terrorista ha pasado de presentar una definición del terrorismo que se explicaba por el *cómo* a ser una definición centrada en el *quién*. Y ese *quién* no se refiere al ámbito de la violencia vigilante, sino que se reserva para caracterizar, en exclusiva, a toda forma de praxis violenta insurgente.²³³ Esto es, como concepto compendiado y globalizador, “terrorismo” sirve tanto para nombrar el atentado con gas sarín en el metro de Tokio en 1995 por la Aum Shinrikyo como para precisar el significado de las acciones de guerra irregular del ELN de Colombia. Se trata, por lo tanto, de un discurso estratégicamente estigmatizador en que se mira al otro como un enemigo absoluto. Observemos estos dos textos Sloterdijk porque en ellos se resume la idea que estoy defendiendo mejor que con mis palabras:

“Quien dispone de la prerrogativa interpretativa de declarar “terroristas” a los luchadores de una causa extraña a los propios intereses, desplaza sistemáticamente la percepción del terror del plano de los métodos, centrándose en el grupo opositor, así puede por esa misma razón retirarse del escenario.”²³⁴

“En la cansina campaña War-on-terror de las sociedades televisivas norteamericanas, cuyas reglas lingüísticas se habían conectado con los programas del Pentágono, no ha aparecido expresada ni por un momento la percepción elemental de que el terrorismo no es un adversario, sino un modus operandi, un método de lucha que se distribuye de inmediato en ambos lados del conflicto. Por esa razón la expresión “Guerra contra el Terrorismo” es una fórmula carente de sentido. (...) resulta evidente que el acto de terror aislado nunca constituye un comienzo absoluto. Es decir no existe ningún acto gratuito terrorista, ningún originario “así sea” del terror. Cualquier golpe terrorista se comprende como una contraofensiva dentro de una

terror total, ese Marte amenazador contra la humanidad del que hablaba Beck y sobre el cual he tratado en el Capítulo 3. de esta exposición.

²³³ Por este motivo, un autor como Paul Wilkinson, a pesar de que reconoce que no es posible un lenguaje libre de valores, esto es, que no esté condicionado por los valores, por las creencias, por las experiencias y por el propio contexto vital y a pesar de que reconozca que el terrorismo es un “sistema de armas”, declara respecto al terrorismo: “*Terrorism –a perversion of pluralism and democratic freedoms- may well be part of the price we pay for the relatively open and free societies in our liberal democratic world*” y, respecto a la “*la libertad de los terroristas*”, la define como “*their own freedom to use the gun and the bomb in an effort to impose their own petty minority tyranny on the majority*” Paul Wilkinson, “Some observations on the relationships between terrorism and freedom” en Martir Warner y Roger Crisp (Eds.), *Terrorism, Protest and Power*, Edward Elgar, Aldershot, 1990, págs. 49 y 48.

²³⁴ Sloterdijk, Peter, *Temblores de aire. En las fuentes del terror*, Pre-Textos, Valencia, 2003, pág. 99.

serie de acciones, y cada una de ellas se describe como una acción iniciada por el adversario."²³⁵

Entiendo, por lo tanto, que el terrorismo debe comprenderse como un "sistema de armas", un tipo de aplicación concreta de la violencia, que no es privativo de unos grupos específicos (por ejemplo, que sean o no legítimos según la ley establecida), de unas ideas concretas (por ejemplo, que sus actores aspiren a la conservación del orden sociopolítico o al cambio revolucionario), sino que puede ser incorporado a cualquier praxis violenta. El *modus operandi* violento es lo que define al terrorismo y no quién comete esta acción. Como indica la palabra, el terrorismo se caracteriza por provocar un clima de terror en la población que siempre es exagerado en relación con la repercusión de la acción violenta como tal. Se explica, por lo tanto, principalmente, por las consecuencias psicológicas que sobrelleva y es independiente de la finalidad política que se pretenda con la aplicación de dicha violencia.²³⁶

Por otro lado, si el empleo del terrorismo se trata de una violencia inmoral, esto es, de un tipo de praxis violenta que no pretende la adecuación a ningún límite ético, pertenece a otra discusión y, por supuesto, es una cuestión importante. Opino que el terrorismo podría entenderse, por ejemplo, como una manifestación híbrida de la violencia, esto es, como una transgresión adicional dentro de la transgresión que siempre representa el empleo de la violencia. Con todo, observemos que la valoración moral sobre el terrorismo no afecta al hecho de que se defina por ser, como dice Sloterdijk, un *modus operandi* que existe en todos los lados de un conflicto. En este caso, mantiene afinidad

²³⁵ Ibid. pag. 57.

²³⁶ Como ilustración de lo que, en mi opinión, es una aplicación del término estigmatizante, cito las siguientes consideraciones de Hoffman. Así, tras discutir sobre las dificultades de conceptualización del terrorismo, Hoffman llega a la siguiente propuesta de definición: "*Terrorismo es la creación deliberada y la explotación del miedo mediante la violencia o la amenaza de violencia cuyo objetivo es el cambio político.*" Observemos que, por lo tanto, delimita la aplicación del término a la violencia insurgente, en completa consonancia con la utilización del término con una función descalificadora. Al introducir la precisión sobre el *quién*, esto es, al demarcar el terrorismo a la violencia política que aspira al "cambio político", comenta sobre el terrorista: "*el terrorista es fundamentalmente un altruista: cree que está sirviendo a una 'buena' causa, diseñada para conseguir un mayor bien para un grupo más amplio de personas*" y "*El terrorista es, en esencia, un intelectual violento, preparado para utilizar y, de hecho, comprometido con la utilización de la violencia para alcanzar unos fines.*" Bruce Hoffman, *A mano armada. Historia del terrorismo*, Espasa, Madrid, 1999, pág. 62.

con la crueldad, pues también es una aplicación desmedida de la violencia y es un tipo de violencia que puede desarrollarse en una praxis violenta cualquiera.

Si partimos de la apreciación de que el terrorismo es un concreto sistema de armas que puede encontrarse tanto en el ámbito de la violencia vigilante como en el de la violencia insurgente, ¿por qué el discurso del terrorismo se ha convertido en un discurso de guerra en contra de toda manifestación insurgente? Para responder a esta cuestión, debemos recordar un hecho: cómo se habla y cómo no del insurgente acaba siendo una facultad que se otorga el Estado con el apoyo del derecho penal. Si la tematización del enemigo político-militar se hace en términos de “terrorista”, obliga, entonces, al insurgente a construir su propio contra-discurso a partir de la negación de esta tematización. Por este motivo, los movimientos insurgentes con ideal revolucionario socialista y emancipador involucrados en guerras revolucionarias, como son las guerrillas de Colombia o el movimiento zapatista de México, cuando aspiran a justificar su praxis, se ven a constreñidos a explicar, ante todo, por qué no son terroristas y por qué son “fuerzas beligerantes”.²³⁷

Así, respecto al caso de Colombia, aunque es una observación ampliable a todos los países, Orozco señala cómo la evolución en la definición del insurgente en el derecho penal ha estado marcada por el tránsito desde una concepción política (*rebelde*) a una criminal (*terrorista*). Se trata, por lo tanto, de la instauración del punto de vista terrorista como el discurso oficial sobre la violencia revolucionaria en el marco de los Estados que se auto-definen como democracias:

“La cuestión relativa al tratamiento que se debe dar al enemigo interior, como beligerante o como delincuente, está relacionada de manera directa con esa otra cuestión fundamental que es la de la legitimidad democrática. (...) La disyuntiva entre un tratamiento político y un tratamiento delincuencia del enemigo armado interior ha sido resuelta a favor de la última alternativa, enunciada con apoyo en el argumento, a la vez empírico y normativo, de la legitimación y de la legitimidad democráticas. // Pero la cosa no termina allí: la

²³⁷ Quiero insistir que, en esta exposición, me centro en este tipo de manifestaciones de violencia insurgente y que, por lo tanto, las consideraciones que se presenten no están pensadas, principalmente por falta de conocimientos sobre la materia, para otros tipos de violencia política colectiva anti-sistémica, como son las actividades de ETA en el estado español o las de los grupos ligados a Al Qaeda.

criminalización con el rasero de la legitimidad democrática se convierte inmediatamente en el fundamento de la criminalización con el rasero adicional de la legalidad."²³⁸

El discurso sobre el terrorismo se ha transformado, por lo tanto, un discurso cerrado sobre sí mismo y que obliga a que cualquier impugnación se desarrolle en las demarcaciones temáticas que impone. Ser o no ser terrorista se convierte, al final, en la cuestión trascendental cuando se habla sobre la violencia insurgente. El examen sobre las causas económicas, sociales y políticas que explican la movilización insurgente y la sublevación popular queda, entonces, en un plano olvidado y, en cambio, las categorías que emergen del derecho penal y que el Estado impone como *lingua franca* mediante su discurso de guerra del terrorismo se convierten en las protagonistas, en solitario, de la discusión. Por este motivo, según mi parecer, lo más decisivo del análisis de Foucault ha sido, precisamente, incidir en el carácter del derecho penal como el espacio donde se solidifican las relaciones de dominación y como el medio privilegiado en el que se apoya el Estado para extender su biocontrol y para ampliar su autoridad sobre las manifestaciones del conflicto político-social.

En resumen, cuando apreciamos que Foucault acierta en invertir el aforismo de Clausewitz, podemos afirmar lo siguiente: *en una comunidad en la que enfrentadas y antagónicas reivindicaciones sobre la tenencia de la legitimidad política batallan por posicionarse públicamente como victoriosas sobre las contrarias, los competidores discursos son, esencialmente, discursos de guerra*. De este modo considero que deben comprenderse los discursos sobre la violencia insurgente, tanto el que se proclama como hegemónico, en especial, el discurso terrorista, como los contra-discursos que le oponen resistencia.

Si entendemos que el discurso del terrorismo por parte del Estado es un discurso de guerra que sirve como blindaje para que no sea impugnado el orden político, económico y jerárquico que legitima la establecida distribución social del poder, considero que el contra-discurso insurgente realmente efectivo será aquél que se construya también como un discurso de guerra. Para ello es necesario que plantee argumentos de ruptura y no de

²³⁸ Iván Orozco Abad, Op. Cit., pág. 9.

conciliación, esto es, en primer lugar, que renuncie a justificar su propia existencia a partir de las categorías jurídico-normativas mediante las cuales el Estado define el insurgente y conceptualiza la realidad ético-política y, en segundo lugar, que impugne la totalidad del discurso mediante la única vía posible: *fuera del discurso del terrorismo*. Cuando el edificio del discurso del insurgente se levanta en un terreno independiente del discurso del terrorismo, de antemano se rechaza que la cuestión fundamental sobre la praxis insurgente se resuma en el ser o no ser terrorista y, después, puede empezar a explicar por qué se rebela y desarrollar su propio contra-discurso de guerra. Las siguientes palabras de Foucault son muy clarificadoras respecto a este tema:

“Por debajo de los olvidos, la ilusiones o las mentiras que nos hacen creer en unas necesidades naturales o en las exigencias funcionales del orden, hay que reencontrar la guerra: ella es la cifra de la paz. Divide la totalidad del cuerpo social: sitúa a cada uno de nosotros en uno u en otro campo. Y no basta reencontrar esta guerra como principio de explicación: hay que reactivarla, hacer que abandone las formas larvadas y sordas en que prosigue sin que nos demos cuenta claramente y llevarla a una batalla decisiva para la que debemos prepararnos si queremos ser los vencedores”²³⁹

5.6. Cuando la guerra se entiende como fuente de derecho.

Observaciones sobre el vínculo entre el derecho y la violencia / la guerra

En mi opinión, se puede afirmar que el derecho es el ámbito privilegiado para la reflexión sobre la guerra, por cuanto las elaboraciones filosóficas que conectan los problemas del derecho con los de la guerra atañen tanto a las preocupaciones de las concepciones éticas sobre la guerra como a las de las concepciones políticas. Pues, ¿qué es el derecho, sino la pretensión de ser el canalizador de las ideas éticas de la comunidad? y ¿qué es el orden legal, sino la institución desde donde se naturaliza un orden social y político determinado?

En efecto, por un lado, ya que entendemos el derecho como aquel acopio de normas, preceptos y reglas inspirados en las ideas de justicia que son vinculantes en una

²³⁹ Foucault, Op. Cit., pág. 229.

sociedad dada, la reflexión sobre la guerra desde el ámbito del derecho pertenece al campo de las preocupaciones éticas. Por este motivo, cuando se ha reflexionado sobre la guerra revolucionaria desde los problemas éticos que plantea, nos hemos detenido en la discusión de la regulación y ritualización de la guerra, mediante el derecho específico de guerra, como la manera en que se pueden consensuar unas normas y lograr, así, una humanización de los conflictos. Por otro lado, como se ha visto en el apartado precedente, si se entiende el derecho como un espacio de dominación y como el *locus* desde donde el poder instituido construye la ilegitimidad de su adversario, nos movemos también en el terreno de las preocupaciones políticas sobre la guerra, ya que, para la definición del rebelde como combatiente o como terrorista, se necesita que el Estado instrumentalice las categorías jurídicas que definen la insurgencia.

Para finalizar con las aproximaciones teóricas a la guerra revolucionaria, me interesa comentar una cuestión adicional que relaciona la guerra revolucionaria con el derecho: cuando la lucha armada revolucionaria es comprendida de forma positiva en tanto que se entiende como la oportunidad para una nueva legalidad que se ajuste a los nuevos principios revolucionarios. Éste se considera uno de los principales argumentos utilizados por los movimientos con ideal revolucionario para la fundamentación política y ética de la lucha armada. Es un argumento que ofrece ocasión, además, para el desarrollo de una de las críticas principales al marxismo y a otras doctrinas revolucionarias sobre su pretendida ideología militarista o su justificación abstracta de la violencia. Sin embargo, mi pregunta es la siguiente: ¿se trata de una concepción de la guerra exclusiva de aquéllos que defienden la guerra revolucionaria? Considero que, para responder a esta cuestión, es necesario, previamente, volver recordar una tesis fundamental sobre la violencia: el vínculo permanente que existe entre la violencia y el derecho y, por extensión, entre la guerra y el derecho. Para explicarla, me apoyaré en las aportaciones de Benjamin y de Freud sobre la materia.

Una útil manera de abordar el problema es observar cómo se ha situado la comprensión de la guerra en las principales corrientes que han teorizado sobre la relación entre guerra y derecho. Si atendemos al análisis de Norberto Bobbio, podemos distinguir cuatro grandes aproximaciones teóricas a la guerra desde el derecho: en la primera,

representada por los positivistas como Hobbes y Kelsen, se considera que hay una *contradicción esencial entre el derecho y la guerra*; en la segunda escuela, en especial, la de la tradición de la guerra justa (como en San Agustín o en Grocio) la guerra es vista como *medio para el derecho*; en la tercera, a la que contribuye Rousseau, por ejemplo, la guerra es vista como *objeto del derecho*, ya que sólo mediante el derecho es posible acotar la barbarie que representa la guerra. Finalmente, la guerra también puede ser *f fuente de derecho*, como se entiende desde el marxismo, en tanto que sienta las bases para el origen de una nueva legalidad.²⁴⁰ Comentaré este último argumento: la guerra entendida como fuente de derecho, ¿se trata de una idea que forma parte únicamente de las ideas sobre la guerra que tienen los movimientos revolucionarios involucrados en una guerra social revolucionaria? En mi opinión, avanzo que no es así y a continuación explicaré por qué.

Queda claro que una guerra revolucionaria, donde se persiguen objetivos redistributivos y alteraciones del orden político y socioeconómico existente, es una contienda cuyos partidarios entienden como oportunidad para el establecimiento de una nueva legalidad que, lejos de estar diseñada para legitimar, mediante la ley, la opresión contra la cual se alzan, responda a los intereses de todo el colectivo social. En este sentido, por supuesto, el marxismo u otras doctrinas revolucionarias entienden que la guerra es siempre *f fuente de derecho*. Sin embargo, no solamente los revolucionarios comprenden que el origen de toda legalidad se remonta a la guerra, sino que todo aquél que participa en una guerra sabe que los principios morales y jurídicos de la sociedad de después de la guerra van a ser renovados, alterados y moldeados en virtud de la nueva situación. Con respecto a este tema, propongo repasar lo señalado por Walter Benjamin y Sigmund Freud sobre la ambigua, aunque siempre constante, relación entre el derecho y la violencia y, consecuentemente, entre el derecho y la guerra, como la mayor fórmula agregada de violencia colectiva.

Así, en primer lugar, Benjamin explica que la tarea de una crítica de la violencia puede definirse como la exposición de su vínculo con el derecho y con la justicia y que sólo es posible alcanzar un criterio sobre ésta desde el punto de vista de la filosofía de la

²⁴⁰ Norberto Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982.

historia, es decir, si se coloca la reflexión tanto fuera de la filosofía positiva del derecho como fuera del derecho natural. La razón de ello estriba en que el origen del derecho, según Benjamin, es siempre “demoníacamente ambiguo”, ya que no es más que la transformación de la violencia que lo ha constituido en la fuerza legítima que lo conserva. Todo derecho mantiene el rastro de la violencia por la que se han impuesto los vencedores y, por lo tanto, no es la antítesis de la violencia, sino violencia transformada. Por consiguiente, si tanto los medios legales como los medios ilegales son siempre violentos, ¿hay alguna salida no violenta para regular los conflictos humanos? Contra lo que cabría esperar, Benjamin no cae en el pesimismo y responde: la cultura de los sentimientos. Reparemos en lo que se refiere en el siguiente texto:

“¿Es en general posible una regulación no violenta de los conflictos? Sin duda. Las relaciones entre personas privadas nos ofrecen ejemplos en cantidad. El acuerdo no violento surge dondequiera que la cultura de los sentimientos pone a disposición de los hombres medios puros de entendimiento. A los medios legales e ilegales de toda índole, que son siempre todos violentos, es lícito por lo tanto oponer, como puros, los medios no violentos. Delicadeza, simpatía, amor a la paz, confianza y todo lo que se podría aun añadir constituyen su fundamento subjetivo. [...en la conversación considerada como técnica de entendimiento civil] el acuerdo no violento no sólo es posible, sino que la exclusión por principio de la violencia se halla expresamente confirmada por una circunstancia significativa: la impunidad de la mentira. No existe legislación alguna en la tierra que originariamente la castigue.”²⁴¹

En la respuesta a Einstein sobre las causas de la guerra, Freud también señala como primordial la vinculación indisoluble entre la violencia y el derecho. Freud traslada la pregunta sobre el porqué de la guerra a la pregunta sobre por qué el ser humano es violento y, ésta última, a la pregunta por las causas de la agresividad humana, desarrollada en su teoría de las pulsiones. ¿Qué relación guarda lo anterior con su análisis de la cuestión de la violencia y de su vínculo con el derecho? Ya en *Tótem y Tabú*, de 1913, Freud compara la *ontogénesis*, la historia de la Humanidad, con la *filogénesis*, la historia individual, con el objetivo de hallar las conexiones de la neurosis individual con el entorno social y demostrar la ambivalencia que rige a la psique

²⁴¹ Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, Leviatán, Buenos Aires, 1995, pág. 52.

humana. Para explicarla, Freud presenta una concepción de la naturaleza humana constituida por dos categorías de instintos o pulsiones: *Eros* y *Thanatos*, el de vida y el de muerte.²⁴² Estos dos tipos de instintos, por lo demás, no se descubren en una forma ‘pura’, sino que aparecen fusionados en todos los actos humanos y ambos son decisivos para la cultura. La civilización y la cultura son, así, el fruto de la eterna lucha y conciliación entre ambos instintos.

Para entender la doble función que posee el instinto de muerte para la cultura, podemos observar, según Freud, el originario y permanente vínculo entre el *derecho* y la *violencia*. Freud explica el camino que transcurre del imperio de la violencia que domina en la primitiva ‘horda humana’ al imperio del ‘derecho de la comunidad’ a partir del descubrimiento de que la fuerza superior de un individuo puede ser compensada por la asociación de varios más débiles: la violencia es vencida por la unión, pero ésta tiene su origen en la violencia, aunque esté encaminada a superar la situación original violenta en la que aparece. El derecho, de esta manera, es el *poder de una comunidad* y en lo único en que contrasta con la violencia individual es que ya no significa la imposición del poder de un individuo, sino la de un grupo de individuos. En todo lo demás, recurre a los mismos medios y persigue los mismos fines: *la conservación de un poder establecido*. Entendida de este modo, la violencia siempre reaparece, ya que los cimientos del derecho de la comunidad -que podría convertirse en

²⁴² La primera clase de pulsiones es la más llamativa y comprende la pulsión sexual no inhibida (la genuina) y la pulsión de autoconservación situada en el *Yo*. *Thanatos* responde al instinto de muerte, encargado de reconducir al ser vivo orgánico al estado inerte. La represión de los instintos de muerte es, así, un factor vital para la evolución cultural. Al mismo tiempo, nuestra civilización se ve incapaz de controlar la agresividad que ella misma genera, por eso es necesaria una *ética de la honestidad* que exija una vigilancia constante de los estallidos de agresividad, ya que, aunque no decidimos sobre lo que la naturaleza nos lega, sí que podemos decidir sobre cómo aplicamos nuestras potencialidades: siempre queda, entonces, espacio para *la responsabilidad ante la violencia*. Con relación a las implicaciones políticas que tiene el análisis freudiano, es conveniente subrayar que una aceptación simplista de la tesis de las pulsiones y de la necesidad de reprimirlas puede dar cabida a una lectura reaccionaria de la sociedad y del conflicto sociopolítico, ya que puede conducir a una justificación autoritaria de la represión y del control. Por ejemplo, de este tipo son los argumentos que explican el conflicto social a partir de la permisividad existente en la sociedad, de lo poco contundente de los castigos penales o de una educación demasiado tolerante. Por eso, en una de las relecturas más interesantes de Freud, la de Herbert Marcuse, se denuncia una *super-represión* que nada tiene que ver con aquélla que puede ser ineludible para la existencia de la civilización, sino con aquélla que es ejercida desde ciertas estructuras sociales (como la familia o la escuela) y que tiene como objetivo desviar la energía sobrante de la libido como algo vital para la perpetuación del sistema dominante. Así, en su reelaboración de la teoría freudiana desde las ideas del marxismo, Marcuse señala cómo la sociedad capitalista, de manera deliberada, excluye el principio del placer y de la sexualidad con el fin de potenciar la función del cuerpo como instrumento de trabajo y de procreación. Vid. Herbert Marcuse, *Eros y Civilización*, Ariel, Barcelona, 1989.

la perspectiva teórica de superación de la violencia a partir de la renuncia del propio poder a favor del poder de la comunidad- se quiebran debido a las desigualdades que existen en el seno de la sociedad. Como apunta en *El malestar en la cultura*, la pregunta por las causas de la agresividad humana encuentra respuesta en la sociedad o cultura que nosotros hemos creado. Por este motivo, la *frustración*, que es aquél sentimiento que nace de la privación o de la carencia que experimenta el individuo al no poder cumplir sus expectativas, se convierte, para Freud, en una de las principales causas de los instintos agresivos, de la violencia y de la guerra.²⁴³ En el momento en que los marginados exijan cuotas mayores de poder, es probable que el imperio del derecho quede en suspensión y que la violencia se recoloque en un primer plano y sea la que decida los principios del *nuevo derecho de la comunidad*. Freud nos presenta, así, una visión desilusionada del curso de la humanidad en la que cualquier postura que afirme la posibilidad de una desaparición total de la violencia es descartada por su ingenuidad e imposibilidad históricas:

“Pero esta condición pacífica sólo es concebible teóricamente, pues en la realidad la situación se complica por el hecho de que desde un principio la comunidad está formada por elementos de poder dispar, por hombres y mujeres, hijos y padres, y al poco tiempo, a causa de guerras y conquistas, también por vencedores y vencidos que se convierten en amos y esclavos. El derecho de la comunidad se torna entonces expresión de la desigual distribución del poder entre sus miembros: las leyes están hechas por y para los dominantes y concederán escasos derechos a los subyugados. Desde ese momento existen en la comunidad dos factores que socavan el derecho, pero que al mismo tiempo generan también nuevas legislaturas. Por un lado, algunos de los amos tratarán de eludir las restricciones que rigen para todos, es decir, abandonarán el dominio del derecho para volver al dominio de la violencia; por el otro, los oprimidos tenderán constantemente a procurarse más poder y querrán que la ley recoja esta variación, es decir, que se progrese del derecho desigual al derecho igual para todos. (...) En ese caso el derecho puede adaptarse paulatinamente a la nueva distribución del poder o bien, lo que es más frecuente, la clase dominante se negará a reconocer esa transformación y se llegará a la rebelión, a la guerra civil, es decir, a

²⁴³ El tema de la *frustración*, como elemento explicativo para el comportamiento individual y colectivo, considero que tiene una estrecha relación con el concepto de *pobreza relativa* de la teoría política contemporánea y con las investigaciones que se centran en el papel que guarda el espectáculo de la desigualdad a la hora de explicar episodios de violencia colectiva. Vid. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1970.

la supresión transitoria del derecho y a nuevas tentativas violentas cuyo desenlace puede dar lugar a un nuevo orden legal.”²⁴⁴

Como se puede observar, los razonamientos de que *la guerra es fuente del derecho*, que supone la oportunidad para fundar un nuevo orden legal y que el origen del derecho se remonta a la violencia de la guerra, no son prerrogativas teóricas de los movimientos insurgentes involucrados en luchas armadas revolucionarias. La consideración de la guerra como fuente de derecho no es, por consiguiente, una “hipótesis positiva sobre la violencia” exclusiva de la teoría política revolucionaria, sino que, más bien, constituye un conocimiento de raíz de aquéllos que se cuestionan el significado de la guerra y, por supuesto, de todos aquéllos que participan en una guerra. Esta constatación no es discordante con el hecho de que, desde una aproximación teórica a la guerra, como decía Bobbio, se plantee la contradicción entre la guerra y el contenido de los principios jurídicos establecidos, pueda entenderse a la guerra como medio para el derecho o que la guerra sea abordada como objeto del derecho, en tanto se pretenda regular, mediante la rectitud del derecho, la arbitrariedad de la guerra.

¿Cuál podría constituir, por lo tanto, una actitud revolucionaria e innovadora respecto a la consideración del vínculo entre la guerra y el derecho? Es necesario, para empezar, que se comprenda la guerra no sólo como el inicio de un nuevo orden legal que modifica el contenido de uno antiguo de acuerdo con las renovadas ideas de justicia de la comunidad, sino, principalmente, como la oportunidad para acabar con la característica de que el derecho sea el ámbito privilegiado desde donde se naturalizan, normalizan y entumescen el Estado, las jerarquías y las desigualdades sociales. Para ello, algunas premisas serían necesarias, nombro las siguientes: a) evitar el juego de la ambivalencia al hablar del derecho -como decía Eligio Resta²⁴⁵- y advertir la vinculación permanente entre la violencia/ guerra y el derecho, b) reconocer que el espacio del derecho significa, originariamente, la institucionalización de la razón de los vencedores, c) admitir que el derecho es siempre arbitrario y, por lo tanto, que sus principios legales deben ser, constantemente, repensados y sometidos al debate público,

²⁴⁴ Albert Einstein y Sigmund Freud, *¿Por qué la guerra?*, Minúscula, Barcelona, 2001, págs. 76-78.

²⁴⁵ Cf. Resta, Eligio, *La certeza y la esperanza. Ensayo sobre el derecho y la violencia*, Paidós, Barcelona, 1992.

d) denunciar la vinculación histórica del derecho con el poder político establecido, con el fin de que el derecho deje de ser el espacio predilecto desde donde el poder se legitima y desde donde se fundamenta el juicio y la condena a sus adversarios políticos y, finalmente, e) reconocer que la estatización del derecho, a saber, la vinculación del aparato legal al aparato-estado, es la prueba definitiva del origen violento del derecho.

Cabría, por ejemplo, en el nivel de las ideas, revisar bien todo lo que ha escrito Michel Foucault sobre el tema de la vinculación del poder con el derecho como espacio de dominación y, en el nivel de la praxis revolucionaria, superar aquellas teorías sobre el cambio revolucionario cuya culminación se ubica en el establecimiento de un contra-Estado a un Estado que, previamente, se ha comprendido como un instrumento de la clase dominante. *El derecho es también el Estado*, no sólo un instrumento adicional o secundario, sino el instrumento central mediante el cual el Estado puede ejercer el poder ordenador sobre la población y mediante el cual se naturalizan la heteronomía social, la desigualdad y la división jerárquica de la comunidad, en el pináculo de la cual se sitúa al Estado.

En conclusión: en una guerra revolucionaria, la vinculación del derecho con el poder instituido conlleva, desde el origen de la lucha armada, un dispar reconocimiento legal entre las partes en conflicto, así como, en muchos casos, la suspensión de lo que se entiende por “Estado de derecho” mediante la promulgación de leyes antisubversivas en una situación permanente de “estado de excepción”, esto es un *estado de guerra*. La instrumentalización del derecho para los propios fines proporciona al Estado, aparte de cobertura legal *ad hoc*, ocasión para instaurar la impunidad respecto a la responsabilidad ante los propios actos de violencia. Esto es preciso entenderlo, en mi parecer, como una *estrategia de guerra* del Estado en contra de la insurgencia, sobre todo, en los casos en los que hay una lucha armada abierta en el interior de un Estado, como sucede en Colombia, y donde no es posible una comprensión del conflicto bajo el punto de vista terrorista característico del discurso oficial.

Por supuesto, toda comunidad necesitará siempre la instauración de una regulación pública vinculante, pero es posible pensar en otro tipo de orden legal desvinculado de su

naturaleza de acompañante del poder político establecido. La sublevación contra la autoridad política y el movimiento más amplio de subversión son, por lo tanto, el terreno privilegiado desde donde se observa la convivencia de los principios jurídicos instituidos con los principios racionalistas y pragmáticos del poder político y ordenador constituido. Podemos concluir que desde una aproximación teórica a la violencia, la indolencia mayor es olvidarnos del hecho de que el origen del derecho es siempre la violencia bruta y que ésta es siempre necesaria para su mantenimiento.

5.7. La lucha armada revolucionaria: ¿una discusión caduca?

En los contextos de guerra irregulares, como suelen ser los escenarios en los que se desarrolla una lucha armada revolucionaria, además de todo lo concerniente a las dificultades para ritualizar el conflicto a partir de una normativa vinculante (como la contenida en el Derecho Internacional Humanitario) y además de la cuestión ética asociada con la degeneración de los hechos de violencia, existe un tercer aspecto que distingue a este tipo de guerras y que plantea problemas añadidos para entender el fenómeno, a saber: lo problemático que es definir estos contextos a partir de los conceptos convencionales con los que se habla de la guerra y de la paz.

Stathis Kalivas destaca que, cuando se trata de una guerra civil, se difuminan, más que en ningún otro tipo de conflicto armado, las distinciones clásicas de la guerra, como la del amigo y el enemigo o la del civil y el combatiente.²⁴⁶ Asimismo, para el caso colombiano, aunque es un argumento ampliable a la mayoría de contiendas irregulares internas, Orozco señala: *“Acaso lo peor de todo es que en Colombia coexisten la guerra y la paz, así que resulta extremadamente difícil elaborar criterios empíricos y normativos para distinguir entre crímenes de guerra y crímenes de paz. Las dimensiones societal y partisana de la guerrilla son el lugar privilegiado para la confusión entre la lógica de la guerra y la lógica de la política.”*²⁴⁷

²⁴⁶ Stathis Kalivas, “La violencia en medio de la guerra civil. Esbozo de una teoría” en *Análisis Político* (Universidad de los Andes, Colombia), num. 42, enero-abril de 2001, págs. 4-10.

²⁴⁷ Iván Orozco Abad, Op. Cit., pág. 84.

Atendiendo a las características de las guerras irregulares, Mary Kaldor va más allá en su argumentación y, a partir de la observación de los retos y de las transformaciones que ha conllevado la globalización, considera que, en estos casos, debe hablarse de *nuevas guerras*. Estas nuevas guerras se distinguen, en su opinión, porque no existe una *situación de paz*, aunque tampoco una de *guerra abierta*, lo que torna borrosa la diferenciación entre los ámbitos de lo privado y lo público, de lo estatal y lo no estatal, de lo nacional y lo internacional, de los motivos ideológico-políticos y los motivos económicos, de la guerra formal y otras formas informales de la guerra.²⁴⁸

Sin embargo, ¿hasta qué punto son *originales*, históricamente, estos contextos bélicos para que merezcan la atribución del adjetivo “nuevos”, como supone Kaldor? No es un acontecimiento privativo de la era global que los conflictos civiles y, más todavía, las luchas armadas irregulares, se presenten como realidades que no son susceptibles de ser definidas por medio de la terminología clásica de los contextos bélicos (paz y guerra, hostilidades y tregua, etcétera). Tampoco lo es que las fronteras entre las diferentes dimensiones de una guerra irregular aparezcan confusas ni que se entremezclen, por ejemplo, los intereses internacionales con los intereses nacionales o los propósitos políticos con los de otra índole. Por lo demás, la guerra, en cuanto fenómeno humano, se transforma al compás de los otros cambios que acontecen en las sociedades, como son los desarrollos en los medios de destrucción o las propias ideas sobre la guerra y, por consiguiente, toda época representa siempre una novedad respecto a momentos anteriores. Piénsese, por ejemplo, en el tipo de *nueva guerra* que significó la Segunda Guerra Mundial en comparación con la Primera, desde las diferencias en el ámbito de la conducción del elemento militar hasta la conversión de la población civil en el principal objetivo de la violencia de la guerra.

Así, a mi entender, no se puede negar que la globalización representa un mundo nuevo interconectado radicalmente diferente a las épocas anteriores y esto, naturalmente, condiciona las guerras, al igual que determina el resto de los desarrollos sociales. Sin embargo, de esta constatación, no considero que, necesariamente, puedan extraerse otras

²⁴⁸ Vid. Mary Kaldor, *Las nuevas guerras. La violencia organizada en la era global*, Tusquets, Barcelona, 2001.

afirmaciones como que, para comprender los actuales contextos bélicos irregulares, sea necesaria la construcción de un nuevo vocabulario para hablar sobre la guerra, en especial, para hablar sobre la guerra que involucra una insurgencia con ideal revolucionario y, sobre todo, que ahora ya no sirva preguntarse por los motivos del conflicto social a partir de la noción de la lucha de clases. Mi punto de partida es que, cuando se dice que estas guerras son *nuevas*, como por ejemplo cuando el citado Enzensberger establece una frontera semántica absoluta y tajante entre las actuales guerras insurgentes y las antiguas, parece que lo que guía esta atribución de “novedad” no sea tanto la observación de una evolución, sino la voluntad de establecer un juicio negativo con respecto a las guerras contemporáneas de carácter insurgente, a las cuales se les objeta, desde el principio, la posibilidad de una legitimación.

Con todo, de nuevo, respecto al conflicto colombiano, Carlos Maldonado considera que, en tanto que se trata de una nuevo tipo de guerra, redefinida por los condicionantes que impone la globalización, esto es, en consonancia con los argumentos de Kaldor, los conceptos “antiguos” tales como “guerra civil”, “revolución”, “guerras o conflictos de baja intensidad” dejan de ser útiles, puesto que *“son propias de la concepción, ya vetusta, perteneciente a la idea de Estado-nación. (...) En el contexto de la globalización, Colombia vive una nueva guerra, es decir, una guerra que ni se funda ni consiste en los marcos estrictos del Estado nación; que no se explica, única ni principalmente, por los motivos que le dieron origen en la década de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, y que encuentra razones tanto en la geopolítica internacional, como en factores sociales de tipo local, regional y nacional.”*²⁴⁹

²⁴⁹ Carlos Eduardo Maldonado, Op. Cit, págs. 234-235. Maldonado comenta que, en tanto que los conceptos clásicos ya no sirven para explicar estos tipos de guerra, tampoco el estudio de la guerra desde la política (que tiene como principal problema a la organización humana) es el instrumento metodológico adecuado. Por este motivo, propone estudiar la guerra desde la “biopolítica” que, según él, *“desplaza el foco de atención hacia la organización integral de los sistemas vivos con el medio ambiente, es decir, de la co-pertenencia, co-evolución y co-determinación de los elementos bióticos y abióticos. De esta suerte, la búsqueda de la paz o el triunfo de la guerra no pueden ser alcanzados a cualquier precio. (...) la biopolítica se encarga de llamar la atención de que una victoria sobre el enemigo a expensas del medio ambiente es un triunfo pírrico y una falsa victoria.”* (pág. 237) Notemos, por otra parte, que el empleo de “biopolítica” en Maldonado nada tiene que ver, salvo en su homonimia, con la expresión de “biopolítica” en Foucault. En el caso de Maldonado se refiere a un tipo de enfoque político con consciencia del impacto de las acciones humanas en el medio, esto es, un enfoque político con consciencia ecológica.

Me interesa tomar este texto de Maldonado como inicio para apuntar algunas consideraciones finales sobre la cuestión de la lucha armada revolucionaria, ya que, en él, aparecen dos de los mantras característicos del discurso político contemporáneo, a saber, el que habla de *“la crisis del Estado-nación”* y el que considera que el mundo contemporáneo, debido a la globalización, representa *“el fin de la era de las revoluciones”* o, en otra variante aforística, la *“crisis de las ideologías”*. Ambos considero que merecen ser comentados, aun cuando sea en una escueta apostilla, porque condicionan la manera en que se comprende la lucha armada insurgente, esto es, los discursos que se emiten sobre la guerra revolucionaria en la actualidad.

Respecto a la primera afirmación, entiendo que, para que se pudiera hablar de *“crisis del Estado-nación”*, tendríamos que poder citar cuáles son los aspectos que nos conducen a certificar que el Estado actual está en una *“posición débil”* o que ha sufrido una *“profunda conmoción y transformación”* en su naturaleza para que hablemos, en propiedad, de un estado crítico (esto es, de una crisis) de esta institución. Sin embargo, si nos centramos en descifrar si ha perdido o mantiene los monopolios tradicionales que han caracterizado el Estado-nación desde el XVII (como, por ejemplo, el monopolio fiscal, el de la violencia legítima, el poder de regulación, el de la administración burocrática del territorio, el poder de representación de la población en el ámbito internacional, la tenencia del arsenal armamentístico, el mando sobre el ejército, etcétera) concluimos que el Estado sigue siendo el principal detentor individual del poder en la sociedad. Entonces, ¿qué es lo que ha conducido a tantos autores a afirmar la existencia de tal crisis en esta institución?

Es cierto que, en la actualidad, la definición del Estado-nación ya no se acota en la fórmula un Estado = una Nación y que, por supuesto, su poder rivaliza con los de otros poderes (el del capital transnacional, el de las organizaciones regionales supranacionales, el de las instituciones financieras internacionales, el de los medios de comunicación de masas, el de los gobiernos locales resultado de las descentralizaciones administrativas, el de los movimientos sociales, etc.). En este sentido, no hay duda de que el Estado-nación ha sufrido una profunda transformación y de que los fenómenos asociados a lo que, genéricamente, se denomina *“globalización”* han repercutido en una

perdida de poder del Estado. Sin embargo, no es menos incuestionable que parte del poder que el Estado ha extraviado por causa de la globalización ha sido compensado, pródigamente, con el dividendo de poder que ha obtenido gracias a las nuevas políticas estatales para la gestión de lo público y para la administración de la vida de la población, lo que Foucault llama la “biopolítica”.

En efecto, nuestra era es la de la globalización, pero también es la era de la biopolítica, lo que le ha conferido al Estado un poder nuevo, el biopoder²⁵⁰. Por consiguiente, no considero que sea adecuado hablar de *crisis* del Estado, sino que es preferible atestiguar una *adaptación* del Estado. El Estado es una institución social histórica y, como tal, va mudando al ritmo de las transformaciones sociales, pero sigue siendo la institución que detenta la mayoría del poder ordenador, regulador, sancionador y coercitivo de la sociedad. Nunca antes en la historia, por ejemplo, tantos aspectos ordinarios de la cotidianidad, desde lo más íntimo del individuo hasta lo más superfluo de la comunidad, habían sido regulados por las disposiciones del poder soberano del Estado.

En mi opinión, el empleo, a modo de mantra, de la afirmación “crisis del Estado-nación”, que, por lo demás, suele asimilarse a una pérdida de poder del Estado, tiene el propósito de marcar una discontinuidad de la realidad presente respecto al pasado que justifique la refutación integral, por su falta de buen sentido histórico, de todas aquellas corrientes que han planteado una organización alternativa de lo político y de lo económico a la que legitiman las instituciones estatales, en especial, todas las corrientes políticas socialistas, emancipadoras, revolucionarias y anticapitalistas. Por este motivo, la afirmación de la crisis del Estado la encontramos en los mismos contextos en los que se halla la afirmación sobre el “fin de la era de las revoluciones”, como algo que, causalmente, se derive de la primera.

Me parece muy acertado, a este respecto, el adjetivo de “postpolítica” que Slavoj Žižek añade, para matizar, irónicamente, a la “biopolítica”. Así, es un tipo de gestión de lo público desde los dispositivos de poder del Estado que sostiene que su principal

²⁵⁰ Foucault define así el “biopoder”: “... un poder que se hizo cargo del cuerpo y de la vida o que, si lo prefieren, tomó a su cargo la vida en general con el polo del cuerpo y el polo de la población.” Foucault, Michel, *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2003, pág. 217.

objetivo es la regulación del bienestar de la vida humana y, consecuentemente, se inmiscuye en todos los aspectos de la vida de la población, por eso es “biopolítica”. Por otra parte, es también “postpolítica”, porque es una gestión que alega haber superado la oposición entre las antiguas ideologías y su interés se centra en ser una administración eficiente.²⁵¹ Para que la “biopolítica postpolítica” no sea impugnada, a mi parecer, se recurre a un meta-relato legitimador: en este caso, el del discurso democrático burgués (como dice Hobsbawm, la “*vulgata* discursiva de Occidente) empleado como escudo protector para que este aséptico gobierno de los técnicos apolíticos y desideologizados no sea objetado (y, con ello, tampoco el sistema económico que legitima).²⁵²

Los movimientos insurgentes revolucionarios, por lo tanto, no pueden desconocer el impacto de la globalización sobre el sentido de su lucha, armada o de otra índole, los cambios operados en la administración del poder del aparato-estado, la nueva ideología respecto al terrorismo, ni en último término, la dogmatización del discurso democrático. Esto no significa, empero, que tengan que ser objetadas en su totalidad, porque son caducas, las categorías que han concurrido en la formación del ideal revolucionario, principalmente, la de la lucha de clases. Cabe remarcar, además, que los conceptos no caducan, sino que lo que se agota es la capacidad de adecuación del concepto a la realidad que remite. En mi opinión, el mero planteamiento de que la idea de “guerra revolucionaria” o la de “lucha de clases” son caducas es la evidencia de un tipo de hermenéutica sobre lo real y de un discurso sobre lo político que pretende decretar qué conceptos pueden ser formulados y cuáles no, esto es, cuáles son posibles o no de ser comprendidos como verdad. Se trata, en última instancia, de la puesta en marcha del engranaje de la política oficial de la verdad que patrocinan los poderes instituidos, los que pretenden (sin conseguirlo) ser siempre los amos de la significación sobre lo político.

²⁵¹ Vid. Slavoj Žižek, *Violència. Sis reflexions de biaix*, Empúries, Barcelona, 2009.

²⁵² Cf. “*Sobre la democracia y sobre las milagrosas cualidades asignadas a los gobiernos electos por mayorías aritméticas de votantes que optan entre partidos enfrentados, se vierten hoy más tonterías y disparates sin sentido en el discurso público occidental que sobre cualquier otra palabra o concepto político.*” Eric J. Hobsbawm, *Guerra y paz en el siglo XXI*, Crítica, Barcelona, 2009, pag. 12.

Por este motivo, coincido con Toni Negri²⁵³ cuando observa que, en tanto que la posmodernidad incorpora muchos “elementos de cesura” respecto a la modernidad (como, por ejemplo, la hegemonía del trabajo inmaterial en detrimento del trabajo productivo y la circunstancia de que nuestra época sea la de la subsunción real de la sociedad bajo el capital)²⁵⁴ es necesaria “una redefinición concreta de lo real” y, por lo tanto, es inexcusable pensar en una nueva gramática de lo político que permita entender las transformaciones de la conflictividad social en la era de la globalización. Opino que Negri hace un buen diagnóstico sobre cuál debe ser la tarea de una filosofía crítica en este ámbito: volver sobre las categorías y repensarlas a la luz de la posmodernidad. No obstante, considero que Negri no acierta a la hora de señalar que el horizonte político posmoderno sea radicalmente diferente al de la modernidad debido a los retos de la globalización, expresados, principalmente, en un cambio en la forma de la soberanía de la dominación (el *Imperio*, como sucesor de la soberanía estatal),²⁵⁵ ni en manifestar que la perspectiva de la lucha revolucionaria contra el capitalismo consiste en “una política de las multitudes a escala de la mundialización”.²⁵⁶

Respecto al asunto de la cesión de soberanía por parte del Estado y de la crisis del Estado, me remito a lo que he comentado anteriormente, aunque, si es necesaria una apreciación adicional para cuestionar la noción de “Imperio” de Negri (y Hart), ésta la encontramos en que el Imperio se define como una dominación desterritorializada y, en último término, se contradice con el hecho de que la mayoría de las guerras imperiales aspiren, precisamente, a la obtención y dominio sobre un territorio (Afganistán es un ejemplo). Respecto a los sujetos revolucionarios, considero que la noción de “multitudes” no puede explicar las razones de la movilización social revolucionaria, en especial, de los movimientos populares de los países de la periferia de la globalización

²⁵³ Negri, Antonio, *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*, Paidós, Barcelona, 2008.

²⁵⁴ Negri describe del siguiente modo lo que significa la “subsunción real de la sociedad bajo el capital”: “mercantilización de la vida, la desaparición del valor de uso, la colonización de las formas de vida por parte del capital; pero entendemos también la construcción de una resistencia en ese nuevo horizonte” Ibid. pág. 46.

²⁵⁵ “Imperio”, para Negri, sería una forma de soberanía de fronteras territoriales indefinidas que pretende suspender, de algún modo, el curso de la historia y que es el modelo mismo del biopoder en la época de la globalización.

²⁵⁶ Ibid. pág. 11.

capitalista, y que es preciso no olvidar la categoría central del análisis de Marx, las *clases*.

En suma: La lucha de clases, en mi opinión, sigue siendo la categoría crítica principal a partir de la cual puede comprenderse el conflicto social en la sociedad organizada bajo los principios del capitalismo contemporáneo, a pesar de que el escenario económico, político y social de su formulación en época de Marx fuera diferente. Lenin habilitó la visión sobre el capitalismo de Marx a las circunstancias del imperialismo, ahora, entiendo que se debe adaptar a las circunstancias de la globalización. La mayoría de movimientos políticos y sociales con un ideal revolucionario entiende su propia praxis de acuerdo a la lucha de clases, por lo tanto, una noción no puede haber perecido, ni ser vetusta o arcaica si forma parte del vivir y del discurso continuado de tanta gente. Las clases existen porque persisten la explotación y la opresión, y la contradicción entre los intereses de las clases antagónicas es cada vez más irreconciliable cuanto más se condensa el capital. Aunque también es cierto que, progresivamente, se afianza la hegemonía del capitalismo como cultura estándar para dominantes y dominados.

Por supuesto, los nuevos valores de la posmodernidad, el fenómeno de la globalización, la transformación del Estado, la administración biopolítica de lo público, etcétera, son *nuevas realidades* y una insurgencia contra el Estado no puede entenderse igual ni tendrá los mismos condicionantes ahora como en tiempos de Lenin o de Guevara. Su discurso debe adecuarse y su praxis, ser repensada. Así que, como señala Marta Harnecker, una actitud que se resiste a admitir los cambios desemboca, al final, en una melancolía improductiva²⁵⁷: “... *el único camino para estar a la altura de los desafíos que nos plantea el mundo de hoy y poder avanzar en la lucha por crear las condiciones de una profunda transformación social es evitar caer en una actitud nostálgica hacia el pasado y -partiendo de la nueva realidad en la que estamos insertos- decidirnos a construir creadoramente el porvenir.*”

²⁵⁷ Marta Harnecker, *La izquierda en el umbral del Siglo XXI. Haciendo posible lo imposible*, Siglo XXI, Madrid, 3ª ed. 2000, párrafo 1401. Consultado en <http://www.rebellion.org/docs/5771.pdf#4>

Como conclusión cabe señalar que, a mi entender, el argumento que señala una caducidad a la idea de lucha de clases o a la idea de revolución es una estrategia discursiva estratégica del discurso oficial sobre lo público y lo político que abriga un claro propósito político anti-insurgente. El argumento que señala las luchas armadas revolucionarias como nuevas guerras, también. Todo esto nos recuerda que el discurso hegemónico siempre presenta la insurrección como un contratiempo puntual a un periodo excepcional de tiempo de paz, en lugar de reconocer que la posibilidad de rebelión, de insurgencia en contra del orden establecido está siempre latente mientras dicho orden signifique el mantenimiento de la opresión. Por eso, las siguientes palabras de Rodolfo Walsh me parecen muy acertadas como punto final para reflexionar sobre esta cuestión, para recordar que la línea del poder choca siempre con la línea de la resistencia, que no sólo existe una verdad aceptada y que lo fundamental es no callar la contra-historia que se opone a la historia oficial:

“Nuestras clases dominantes han procurado siempre que los trabajadores no tengan historia, no tengan doctrina, no tengan héroes ni mártires. Cada lucha debe empezar de nuevo, separada de las luchas anteriores, la experiencia colectiva se pierde, las lecciones se olvidan La historia parece así como propiedad privada cuyos dueños son los dueños de todas las cosas.”²⁵⁸

²⁵⁸ Rodolfo Walsh fue un escritor, periodista y guerrillero argentino de Los Montoneros desaparecido por la dictadura militar el 25 de Marzo de 1977. Cita extraída de la pagina web dedicada a este personaje histórico: <http://www.rodolfowalsh.org/spip.php?article1955>

Consideraciones finales

En los cinco capítulos precedentes, he intentado ensayar mi particular perspectiva sobre la violencia a partir de un recorrido intelectual que transita por tres núcleos temáticos centrales: la violencia cuando es apreciada como materia para el análisis filosófico (capítulo 1), la discusión sobre lo que significa la violencia que es instrumento para un propósito político (capítulos 2 y 3) y la reflexión sobre la violencia insurgente cuando se relaciona con las ideas de la revolución y de la lucha armada revolucionaria (capítulos 4 y 5). Puesto que cada capítulo ya contempla unas conclusiones finales y que, además, los argumentos van retornando durante todo el trayecto de investigación, con el fin de no incitar al desaliento con la reiteración anodina, entiendo que la extensión de este apartado debe ser sucinta. Por ello, únicamente se integrará, en primer lugar, de un compendiado resumen de los temas revisados, a modo de relato sinóptico de las principales líneas argumentales y, en segundo lugar, de una reflexión final sobre ulterior propósito de investigación y sobre algunas de las limitaciones de esta perspectiva sobre la violencia que, sin duda, no son insignificantes.

*

El primer núcleo temático, emprendido en el capítulo 1, se ha preocupado por los desafíos que plantea la violencia considerada como objeto para el estudio. De esta manera, el itinerario de la exposición ha comenzado en la pregunta que inquiere por los problemas que conlleva ubicar la violencia en el centro de una reflexión crítica desde la filosofía, en lo tocante al sentido perspectívico que se puede brindar para esta categoría y en lo relacionado con la naturaleza estratégica de los discursos que hablan sobre la violencia, tanto del discurso hegemónico, que aspira a convertirse en la política oficial de la verdad sobre la violencia, como de los contra-discursos de resistencia, que exteriorizan unas verdades subvertidas y plantean visiones alternativas sobre el significado de la violencia. Opino que puede afirmarse, como demarcación mínima del sentido del término, que la violencia es siempre de naturaleza instrumental y que,

semánticamente, está vinculada con la idea del rebasamiento de unos límites. Sin embargo, también reconozco y señalo que el proceso de *de-finir* la violencia, en especial, la del ámbito de lo político, es invariablemente germen de polémica y que, cuando se habla de una praxis violenta insurgente, todavía más, puesto que aquí se presentan interpretaciones no sólo sobre la violencia, sino también sobre la legitimidad del cambio social y político revolucionario, encaminadas bien a condenarlo bien a justificarlo. Concluyo, en el capítulo 1, que los modos de estudiar y de comprender la violencia se subordinan, invariablemente, al lugar que se ocupe en la establecida distribución social del poder y a las propias ideas políticas sobre el mundo, por ejemplo, a la manera en que se comprende la organización jerárquica de la sociedad. En última instancia, propongo que juzgar la teoría como “caja de herramientas”, tal y como formula Foucault, puede ser un camino metodológico pertinente a la hora de abordar un estudio sobre esta materia y, asimismo, a la hora de valorar las restricciones y la naturaleza del propio discurso sobre la violencia, el cual entiendo que siempre debe ser descrito como una perspectiva más.

En los capítulos 2 y 3, la exposición ha virado hacia un núcleo temático más específico, a saber, la reflexión sobre *lo concreto* de la violencia, que he enclavado en el sufrimiento intencional e instrumental necesario para el mantenimiento o la consecución de un objetivo político. A partir de aquí, la exposición se ha ocupado del análisis de los argumentos que se despliegan para la defensa de una concepción restringida o de una integral sobre la violencia política. En efecto, toda vez que se ha discurrido, en el capítulo precedente, que no existe una aproximación imparcial a la violencia, empiezo por notar que la violencia es siempre algo concreto, que desafía a los problemas para su hermenéutica, para después proseguir con la observación de que el juicio sobre lo que se adhiere o lo que se desliga del campo semántico de la violencia cuya finalidad es del ámbito de lo político (como es la de la conservación de unos privilegios para un grupo social o la de la aniquilación de éstos) es siempre el resultado de una previa toma de posición, más o menos consciente, respecto a otros aspectos de la organización política, económica o social. De esta suerte, para ilustrarlo con dos ejemplos, el hecho de que la desigualdad o la explotación se arrinconen o se descubran en el terreno de la violencia política de signo vigilante (es decir, de la violencia enfocada a la subsistencia de un

proyecto político determinado y encaminada a evitar la transformación de un orden instituido) está supeditado a que estos fenómenos se entiendan en la órbita de los problemas sociales inevitables e indescifrables o, por el contrario, se razonen como fenómenos que tienen unas causas históricas concretas y contra los cuales se justifica un movimiento de rebelión.

En estos dos capítulos, he planeado, por una parte, exponer las razones que, según mi parecer, fundamentan la adopción de una aprehensión integral de la violencia política, esto es, de la violencia definida no sólo como suceso violento, sino también como proceso o modo de vida. Lo que, de manera simplificada, podría denominarse “la violencia de la opresión”, una violencia que no involucra, necesariamente, hechos de violencia, acciones de sangre, ni siquiera requiere ser percibida como violencia por quienes la sufren, ya que se experimenta espontáneamente, como concierne a una situación de heteronomía. Mi observación preliminar es que la precisión sobre el significado de la violencia en el ámbito de lo político es fundamental, pues condiciona, por poner dos ejemplos, la manera en que definimos el orden, la paz y la guerra o la manera en que entendemos la labor histórica del aparato Estado como organización que legitima y que ampara el sistema económico dominante. En mi opinión, cuando nos centramos en observar aquella violencia orientada al mantenimiento de las jerarquías sociales, económicas y políticas o destinada para la reproducción de una determinada organización institucional, la aceptación de una definición amplia, en primer lugar, nos fuerza a no soslayar el sufrimiento que es resultado de aquella violencia que arraiga en el sistema económico o en la organización política. En segundo lugar, nos permite un acercamiento a la crucial cuestión de las responsabilidades más allá de planteamientos dicotómicos como los presentados por el derecho penal y también más allá de una consideración incauta sobre la naturaleza, el significado y el quehacer de los especialistas en la violencia (individuos, instituciones, instrumentos y saberes) en nuestro mundo contemporáneo.

El objetivo último de los capítulos segundo y tercero ha sido examinar los motivos por los cuales la concepción restringida de la violencia ha alcanzado el podio de la verdad oficial sobre la violencia, es decir, ha devenido el componente principal de la

aproximación hegemónica sobre la materia, la que se intenta trasladar al nivel del *sentido común*, de aquello que no se somete a crítica cuando se piensa la violencia. Entre otras razones, sostengo que la preferente explicación debe buscarse en la circunstancia de su pertenencia a un discurso que está orientado a *naturalizar* la violencia promovida por el mismo sistema y, sobre todo, que está edificado para deslegitimar, de raíz, cualquier justificación de una praxis insurgente que se levante contra dicha violencia. Considero, por consiguiente, que el procedimiento más directo de combatir, antes de que sea formulada, la legitimidad y la posibilidad de fundamentación ética y política de un movimiento revolucionario se efectúa mediante la negación de que es violencia lo que existe en el estadio prerrevolucionario, en tanto que se parte de que la violencia sólo puede encontrar justificación cuando es la respuesta a otra violencia. El desenlace argumental que más me interesa destacar es que es necesaria la explicación de por qué la opresión, aun en ausencia de hechos de violencia, debe ser comprendida como violencia, si nos interesa advertir todas las manifestaciones del sufrimiento social que tiene un origen histórico-político identificable y si nos proponemos entender mejor las causas del conflicto social y político.

Por último, en los capítulos 4 y 5, un tercer núcleo temático se ha emplazado en el eje de la exposición: la violencia insurgente, cuando es articulada con un ideal revolucionario y cuando se manifiesta en una lucha armada. El principal interés de estudio, de entrambos capítulos, lo sitúo en la observación de los argumentos empleados en los discursos que atienden a la violencia revolucionaria, tanto en aquéllos que, desde una insurgencia, se elaboran para justificar como legítima, e incluso como justa, la opción por la violencia como acto político del revolucionario como en aquéllos que, desde el Estado y de sus medios afines o subordinados, se construyen para condenar y deslegitimar la praxis revolucionaria que se desarrolla mediante el empleo de la violencia. En el capítulo 4, me centro en considerar el papel que se confiere a la violencia en los discursos sobre la revolución y en observar la articulación del ideal revolucionario con las ideas de rebelión y liberación. En el capítulo 5, reúno algunos apuntes teóricos que, a mi entender, pueden ayudar a abordar el estudio del sentido político que se le confiere a una lucha armada en el marco de un proyecto

revolucionario y a reseñar aquellos aspectos primordiales para una aproximación contemporánea a este tipo de guerras.

Con relación a las conclusiones señaladas en el capítulo cuarto, opino que la cardinal se compendia en la idea que explico seguidamente. Mi punto de partida es que persisten razones –también en el mundo contemporáneo del supuesto “fin de la era de las revoluciones” y de la “vulgata” discursiva sobre la democracia– para una fundamentación ética y política de la violencia revolucionaria, esto es, para la justificación del empleo de la violencia cuando se entiende que es la única manera de irrumpir en política y de expresar los derechos de rebelión y de liberación de los marginados, oprimidos o los explotados por una institucionalidad injusta y violenta. Sin embargo, también opino que el hecho de que la violencia insurgente sea discernida como una “violencia que habla” o que sus partidarios la expliquen como la expresión de una praxis de *extrema ratio* contra una violencia mayor no entraña que la violencia que se desenvuelve en una praxis revolucionaria socialista, emancipadora y pacifista en el fondo deba ser razonada como una “violencia purificada”. Una afirmación de esta índole supone acudir a un mismo modelo de razonamiento que el del Estado cuando esconde y desfigura la violencia que legitima y, en última instancia, expresa una negación de lo concreto de la violencia y del sufrimiento que ocasiona. Según mi parecer, el revolucionario debe diferenciarse del orden institucional contra el cual se rebela manifestando no sólo una alternativa política y ética fundamentada en una nueva comprensión de lo que significa la justicia social, sino también en un discurso radicalmente opuesto sobre la propia violencia y sobre la propia responsabilidad, en el contenido y en la forma. Este discurso, si pretende constituir unos fundamentos éticos y políticos para la propia praxis, no debe hallar su formulación en un camuflaje o en un enmascaramiento de la naturaleza alienante y heteronomizadora que siempre tiene la violencia. No sólo la praxis del insurgente debe ser heterogénea, sino también la teoría y el discurso público que exterioriza.

Por lo que se refiere a la guerra revolucionaria, como se tratan diversos temas y, además, se acaban de exponer en las páginas precedentes a las de este apartado de conclusiones, recapitularé únicamente lo comentado sobre el discurso del terrorismo y

sobre la supuesta crisis del Estado, sobre todo, por la relevancia que tiene la discusión de estos dos temas debido a su omnipresencia en la oratoria política contemporánea.

Mi enfoque sobre la cuestión del terrorismo se resume en la tesis siguiente: para el análisis y la comprensión de una guerra revolucionaria –como la que se desarrolla en Colombia, desde hace más de cuatro décadas, entre las guerrillas, del ELN y las FARC, y el Estado, representado tanto por el ejército regular como por el paramilitarismo–, los argumentos elaborados alrededor de la noción del terrorismo para hablar sobre la insurgencia no sólo son incapaces de explicar la razón y la permanencia de la movilización popular violenta, sino que, a mi entender, deben advertirse como un “discurso de guerra” y un instrumento de guerra del Estado y de las oligarquías sociales, económicas y políticas en contra del adversario político insurgente.

Tal y como se ha formulado, sobre todo, en el siglo XXI, el discurso del terrorismo tiene el objetivo de estigmatizar, criminalizar, trasladar al ámbito de lo delictivo o de lo patológico, y, en definitiva, de confinar al terreno de lo policial la comprensión del insurgente, de sus razones para la lucha y del discurso que le acompaña. Su meta es, posteriormente, vaciar de cualquier contenido político y ético a la teoría y a la praxis del revolucionario, a la vez que desvirtuar el significado de lo democrático, limitándolo a la ficción electoralista del sistema de partidos, a partir de dos estrategias argumentales. Una es la de no definir el terrorismo como un sistema de armas que se localiza, igual que la crueldad, en todos los lados del conflicto o que puede ser incorporado a cualquier praxis violenta, sino como algo que atañe exclusivamente a la praxis insurgente. Esto es, el terrorismo como *lingua franca* para hablar sobre la violencia rebelde a la cual todo argumento debe ser traducido. La otra es apoyarse en las categorías que emanan de un derecho que se proclama resguardado por la legitimidad democrática pero que, en mi opinión, debe ser comprendido, principalmente, como una institución instrumentalizada por los poderes ordenadores de la sociedad, a la vez que como el espacio donde se solidifican y se naturalizan las jerarquías sociales. Esto es más patente en aquellos países, como en Colombia, donde no existe la posibilidad de unas relaciones políticas normalizadas. Sin embargo, no es privativo de contextos en los que se desarrolla una lucha armada abierta entre clases sociales antagónicas o en las que dos formas de

soberanía política colisionan puesto que el discurso del terrorismo es, en sí, un discurso de guerra del poder instituido contra el instituyente, del Estado contra las disidencias, y, en todos los países del mundo, del centro y de la periferia de la globalización capitalista, existe una latente tensión entre estas dos fuerzas.

Por lo que se refiere a la cuestión de la crisis del Estado, sustento que puede ser coherente hablar de una mutación de la idea tradicional de “Estado-nación” –tal y como, por ejemplo, la entendía Clausewitz cuando escribía sobre la guerra– pero rehúso que el reconocimiento de esta transformación conduzca a afirmar la existencia de una crisis de la división jerárquica de la sociedad en el pináculo de la cual continúa ubicándose el Estado. En mi opinión, aunque no puedan soslayarse los cambios que el capitalismo globalizado ha impreso en la forma del Estado ni el poder – rival, en cierto modo, complementario, en cualquier caso– que desarrolla el capital autónomamente, no es pertinente hablar de una *crisis* de esta institución histórica. Tampoco lo es que se utilice como argumento para juzgar la teoría y la praxis revolucionaria como caducas, acusándolas de referirse a una institucionalidad que ya ha sido desplazada, superada o que pertenece a un mundo antiguo. Las guerras revolucionarias de hoy no son *nuevas* porque no puedan ser explicadas por los términos clásicos de la lucha de clases, sino porque, la guerra, como expresión de una sociedad, evoluciona a la par de los tiempos. En suma, desde mi punto de vista, en la era de la biopolítica (“pospolítica”, como oportunamente apostilla Žižek), los argumentos elaborados en torno a la crisis del Estado deben juzgarse como una maniobra discursiva que aspira a disimular el reforzamiento de la autoridad y de la franquicia del aparato-estado como acompañante del sistema económico, como gestor de lo común, como supervisor de la población y como depositario de la soberanía popular, tanto en su ámbito territorial, como en el ámbito internacional.

Concluyo, por lo tanto, que, para entender las razones del conflicto socio-político, a la vez que para comprender algunos porqués de lo violento de nuestra civilización, categorías como la de la *lucha de clases*, la de la *violencia sistémica*, la de la *opresión* o la de la *heteronomía social* que han sido denostadas por la política oficial sobre la verdad del Estado y del capital no sólo continúan vigentes para comprender la dinámica

social, sino que, además, son las bases a partir de las cuales se cimientan los contra-discursos al discurso hegemónico de la violencia. Recordemos, que mirar a estos contra-discursos tiene gran relevancia, pues derriba el mito de que únicamente existe un relato *comúnmente* aprobado y consensuado sobre lo político, lo económico y lo social y, por lo que respecta al tema de estudio de esta exposición, que no tiene adversario el que aspira a ser el amo de la significación de la violencia. Confirma, en última instancia, lo que anunciaba, desde el principio, como punto de partida para el trayecto de esta exposición: *hay mucho por decir sobre la violencia*.

*

En la Introducción he relatado las dos observaciones en las cuales arranca mi interés por examinar las cuestiones que han circulado por este trabajo de investigación. Por una parte, el reconocimiento de que existen verdades alternativas sobre la violencia política articuladas en contra-discursos de movimientos políticos y sociales –dispersos, deslocalizados y periféricos al poder constituido– que se oponen a la política oficial de la verdad sobre esta cuestión, por ejemplo, a la que se patrocina desde los medios de comunicación de masas de las grandes corporaciones, a la del discurso de la clase política dirigente o a la de sus satelitales y acrílicos institutos de investigación. Por otra parte, que la línea de pensamiento que germina en los socialismos emancipadores y revolucionarios del siglo XIX –en las opiniones de Marx, de Bakunin y de tantos otros– continúa, en el siglo XXI, no sólo en vigor, sino que, hasta la fecha, ha sido la única línea de pensamiento político que ha denunciado y combatido, de modo más diáfano, la deshumanización que arrastra la civilización ordenada según los principios del capitalismo y de su mercantilización de la vida. También ha sido, en mi opinión, la que ha presentado las alternativas teóricas y prácticas más fundamentadas al modelo estatista, de organización de lo económico y de lo social dominantes en nuestros días.

Admito que una primera objeción a los alcances del presente estudio se encuentra, ya desde el inicio, en la anterior expresión, vaga e indistinta, a la cual he recurrido en más de una ocasión, la de los “socialismos revolucionarios”. Con razón puede argumentarse que, obviamente, se trata no sólo de un enunciado simplificador sobre la realidad de lo

que es la amalgama de bifurcaciones teóricas, muchas veces antagónicas, en torno a un ideal revolucionario como el comentado, sino, más bien, de una “línea de pensamiento” que no equivale o corresponde con ningún pensamiento particular. Opino, conformemente, que puede argüirse que este trabajo de investigación reclamaría ser terminado con otro centrado en atender a las patentes discrepancias en lo teórico y en lo práctico entre las diferentes doctrinas revolucionarias o entre los autores más significativos con el fin de establecer precisiones y demarcaciones acerca de cómo se entiende la violencia insurgente y acerca de cómo se construyen los discursos de justificación de la violencia cuando aparece incorporada a una praxis insurgente y cuando está razonada por una teoría revolucionaria.

A modo de explicación, me interesa enfatizar que, si he optado por esta orientación del estudio y no, por ejemplo, por examinar lo que se dice en el anarquismo o lo que se dice en el marxismo, lo que formula aquel o cual autor o movimiento político particulares, es porque mi voluntad ha sido fijarme en aquello que une y no, en aquello que distancia. En este sentido, lo mínimo que comparten los socialismos revolucionarios –por eso, pueden juntarse bajo esta denominación– es una conceptualización de la dinámica social como una lucha de clases y la voluntad de un cambio social y político revolucionario que tiene como objetivo una transformación total de la distribución social del poder, así como una reorganización alternativa de la justicia, de lo económico, de lo social, de lo político y de lo institucional a la del capitalismo y a la distribución del poder, a las instituciones sociales históricas, a las teorías políticas y a las verdades “incontestables” con las que se vincula.

Y siempre que se distingue la revolución como objetivo político máximo, entiendo que es necesario recapacitar sobre los medios para alcanzarla. En este sentido, los instrumentos violentos ocupan un lugar central, no porque sean los ambicionados ni los mejores, sino porque, como bien prevenía Maquiavelo, la introducción de nuevas instituciones siempre colisiona con resistencias. Sin embargo, aunque exista una coyuntura endémica entre la violencia y la revolución, no toda la violencia que acompaña a una revolución tiene que ver con la acción del insurgente, ni toda violencia insurgente tiene que ver con una revolución. Lo que sí que se revela como una

circunstancia más o menos corriente es que la contingencia de una revolución por la vía íntegramente pacífica resulta una posibilidad histórica limitada y, por eso, un pensamiento revolucionario debe plantearse por cómo se explica, justifica y legitima la violencia, aunque esto no implique que la aspiración a una revolución sin el curso de la violencia nunca deje de ser señalada como la utopía final.

Si la violencia comporta siempre el desbordamiento de unos límites, naturales o humanos, y la aplicación de violencia persistentemente tiene la finalidad, en última instancia, de doblegar la voluntad de *otro* por medio de la fuerza, tenemos que reconocer que toda violencia es siempre fuente de heteronomía, aunque sea pensada para ser el instrumento que clausure una heteronomía mayor. Hagamos memoria de lo reiterado: lo concreto del sufrimiento de la violencia no se altera por los alegatos brindados para excusar su utilización. Justificar, por lo tanto, mediante fundamentos morales y políticos, la opción por la violencia, no es un cometido fácil, antes al contrario, en mi opinión, probablemente se trata del modelo de razonamiento más complicado que existe en los ámbitos de la ética y de la teoría política. Esta tarea es igual de ardua tanto si hablamos de hechos de violencia como si hablamos de la violencia cuando es un proceso o un modo de vida, al menos, si reconocemos que lo esencial de la violencia radica en el sufrimiento para el cual ninguna causa natural, fatal y fuera de lo humano puede ser identificada. Por este motivo, opino que esta cuestión debe perdurar como la reflexión inicial desde la cual el insurgente empiece el razonamiento de la propia praxis, siempre que pretenda desigualarse de la violencia contra la que se rebela (la cual, como se ha visto, bien es denominada arbitrariamente como *fuerza*, cuando se trata de una violencia coercitiva o represiva, bien es camuflada bajo otros nombres o razonada mediante los mitos de lo natural o de lo inevitable, cuando se trata de la violencia indirecta, sistémica o que está mediada por las instituciones). Esto explica, también, por qué el problema de la justificación de la violencia y de la lucha armada revolucionarias aparece recurrentemente durante toda la exposición y, de manera singularizada, en los dos capítulos finales. La violencia nos exige un posicionamiento y, en consecuencia, su aprehensión y explicación acontecen como un acto ético y como un acto político.

En suma, mi preocupación personal por estudiar la violencia se origina en que, desde el momento en que se razona una excepción que respalde el empleo de la violencia o el razonamiento histórico de una lucha armada, entiendo que es imperioso colocar, en el centro del pensamiento crítico, el planteamiento del problema de las justificaciones de la violencia. Sólo el pacifista radical puede dejar de interrogarse por el problema de la justificación de la violencia para centrarse en la crítica a toda violencia, ya que cualquier relativismo, cualquier salvedad en el rechazo de la violencia, conduce a emplazar esta cuestión en la protagonista de la reflexión. En concreto, el principal propósito de estudio ha residido en observar los discursos que se construyen para hablar de la violencia política, vigilante o insurgente, y algunos de las cardinales ideas del ámbito de lo político y de lo moral que se despliegan tanto para asentar la alternativa por una definición de la violencia política y de la violencia revolucionaria como para fundamentar los juicios de valor sobre la violencia insurgente o sobre la lucha armada revolucionaria.

Para organizar la estructura del discurso sobre los problemas éticos que, invariablemente, comporta justificar la violencia, mi intención ha sido aportar elementos que sirvan para una reflexión crítica sobre esta cuestión mediante la identificación de algunas ideas primordiales que valgan para suscitar reflexiones posteriores. Si es ineludible adjetivar, de alguna manera, el punto de vista que he presentado sobre lo político, sobre la violencia insurgente, sobre la violencia vigilante y sobre la aspiración revolucionaria, podría decirse que mi perspectiva, en virtud del hincapié que siempre he puesto en la jerarquización y en la heteronomía sociales, converge, principalmente, en una aproximación libertaria y anarquista a estas cuestiones. No obstante, opino que es más apropiado el diálogo entre ideas y autores que no las circunscripciones rígidas a unas ideas y a unos autores. No me interesa, por lo tanto, describir mi propio discurso más que como una subjetiva hermenéutica sobre la cuestión de la violencia, por supuesto inacabada y penetrada por inconvenientes.

En este momento, por lo tanto, infiero que necesita ser identificada una objeción genérica a esta exposición que, si que bien no excusa las carencias que puedan relatarse acerca de sus alcances, puede dar idea de lo complicado que resulta una investigación

como la que me he propuesto. Esta limitación, que se deriva de la amplitud de la materia de estudio, tiene que ver con mi elección de los núcleos temáticos, de los argumentos revisados y de la manera en que los he acometido para la conducción de la actividad reflexiva. En efecto, como punto de partida, entiendo que la dilatada semántica de la categoría cardinal de esta exposición, la *violencia*, significa ya un primer inconveniente a la hora de emprender su estudio. Un inconveniente adicional se asocia al hecho de que sea siempre polémico un acercamiento a la cuestión de la violencia insurgente y a la de la justificación de una lucha armada revolucionaria. No obstante, también reconozco que se puede discrepar tanto sobre los temas que he escogido para una reflexión sobre los fundamentos éticos y políticos de la violencia revolucionaria como sobre la manera en que los he desarrollado. Finalmente, de la oportunidad y conveniencia de lo tratado y del contratiempo que significa lo olvidado.

Así, respecto a los temas tratados y por citar un ejemplo, opino que una análoga objeción a la referida en lo tocante a la vaguedad de la expresión “línea de pensamiento socialista revolucionario y emancipador”, podría argüirse con respecto a lo que denomino “discurso hegemónico” y “contra-discursos de resistencia”, a pesar de que, desde el principio, haya puntualizado que no los concibo como discursos uniformes ni acabados, sino como modelos de razonamiento sometidos a constante reformulación. Lo que, en cambio, considero que está fuera de discusión es que, en el mundo contemporáneo, hay unas ideas sobre la violencia que, gracias a que se vinculan con un discurso hegemónico sobre los problemas sociales y políticos, se recrean en un “estatus” de verdad, mientras que hay otras ideas que, por pertenecer a discursos de resistencia a los de los poderes instituidos, se proscriben a ser descifradas, si no se oculta su existencia, como maneras marginales, falaces, amorales o inmorales de interpretar la violencia. En este sentido, sí que opino que es pertinente hablar de un discurso hegemónico y de contra-discursos y sí que aprecio que es una actividad intelectual interesante frecuentar las verdades alternativas que se intentan ocultar.

*

Es innegable que ha faltado mucho por comentar. De todos modos, esto puede entenderse como una limitación, aunque también, como una convocatoria a proseguir con el estudio. En efecto, después de comparar lo que me había planteado narrar antes de iniciar la investigación con la escritura final, después de las reorganizaciones constantes de la estructura de los capítulos, de su contenido y de su forma, me doy cuenta de que el trabajo de investigación que ha resultado es un prelude de apuntes sobre la violencia política, vigilante y revolucionaria, que espero que puedan persuadir para el desarrollo y la profundización de otros temas más concretos. Así, como ilustración, entiendo que este estudio debería ser complementado con reflexiones más dilatadas sobre los vínculos entre el derecho y la violencia, entre la revolución y el Estado o entre la democracia y la idea de la violencia.

Por lo que se refiere al derecho, notemos que acaba por ser el lugar ordinario al cual retorna, tercamente, el razonamiento sobre la violencia, sobre la guerra y sobre la revolución. No sólo porque, compartiendo lo expuesto por Sartre, la violencia no puede ser pensada más que por las leyes humanas y naturales que viola, sino porque, al final, tenemos que reconocer que es mediante la asistencia del derecho que el Estado establece la radical asimetría entre su legitimidad/legalidad y la ilegitimidad/ilegalidad de la insurgencia y también es mediante el derecho penal que se tematiza al insurgente y al conflicto sociopolítico. Por este motivo he señalado que, en tanto el discurso de guerra del terrorismo, confeccionado mediante el derecho penal, no reconoce ningún *afuera*, un discurso de lucha, también de guerra, de la insurgencia debe posicionarse fuera del territorio conceptual impuesto por el discurso del terrorismo a la hora de presentar las razones que expliquen por qué es legítima su rebelión y por qué se puede justificar su lucha armada. El discurso del terrorismo, al final, conlleva transformar el *Estado de derecho* en un *Estado de excepción* permanente y significa la regulación de la sociedad desde el punto de vista del procedimiento, del control y de los métodos policiales, tal y como señala Paye.²⁵⁹ También por este motivo, en el capítulo quinto,

²⁵⁹ Cf. Jean-Claude Paye, *El final del Estado de Derecho. La lucha antiterrorista: del estado de excepción a la dictadura*, Hiru, Hondarribia, 2008. Éste es un excelente trabajo sobre las implicaciones de las leyes especiales del terrorismo que se han ido aprobando en todos los países en los últimos años, como por ejemplo la conocida *USA Patriot Act* de Octubre de 2001. Según Paye, con respecto a las transformaciones operadas en el derecho a partir de las leyes terroristas, el papel tradicional del procedimiento penal se invierte, y en vez de ser el marco que garantiza la protección de las libertades

me he detenido en la reflexión, auxiliándome de los argumentos de Benjamin y de Freud, sobre el permanente vínculo que existe entre el derecho y la violencia / la guerra, con el fin de rebatir la idea según la cual es exclusiva de un ideario político revolucionario la hipótesis positiva de la guerra entendida como “fuente de derecho”. Antes al contrario, opino, que no olvidar el origen violento del derecho es la única vía para repensar en un cambio revolucionario de la naturaleza del derecho, esto es, que sea un sistema legal que garantice una justicia para todos en lugar del espacio que, incondicionalmente, apoya y legitime al poder instituido. Cabe remarcar, con todo, que intentar permutar el *pharmakon* del derecho –como decía Resta a propósito de lo que sucede en el discurso político oficial sobre la violencia de nuestras sociedades– por el *pharmakon* de la revolución en el discurso del insurgente sobre la propia violencia no puede ser más que el camino para una opresión renovada. Muestra de ello fue el devenir histórico de los llamados socialismos reales.

En cuanto a la cuestión del Estado y la revolución, se trata, sin duda, de uno de los temas clásicos, sino el que más, de las reflexiones sobre este ámbito del pensamiento político. En el curso de la exposición ya he concretado algunas ideas que forman parte de mi comprensión sobre el cambio social y político revolucionario, porque considero que siempre debe estar presente el planteamiento de este tema en toda reflexión sobre la violencia revolucionaria. Mi observación de partida es que la finalidad de un movimiento revolucionario, si aspira a una radical transformación del orden instituido y de la distribución social del poder, no debe ser reducida a una conquista del poder del Estado para substituirlo, a continuación, por una organización política análoga aunque con diferente forma y composición de gobierno. Con todo, a la pregunta sobre contra quién se alza un movimiento insurgente hoy, opino que debe continuar apuntándose al Estado, aunque también destaque que el objetivo revolucionario no pueda cifrarse en la conquista del Estado. En efecto, el Estado histórico es la principal fuerza antagónica del proyecto revolucionario, en tanto que es la cabeza visible de la opresión que ejerce el

públicas y privadas, se convierte en el medio a través del cual son violadas sistemáticamente. Estas leyes de excepción contra el terrorismo conducen, por lo tanto, a una especie de suspensión del derecho, a una anomia, en la cual se neutralizan las diferentes garantías constitucionales. “*El derecho penal se convierte en una herramienta para reorganizar el poder a nivel mundial, adquiriendo carácter constituyente en cuanto al establecimiento de una estructura estatal imperial y también en cuanto a la legitimación de la misma. Los acuerdos de cooperación judicial y policial firmados entre la Unión Europea y los Estados Unidos son buenos ejemplos del papel ejercido por el derecho penal en este proceso*”, pág. 258.

sistema capitalista, en tanto que es la organización política que sigue siendo la expresión de los intereses de la clase política y económicamente dominante y, por último, en tanto que es la principal institución que legitima las jerarquías y la heteronomía sociales. Para la consecución de su objetivo primitivo y fundacional, que es el de perpetuar el orden existente y de sofocar la rebelión, el Estado no sólo se sirve de sus instituciones coercitivas, sino también del derecho, que instrumentaliza, y de los términos en que se establece la discusión pública sobre lo político y lo social, que pretende acaparar. La insurrección es, como dice Foucault, el modelo básico de contra-poder, pero, si aspira a ser un poder transformado, si aspira a una revolución, no debe ser cifrada en la instalación de un contra-Estado.

Por último, con respecto a la cuestión del vínculo entre la democracia y la violencia, demasiadas son las cuestiones que considero que deberían ser debatidas, desde el interesado uso del desvirtuado término *democracia* hasta la discusión sobre qué significa lo democrático cuando las desigualdades económicas y las jerarquías sociales no ofrecen una análoga posibilidad para todas las clases sociales de decidir sobre lo público. Sin duda, éste no es el momento de profundizar en estos temas, aunque, como conclusión, me interesa constatar la siguiente reflexión que atañe a la cuestión de la violencia: nuestra civilización, que se intenta definir como una civilización en la que la democracia ha triunfado como la forma de gobierno en la mayoría de los países del mundo, tiene un carácter más de opresiva y de violenta que de liberadora y pacífica. La violencia cotidiana y la deshumanización que conlleva no son sólo el resultado de confrontaciones armadas, ni de hechos de violencia, sino que se manifiestan de formas variadas, tanto como resultado de acciones concretas de gobiernos que se definen por ser democráticos o de otros poderes ordenadores de la sociedad como originadas en condicionantes estructurales que impone la organización económica y social bajo el capitalismo. Por esta razón, un empeño de mi trabajo de investigación ha sido contribuir a la discusión, aunque de manera transversal, sobre dos ideas muy arraigadas procedentes de la tradición filosófica liberal. La primera es la idea de que, en las sociedades contemporáneas, los instrumentos legales, los mecanismos de representación política o de participación social que ofrecen las instituciones democráticas (liberales, por supuesto) son siempre suficientes y funcionan de manera correcta para garantizar

una solución no violenta al conflicto social. La segunda idea es que, como decía Sartori²⁶⁰, no cabe la posibilidad de “pensar de manera justa” fuera del margen conceptual del liberalismo y que, en consecuencia, tampoco existe un “justo proceder” fuera de las instituciones políticas, económicas y sociales que el liberalismo ha desarrollado, ha acompañado y legitimado.

En mi opinión, por el contrario, los discursos de justificación de la violencia, cuando forman parte de un proyecto político revolucionario que se posiciona en contra de una violencia, tanto sistémica como represiva, y que aspira a la instauración de una sociedad más justa y menos violenta, deben repararse como modelos de razonamientos que son ética y políticamente fundamentados. No obstante, según mi parecer, la fundamentación ética y política de esta violencia no debe argumentarse, sin más, en virtud del objetivo final revolucionario, aunque, por supuesto, sea el ingrediente forzoso del discurso de justificación de la violencia revolucionaria. Opino que dichos fundamentos éticos y políticos deben observar unos requisitos, a saber: que se admitan unos límites de actuación para la violencia, que exista una reflexión sobre la responsabilidad de la propia praxis, que se presenten unas razones públicas y rehabilitadas para explicar el porqué del empleo de la violencia como *extrema ratio*, que se atienda a los requerimientos de la sociedad que experimenta la violencia y, por supuesto, que no se emitan discursos oscuros encaminados a desfigurar lo concreto de la violencia con adjetivos lenitivos, ni se defina la violencia insurgente más que como lo que es, violencia.

*

El discurso hegemónico sobre la violencia pretende apostarse, ante todo, como el amo de la significación sobre la violencia, esto es, como el espacio desde donde se decreta qué es y qué no es la violencia. Opino que un contra-discurso de lucha, de resistencia, no sólo debe desconocer el contenido de dicha significación, sino empezar por desmentir, a partir del análisis crítico, la autoridad del discurso hegemónico para decidir sobre la verdad. Para ello es necesario suspender la aceptación de axiomas que intentan acomodarse en el nivel del sentido común, como aquéllos que relatan la necesidad del

²⁶⁰ Cf. Sartori, Giovanni, *Teoría de la Democracia*, Alianza, Madrid, 1988. (2 Vol.)

Estado para la seguridad ciudadana, el “pacifismo” de los gobiernos democráticos o la inevitabilidad de las desigualdades, de la marginalidad o de la pobreza. Para finalizar estas conclusiones me interesa volver a recordar aquella expresión de Foucault según la cual el discurso de la lucha no se opone al inconsciente, sino al secreto. Si la presente exposición ha conseguido destapar algunos de los aspectos sobre la violencia que se disimulan o se mantienen en secreto, ya habrá alcanzado un primer objetivo.

Rosa Mari Suñé Domènech.
Madrid, Octubre de 2009

Índice Onomástico (principales autores)

<i>Alba Rico, S.</i>	122, 124
<i>Anders, G.</i>	120, 121
<i>Arendt, H.</i>	18, 46, 66, 84, 102, 157, 181, 189
<i>Bakunin, M.</i>	149, 151, 260
<i>Barghouti, M.</i>	125
<i>Barreiro, J.</i>	67, 110, 184, 204
<i>Beck, U.</i>	120, 124, 125
<i>Benjamin, W.</i>	41, 66, 130, 236-238
<i>Berlin, I.</i>	27, 28
<i>Bobbio, N.</i>	70, 72, 81-85, 185, 236, 241
<i>Boockchin, M.</i>	49
<i>Braud, P.</i>	72
<i>Brecht, B.</i>	139
<i>Camus, A.</i>	14, 38, 151-157, 185, 212
<i>Carpentier, A.</i>	188
<i>Castoriadis, C.</i>	16, 19, 50, 64, 126, 174
<i>Christie, N.</i>	67, 102, 118
<i>Cipolla, C.M.</i>	229
<i>Comte-Sponville, A.</i>	131-132
<i>Deleuze, G.</i>	20, 29, 30, 51, 69
<i>Durkheim, E.</i>	57, 59
<i>Dussel, E.</i>	53, 160, 162-170
<i>Engels, F.</i>	178, 222
<i>Enzensberger, H. M.</i>	180, 228, 245
<i>Fabbri, L.</i>	174
<i>Fals Borda, O.</i>	38
<i>Fanon, F.</i>	117, 161, 185, 186, 190
<i>Fernández Buey, F.</i>	81, 206
<i>Feyerabend, P. K.</i>	58
<i>Foucault, M.</i>	20, 22, 26, 41, 46, 62, 68, 82, 135, 137, 216, 217, 224-227, 230, 234, 235, 242, 247, 254, 267, 269
<i>Freire, P.</i>	109, 160, 171, 177, 179
<i>Freud, S.</i>	46, 65, 106, 137, 236-241
<i>Gadamer, H.G.</i>	33
<i>Gilbert, P.</i>	139, 140
<i>Girard, R.</i>	86
<i>Gramsci, A.</i>	23, 47, 48, 54, 164

<i>Guattari, F.</i>	20, 29, 51, 69
<i>Guevara, E.</i>	147, 198, 199, 201, 250
<i>Habermas, J.</i>	44
<i>Harnecker, M.</i>	250
<i>Heller, A.</i>	205
<i>Hobsbawm, E. J.</i>	248
<i>Hoffman, B.</i>	232
<i>Honderich, T.</i>	113, 140
<i>Horkheimer, M.</i>	24, 40, 190,
<i>Jaspers, K.</i>	100, 101, 118
<i>Kaldor, M.</i>	244, 245
<i>Kalivas, S.</i>	243
<i>Keane, J.</i>	87-89
<i>Lenkersdorf, K.</i>	177
<i>Lenin, V.</i>	95, 178, 223, 226, 250,
<i>Lipovetsky, G.</i>	137
<i>Lourau, R.</i>	51, 115, 143
<i>Lyotard, J.F.</i>	57
<i>Machado, A.</i>	127, 171, 172
<i>Maldonado, C. E.</i>	214, 245, 246
<i>Maquiavelo, N.</i>	174, 191, 201, 261
<i>Marcuse, H.</i>	176, 239
<i>Marx, K.</i>	144, 154, 155, 178, 249, 250, 260
<i>Medina Gallego, C.</i>	194, 198
<i>Michaud, Y.</i>	30, 31, 32
<i>Montemayor, C.</i>	228
<i>Negri, A.</i>	127, 248, 249
<i>Nietzsche, F.</i>	33
<i>Orozco Abad, I.</i>	62, 199, 233, 243
<i>Pasolini, P.P.</i>	65, 167
<i>Pécaut, D.</i>	214
<i>Pontara, G.</i>	71, 203, 212
<i>Popper, K.</i>	46, 84, 114
<i>Reinares, F.</i>	61, 77, 79
<i>Resta, E.</i>	66, 67, 81, 241, 266
<i>Ricoeur, P.</i>	174, 184
<i>Rivera, J.A.</i>	131
<i>Romano, V.</i>	127
<i>Romero, O.</i>	39
<i>Rousseau, J.J.</i>	197, 237
<i>Sánchez Vázquez, A.</i>	37, 107, 178, 183, 184

<i>Sartori, G.</i>	56, 266
<i>Sartre, J.P.</i>	37, 168, 185, 186, 190, 265
<i>Schmitt, C.</i>	197, 198
<i>Scott, J.C.</i>	47, 53, 54
<i>Sempere, J.</i>	126
<i>Sloterdijk, P.</i>	111, 112, 115, 204, 231, 232
<i>Sofsky, W.</i>	65, 85, 106, 186
<i>Sontag, S.</i>	195
<i>Soto, L.G.</i>	206
<i>Stoppino, M.</i>	79
<i>Strassoldo, R.</i>	89, 91, 93, 99
<i>Taylor, M.</i>	131-133
<i>Tilly, C.</i>	46, 119, 123, 130
<i>Torres Restrepo, C.</i>	160, 179
<i>Tse Tung, M.</i>	183, 198, 216, 219, 223, 226
<i>Tugendhat, E.</i>	116, 175, 203, 228
<i>Tzu, S.</i>	201, 212
<i>Vergès, J.</i>	51
<i>von Clausewitz, C.</i>	216-226, 230, 234, 259
<i>Walsh, R.</i>	251
<i>Weber, M.</i>	57, 59, 129, 132
<i>Weil, Simone</i>	14, 63, 104, 132, 155-157, 176, 190, 206, 212
<i>Wierwioka, M.</i>	59
<i>Wilkinson, P.</i>	26, 231
<i>Wittgenstein, L.</i>	21, 22, 29
<i>Žižek, S.</i>	247, 248, 259
<i>Zubiri, X.</i>	18
<i>Zweig, S.</i>	67, 129, 132

Bibliografía

- Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1992.
- Alba Rico, Santiago, *Capitalismo y Nihilismo. Dialéctica del Hambre y de la Mirada*, Akal, Madrid, 2007.
- Alape, Arturo, *Manuel Marulanda, Tirofijo. Colombia, 40 años de lucha guerrillera*, Txalaparta, Tafalla, 1998.
- Anders, Günther y Claude Eatherly, *Más allá de los límites de la conciencia: correspondencia entre el piloto de Hiroshima Claude Eatherly y Günther Anders*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Arase, Daniel, *La guillotina y la figuración del terror*, Labor, Barcelona, 1989.
- Arendt, Hannah *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2005.
- Arendt, Hannah, *Sobre la Revolución*, Alianza, Madrid, 1988.
- Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Traducción de Carlos Ribalta, Lumen, Barcelona, 1999.
- Aron, Raymond, *Estudios Políticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Armiño, Mauro (comp.), *Lucha de guerrillas según los clásicos del marxismo-leninismo. Marx, Engels, Mao Tse Tung, Che Guevara*, Jucar, Madrid, 1978.
- Bakunin, Mijaíl, *Dios y el Estado*, Traducción de Diego Abad de Santillán, Prólogo de Jordi Dauder, El Viejo Topo, Madrid, 1997.
- Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 2005.
- Baudrillard, Jean, *Olvidar a Foucault*, Pre-Textos, Valencia, 2001.
- Barreiro, Julio, *Violencia y política en América Latina*, Colección Mínima nº 42, Siglo XXI, México, 1971.
- Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia*, Leviatán, Buenos Aires, 1995.
- Berlin, Isaiah, *Cuatro Ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988.
- Berstein, Basil, *Class, Codes and Social Control*,. Routledge, Londres, 1971.
- Berstein, Richard J., *El mal radical. Una indagación filosófica*, Lilmod, Buenos Aires, 2004.

- Behar, Olga, *Las guerras de la paz*, Planeta, Bogotá, 1985.
- Bobbio, Norberto, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982.
- Bobbio, Norberto, *El tercero ausente*, Col. Teorema, Cátedra, Madrid, 1997.
- Boockchin, Murray, *Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books, Palo Alto, California, 1972.
- Bordes Solanas, Montserrat, *El terrorismo. Una lectura analítica*, Col. Biblioteca del Ciudadano, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2000.
- Bowyer Bell, J., *Tiempo de terror. Cómo responden las sociedades democráticas a la violencia revolucionaria*, N.O.E.M.A. Editores, México, 1980.
- Braud, Philippe, *Violencias Políticas*, Col. Ciencia Política, Alianza, Madrid, 2006.
- Broderick, Walter J., *Camilo Torres. El cura guerrillero*, Círculo de Lectores, Bogotá, 1977.
- Buci-Glucksmann, Christine y Nicola Badaloni, *Gramsci: El Estado y la Revolución*, Anagrama, Barcelona, 1974.
- Calvo Ocampo, Fabiola, *Manuel Pérez. Un cura español en la guerrilla colombiana*, VOSA, Madrid, 1998.
- Calvo Ocampo, Fabiola, *EPL, una historia armada*, VOSA, Madrid, 1996.
- Campbell, David y Michael Dillon, *The political subject of violence*, Manchester University Press, 1993.
- Camus, Albert, *El Hombre rebelde, Crónicas 1948-1953* (“Justicia y Odio”, “Cartas sobre la rebelión” i “Creación i libertad”) y *Reflexiones sobre la guillotina*. Todos en *Obras 3* (11-357; 359-464; 465-518) Alianza, Madrid, 1996.
- Carter, April, *Teoría política del anarquismo*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1975.
- Casas, Ulises, *Origen y desarrollo del movimiento revolucionario colombiano*, Bogotá, 1980.
- Castiñeira, Àngel (Ed), *El liberalisme i els seus crítics*, Proa, Barcelona, 1996.
- Conrad, Joseph, *El agente secreto*, Traducción de Alberto Martínez Adell, Alianza, Madrid, 1994.

- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona, 1983.
- Clausewitz, Carl von, *De la guerra*, Labor, Barcelona, 1984.
- Comte-Sponville, André, *Diccionario Filosófico*, Paidós, Barcelona, 2003.
- Chomsky, Noan, *El miedo a la democracia*, Crítica, Barcelona, 1992.
- Debray, Régis, *La crítica de las armas*, Siglo XXI, México, 1976.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- Dussel, Enrique, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1988.
- Dussel, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta, Madrid, 2007
- Ehrenreich, Barbara, *Ritos de sangre. Orígenes e Historia de las pasiones de la guerra*, Col. Ensayo y Pensamiento, Espasa Calpe, Madrid, 2000.
- Einstein, Albert y Sigmund Freud, *¿Por qué la guerra?*, Introducción de Eligio Resta, Minúscula, Barcelona, 2001.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino, *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Colección Estructuras y Procesos, Serie Religión, Trotta, Madrid, 1994. (2 vol.)
- Engels, Federico, *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring (Anti-Dühring)* en *Obras Filosóficas*. Col. *Obras Fundamentales de Marx y Engels*. (Wenceslao Roces, dir), nº 18. Fondo de Cultura Económica, México, 1986, págs. 1-286.
- Enzensberger, Hans Magnus, *Perspectivas de guerra civil*, Anagrama, Barcelona, 1994.
- Fabbri, Luigi, *Los anarquistas y la violencia*, Folleto publicado por la OCL (Organización por el Comunismo Libertario), 2003.
- Fals Borda, Orlando, *Las revoluciones inconclusas en América Latina. 1809 – 1968*, Colección mínima nº 19, Siglo XXI, México, 1970.

Fals Borda, Orlando, *La subversión en Colombia*. Coedición del Dpto. de Sociología de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia y Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1967.

Fanon, Franz, *Los condenados de la tierra*, Txalaparta, Tafalla, 1999.

Ferrer, Christian (comp.), *El Lenguaje libertario 2. Filosofía de la protesta humana*, Col. Piedra Libre, Nordan Comunidad, Montevideo, 1991.

Feyerabend, Paul Karl, *Diálogo sobre el método*, Madrid, Cátedra, 1990.

Fanon, Franz, *Los condenados de la tierra*, Txalaparta, Tafalla, 1999. (Primera edición: Paris, 1961)

Fernández Buey, Francisco, *Poliética*, Losada, Madrid, 2003.

Fernández Buey, Francisco, *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*, Crítica, Barcelona, 1991.

Ferrater Mora, José y Priscilla Cohn, *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*, Alianza, Madrid, 1981. Capítulo "La violencia" págs. 185-204.

Foucault, Michel, *L'orde del discurs i altres escrits filosòfics*, Col. Textos Filosòfics, nº 14, Laia, Barcelona, 1982.

Foucault, Michel, *Un diálogo sobre el poder*, Altaya, Barcelona, 1994.

Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 2005.

Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 2005.

Foucault, Michel, *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2003.

Frey, R.G. y Christopher W. Morris (Eds.), *Violence, Terrorism and Justice*, Cambridge University Press, 1991.

Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Editorial América Latina, Bogotá, 1980.

Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, Eds. Pepe, Medellín, no consta el año.

Freire, Paulo, *La naturaleza política de la educación. Cultura, poder y liberación*, Centro de publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia y Ed. Paidós, Barcelona, 1990.

Freud, Sigmund, *El Malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 2002.

- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1998.
- Galtung, Johan, *Handbook of peace and conflict studies*, Routledge, Nueva York, 2007.
- Gilbert, Paul, *Terrorismo, Nacionalismo, Pacificación*, Cátedra, Madrid, 1998.
- Girard, René, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- Glover, Jonathan, *Humanidad e Inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2001.
- González Arias, José Jairo y Elsy Marulanda Álvarez, *Historias de frontera. Colonización y guerras en el Sumapaz*, Centro de Investigación y Eucación Popular (CINEP), Bogotá, 1990.
- González Calleja, Eduardo (Ed.), *Políticas del miedo. Un balance del terrorismo en Europa*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- Gramsci, Antonio, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Península, Madrid, 1972.
- Gramsci, Antonio, *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, Siglo XXI, Madrid, 2007.
- Guevara, Ernesto, *Obra revolucionaria*, Era, México, 1969.
- Guevara, Ernesto, *Obras completas*, Legasa, Buenos Aires, 1996.
- Guthmann, Gerardo, *Los saberes de la violencia y la violencia de los saberes*, Col. Piedra Libre. Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 1991.
- Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 2000.
- Halliday, Fred, *Revolution and World Politics. The Rise and Fall of the Sixth Great Power*. Duke University Press, Durkam, 1999.
- Harnecker, Marta, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Presentación de Louis Althusser, Siglo XXI, México, 1974.
- Heller, Agnes, *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990.
- Hyndess, Barry, *Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault*, Talasa, Madrid, 1997.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Biblioteca de obras maestras del pensamiento, Losada, Buenos Aires, 2003.
- Hobsbawm, Eric J., *Rebeldes primitivos*, Crítica, Barcelona, 2003.

- Hobsbawm, Eric J., *Guerra y paz en el siglo XXI*, Crítica, Barcelona, 2009.
- Hoffman, Bruce, *A mano armada. Historia del terrorismo*, Espasa, Madrid, 1999.
- Honderich, Ted, *Violence for Equality: inquiries in political philosophy*, Routledge, Londres, 1989.
- Horkheimer, Max, *Ocaso*, Barcelona, Antrophos, 1986.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.
- Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Pensamiento contemporáneo, nº 60, Paidós I.C.E / U.A.B., Barcelona, 2000.
- Jaspers, Karl, *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*, Paidós y Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1998.
- Jonas, Hans, *El principio de la responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.
- Kaldor, Mary, *Las nuevas guerras. La violencia organizada en la era global*, Tusquets, Barcelona, 2001.
- Kalivas, Stahis, “*La violencia en medio de la guerra civil. Esbozo de una teoría*” en *Análisis Político* (Universidad de los Andes, Colombia), num. 42, enero-abril de 2001, pág. 4-10
- Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, Clásicos del pensamiento, nº 7, Tecnos, Madrid, 2001.
- Keane, John, *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza Ensayo, Alianza, Madrid, 2000.
- Kropotkin, Pedro, *El Estado y su papel histórico*, Fundación de Estudios Libertarios “Anselmo Lorenzo”, Madrid, 1995.
- Kropotkin, Pedro. *Campos, fábricas y talleres*, Col. Biblioteca de Historia del Socialismo, nº 60. Jucar, Barcelona, 1978.
- Lenin, Vladimir Illinch, *Marx, Engels, marxismo*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1980.
- Lenin, Vladimir Illinch, *El Estado y la Revolución*, Madrid, Alianza, 2006.
- Lévinas, Emmanuel, *Humanisme de l’altre home*, Col. serie “la unitat” 149, Edicions 3i4, València, 1993.

- Lévy, Bernad-Henri. *Reflexiones sobre la Guerra, el Mal y la Historia*. Suma de Letras. El Punto de lectura, Madrid, 2003.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 2007.
- Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Alba, Madrid, 1987.
- Lorenz, Konrad, *Sobre la agresión, el pretendido mal*, Siglo XXI, Madrid, 1989
- Lourau, René, *El Estado y el Inconsciente*, Kairós, Barcelona, 1980.
- Liotard, Jean-François, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 2000.
- Maalouf, Amin, *Identidades asesinas*, Alianza Madrid, 1999.
- Machado, Antonio, *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo (1938)*, Alianza, Madrid, 2004.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*. Col. El Cangur de Butxaca, Edicions 62, Barcelona, 2002.
- Maldonado, Carlos Eduardo, *Biopolítica de la guerra*, Siglo del Hombre Editores / Universidad Libre de Colombia, Bogotá, 2003.
- Marcuse, Herbert, *Un ensayo sobre la liberación*, Joaquín Mortiz, México, 1969.
- Marcuse, Herbert, *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Altaya, Barcelona, 1994.
- Marcuse, Herbert, *Eros y Civilización*, Ariel, Barcelona, 1989
- Martín Baro, Ignacio, *Poder, ideología y violencia*, Trotta, Madrid, 2003.
- Marx, Karl, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid, 1993.
- Marx, Karl y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín 1975.
- Medina Gallego, Carlos, *ELN. Una historia de los orígenes*, Rodríguez Quito Editores, Bogotá, 2000.
- Melloti, Umberto, *Revolución y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- Mesa, Roberto, *Las revoluciones del Tercer Mundo*, Edicusa, Madrid 1971.
- Michaud, Yves, *La violencia*, Acento Editorial, Madrid, 1998.

Mondolfo, Rodolfo, “Fuerza y violencia en la historia” en *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*, Editorial Escuela, Buenos Aires, 1968, págs. 63-83.

Montagu, Ashley, *La Naturaleza de la Agresividad Humana*, Alianza, Madrid, 1978.

Montemayor, Carlos, *Chiapas, La rebelión indígena de México*, Espasa y Calpe, Madrid, 1998.

Moore, Barrington, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, Publicación de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

Muniesa, Bernat (ed.), *El discurso jacobino en la revolución francesa*, Ariel textos de filosofía, Ariel, Barcelona, 1987.

Negri, Antonio, *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*, Paidós Estado y Sociedad, nº 156, Paidós, Barcelona, 2008.

Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 1981

O’Sullivan, Noel. (Dir.), *Terrorismo, ideología y revolución*, Alianza, Madrid, 1987. Capítulos: O’Sullivan, Noel. “Terrorismo, ideología y democracia” (19-46); Calvert, Peter “El terror en la teoría de la revolución” (47-68), Hampson, Norman “De la regeneración al terror: La ideología de la revolución francesa” (71-90), Gillespie, Richard. “La guerrilla urbana en América Latina” (187-218), Parekh, Bhikhu. “La teoría de la no-violencia de Gandhi: su respuesta a los terroristas”. (219-248).

Orozco Abad, Iván, *Combatientes, rebeldes y terroristas. Guerra y derecho en Colombia*, Temis, Bogotá, 1992.

Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*, Alianza Editorial, Madrid, 1984. Capítulo VIII: “Por qué las masas intervienen en todo y por qué sólo intervienen violentamente”.

Palacios, Marco, *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1975-1994*, Colección Vitral, Norma, Bogotá, 1998.

Paye, Jean-Claude, *El final del Estado de Derecho. La lucha antiterrorista: del estado de excepción a la dictadura*, Hiru, Hondarribia, 2008.

Pécaut, Daniel, *Guerra contra la sociedad*, Espasa, Bogotá, 2001.

Pérez Martínez, Manuel, *Memorias*, Publicación del Ejército de Liberación Nacional. (ELN-Colombia), 1998.

Popper, Karl Raimund, *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 2002.

Popper, Karl Raimund, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1992.

- Poulantzas, Nicos, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, Madrid, 1976.
- Ramirez Toro, Everardo, *Camilo. Su vida. Su proyección política*, Pregrafic, Colombia, 1984.
- Ramirez, Sergio (Ed.), *El pensamiento vivo de Sandino*, Editorial Universitaria Centroamericana, 1974.
- Ramonet, Ignacio, *Guerras del siglo XXI. Nuevos medios, nuevas amenazas*, Mondadori, Barcelona, 2003.
- Randle, Michael, *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Resta, Eligio, *La certeza y la esperanza. Ensayo sobre el derecho y la violencia*, Paidós Estado y Sociedad, Paidós, Barcelona, 1992.
- Ricoeur, Paul, *Finitud y Culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004.
- Ricoeur, Paul, "Violence et langage" en *La Violence. Recherches et Débats*, Desclée de Brouwer, Paris, 1967.
- Rojas Marcos, Luis, *Las semillas de la violencia*, Espasa Calpe, Madrid, 1998.
- Romano, Vicente, *La formación de la mentalidad sumisa*, publicación libre en <http://www.rebellion.org> (primera edición: 1997)
- Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, Altaya, Barcelona, 1993.
- Safranski, Rüdiger, *El Mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona, 2000.
- Sánchez Durá, Nicolás (Ed.), *La guerra*, Colección Filosofías, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2003.
- Sánchez G. y Donny Meertens, *Bandoleros, gamonales y campesinos. El caso de la Violencia en Colombia*, El Áncora Editores, Bogotá, 1983.
- Sartori, Giovanni, *Teoría de la Democracia*, Alianza, Madrid, 1988. (2 Vol.)
- Schmitt, Carl, *Teoría del partisano: acotación al concepto de lo político*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1998.

Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, Txalaparta, Tafalla, 2003.

Seminaire de Françoise Héritier, *De la violence*, Odile Jacob, Paris, 1996. Capítulos: Héritier, François “Réflexions pour nourrir la réflexion” (11-54), Balibar, Étienne “Violence: idéalité et cruauté” (55-88), Defert, Daniel. “La violence entre pouvoirs et interprétations dans les oeuvres de Michel Foucault” (89-122), Pécaut, Daniel. “Réflexions sur la violence en Colombie” (223-272).

Sempere, Joaquím, *L'explosió de les necessitats*, Edicions 62, Barcelona, 1992.

Serrano Gómez, Enrique, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del conflicto social*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001.

Sloterdijk, Peter, *Temblores de aire. En las fuentes del terror. Prólogo y selección fotográfica de Nicolás Sánchez Durà*, Pre-Textos, Valencia, 2003.

Sontag, Susan, *Ante el dolor de los demás*, Alfaguara, Madrid, 2003,

Sorel, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*, Prefacio de Isaiah Berlin, Alianza, Madrid, 2005.

Sofsky, Wolfgang, *Tratado sobre la violencia*, Abada Editores, Madrid, 2006.

Soto, Luís G., *Paz, Guerra, Violencia*, Spiralia, A Coruña, 2006.

Stirner, Max, *L'Únic i la seva Propietat*, Laia Barcelona, 1985.

Storr, Anthony, *La Agresividad humana*, Alianza, Madrid, 1981.

Taber, Robert, *La guerra de la pulga: guerrilla y contraguerrilla*, Era, México, 1965.

Taylor, Michael, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge University Press, 1982.

Tilly, Charles, *La France conteste. De 1600 à nous jours*, Fayard, Paris, 1986.

Tilly, Charles, *The politics of collective violence*, Cambridge University Press, 2003.

Thoreau, Henry-David, *Del deber de la desobediencia civil*. Prólogo: Henry Miller. Col. Cuadernillos para el Tercer Milenio/ Fundación Fica, Bogotá, 1998.

Torres Restrepo, Camilo *Obras*, Editores “Cristianismo y Revolución”, Buenos Aires, 1968.

Torres Restrepo, Camilo, *Escritos Políticos*, El Áncora Editores, Bogotá, 1991.

Trotsky, Leon, *La revolución permanente*, Editorial Z, Medellín, 1971.

- Tse Tung, Mao, *Escritos militares*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1975.
- Tse Tung, Mao, *Libro Rojo de Mao*, Bruguera, Barcelona, 1976.
- Tzu, Sun, *El arte de la guerra*, Martínez Roca, Madrid, 2005.
- Tugendhat, Ernst, *Ética y política: conferencias y compromisos 1978-1991*, Tecnos, Madrid, 1998.
- VV.AA, *La iglesia, el subdesarrollo y la revolución*, Colección Latinoamérica Hoy, Editorial Nuestro Tiempo, México D.F, 1968.
- Valencia Villa, Fernando, *La justicia de las armas. Una crítica normativa de la guerra metodológica en Colombia*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1993.
- Vergès, Jacques, *Estrategia judicial en los procesos políticos*, Anagrama, Barcelona, 2008.
- Vidal-Naquet, Pierre, *El mundo de Homero. Breve historia de la mitología griega*, Col. Atalaya., nº 88, Península, Barcelona, 2002.
- Vidarte, Francisco J. y José Fernando Rampérez, *Filosofías del siglo XX*, Colección Letras Universitarias, Síntesis, Madrid, 2005.
- von Clausewitz, Carl, *De la guerra*, Labor Barcelona, , 1984.
- Waldmann, Peter y Fernando Reinares (comp.), *Sociedades en Guerra Civil. Conflictos violentos de Europa y América Latina*, Paidós Estado y Sociedad, Paidós, Barcelona, 1999.
- Walzer, Michael, *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Warner, Martir y Roger Crisp (Eds), *Terrorism, Protest and Power*, Edward Elgar, Aldershot, 1990.
- Weber, Max, *El político y el científico*, Círculo de Lectores, Madrid, 2000.
- Weil, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Col. Pensamiento Contemporáneo nº 36, Paidós, Barcelona, 1995.
- Weil, Simone, *Escrits sobre la guerra*, Bromera, Alzira, 1997.
- Wierviorka, Michel, *El terrorismo. La violencia política en el mundo*, Plaza & Janés y Cambio 16, Barcelona, 1991.
- Wieviorka, Michel, “Un nouveau paradigme de la violence” en *Cultures & Conflits* (invierno 2002), acceso en http://conflits.revues.org/article.php3?id_article=485

Wilkins, Burleigh Taylor, *Terrorism and Collective Responsibility*, Routledge, Londres, 1992.

Wilkinson, Paul, *Terrorism versus Democracy. The liberal State Response*, Frank Cass, Londres, 2001.

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, Laia, Barcelona, 1983.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logicus-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1989.

Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 1993.

Wolff, Robert Paul, *In Defense of Anarchism, with a Reply to Jeffrey H. Reiman's "In Defense of Political Philosophy"*, Harper and Row, Nueva York, 1976.

Žižek, Slavoj, *Violència. Sis reflexions de biaix*, Empúries, Barcelona, 2009.

Zuleta, Estanislao, *Colombia: Violencia, Democracia y Derechos Humanos*, Fundación Estanislao Zuleta, Cali, 1998.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Tecnos, Madrid, 2004

OBRAS DE REFERENCIA:

Bobbio, Norberto, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (dir), *Diccionario de Política*, Siglo XXI, Madrid, 1994. Artículo "Violencia" a cargo de Marco Stoppino.

Burguière, André (dir), *Diccionario de Ciencias Históricas*, Akal, Madrid, 1991. Artículo "Violencia" a cargo de A. Farge, págs. 692-694.

Canto-Sperber, Monique, *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral* (2 vol.) México, Fondo de Cultura Económica, 2001. Entrada "Violencia" a cargo de Giuliano Pontara., págs. 1659-1664.

Coromines, Joan, *Diccionari etimològic de la Llengua Catalana*, Curial, Barcelona, 1995. Vol. IX, entrada "violent", pág. 297.

Demarchi, Franco y Aldo Ellena (Dir), *Diccionario de Sociología*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1986. Artículo "violencia" a cargo de R. Strassoldo, págs. 1780-1794.

Encyclopaedia Universalis, Paris, 1996, Corpus nº 23 "violence" a cargo de Yves Michaud, págs. 669-674.

Honderich, Ted. (Ed.), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Madrid, Tecnos, 2001, “violencia política” artículo a cargo de Paul Gilbert, págs. 1028-1029

Durozoi, Gérard y André Roussel, *Diccionario de filosofía*, Teide, Barcelona, 1994. Entrada “violencia”, pág. 310.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, entrada “violencia”, págs. 3435-3437.

Giner, Salvador, Emilio Lamo de Espinosa y Cristobal Torres (eds.), *Diccionario de Sociología*. Col. Alianza Diccionarios. Alianza, Madrid, 1998. Entradas “guerra / guerrilla” (340-341), “terrorismo” (782-783) y “violencia” (820-822). Todas las definiciones son de Fernando Reinares.

Gran Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 1980 (1ª Ed). Entrada “violència”, Vol. 15, pág. 553.

Manuel Seco Reymundo, Olimpia Andrés Puente, Gabino Ramos González, *Diccionario del Español Actual*, Santillana, Madrid, 1999. Entradas: “Violar”, pág. 4544, “Violencia”, pág. 4544, “Violentador -ra”, pág. 4544, “Violentamente”, pág. 4544, “Violentar”, pág. 4544 y “Violento -ta”, pág. 4544.

Le Gran Robert de la langue Française, Le Robert, Paris, 1996 (12ª ed.). Vol. 9, entrada “violence”, pág. 754 y “violent, être”, pág. 755.

López Martínez, Mario (dir.), *Enciclopedia de Paz y Conflictos (2 vol.)*, Editorial Universidad de Granada, 2004. *Violencia* (PÁGS. 1159-1161) (Autores: Francisco A. Muñoz y Francisco Jiménez Bautista), *Violencia Cultural* (PÁGS. 1161-1162) (Autores: Francisco A. Muñoz y Francisco Jiménez Bautista), *Violencia Directa* (1165-1166) (Autores: Francisco A. Muñoz y Francisco Jiménez Bautista), *Violencia Estructural* (1167-1168) (Autores: Francisco A. Muñoz y Francisco Jiménez Bautista), *Violencia Simbólica* (1168-1169) (Autor: José Manuel Martín Morillas), “guerra civil” (págs. 520-524) Autor: José Carlos Piñero Pantín, “guerra de guerrillas” (págs. 525-526) Autor: Joana Abrisketa, “guerra justa” (págs. 534-537) Autor: Giuliano Pontara, “Teoría del foco guerrillero” págs 471-474. Autor: Christian Candia Baeza, “terrorismo” (1096-1099) Autor: Javier Jordán Enamorado, Crímenes Contra La Humanidad (Págs. 192-194) Mario López Martínez, Tribunal Penal Internacional (1128-1131) José Francisco Castillo García.

Seco Reymundo, Manuel, Olimpia Andrés Puente y Gabino Ramos González, *Diccionario del Español Actual*, Santillana, Madrid, 1999. “Violar” (4544), “Violencia” (4544), “No-violencia” (3243), “Violentador -ra” (4544), “Violentar” (4544), “Violento -ta” (4544).

Sills, David L. (dir), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Aguilar, Madrid, 1975, entrada “guerra”, págs. 257-300.

The New Encyclopaedia Britannica. Knowledge in Depth (15ª Ed), Chicago, 1998.
Artículo
“The Theory and Conduct of War”, págs. 629-695. No existe ningún artículo dedicado a la violencia.

Vernon, Bogdanor (Ed.), *Enciclopedia de las Instituciones Políticas*, Alianza, Madrid, 1987. Artículo “Violencia Política”, págs. 762-764 a cargo de Ted Robert Gurr y Jeffrey Ian Ross; Artículo “Terrorismo”, págs. 737-740 a cargo de Paul Wilkinson y artículo “Terror”, págs. 736-737 a cargo de George Schöpflin.